غنائم الایام فی مسائل الحلال والحرام ۱۱۹۵

ابوالقاسم ابن الحسن الجیلانی القمی

۱۸۰۷ — طہران

(فقہ امامیہ عربی - ۵۸)

۲۹۷,۱۲۵

۷۲ ق

بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله الذي
هدانا الى مناهج الاحكام
في غنائم الايام وارشدنا الى
القوانين المحكمة من شرايع الاسلام ونور قلوبنا
بلمعات شرح التهذيب في مرفع الاحكام وقد وفقنا جمع
شتات مسائل الحلال والحرام والصلوة والسلام على اشرف
الانبياء وسيد الاصفياء محمد المبعوث على كافة الانام ثم على اقرب الناس
اليه حسبا والصقهم نسبا واحقهم بان يخلفه وصيه وابن عمه الذي بسيفه
استقرت دعائم الاسلام ثم على ذريتهما الاطهار حجج الله على الاخيار والاشرار الى
قيام يوم القيام **اما بعد** فلا يخفى ان اربح التجارات وارفع الصناعات احياء مواريث
النبوية واعلان ما تطرق اليه الكتمان من الاثار الجعفرية وتجديد ما اندرس منها بظلم طواغيت الامة
وتشييد ما انطمس منها من اثار الائمة **ولا ريب** ان انفع شيء بعد محكم الايات ونقل الاحاديث و
الروايات ترويج المسائل الفقهية التي هي بعد شمس المعرفة كالقمر البازغ بين نجوم العلوم الشرعية ولا يحصل ذلك
الا بنشر الكتب الفرعية وطبعها واكثارها بين البرية خصوصا كتاب **غنائم الايام** الذي هو فريد في الكتب الفقهية
وفريد في الاحكام الشرعية وهو كتاب لم يكتب مثله بين القدماء والمتاخرين ويشتمل على تحقيقات لم يسبقها احد من المحققين و
حاو للالي معان في اصداف الفاظ اجلب للقلوب من غمزات الالحاظ ونفايس عبارات تورد بالرقة عذارها وغرايب اشارات قد زرت
على الصفاء ازرارها وبنوادر رموز يبشر في المناع والعظاء عن محياها الغناء والاعيان ودرر كلمات كانهن الياقوت والمرجان وغرر نكات
لم يطمثهن انس ولا جان فيا حبذا من كتاب بل عجب كانه عقد جمان ام عقد ياقوت ومرجان ام روضة ناضرة تدفقت انهارها وحديقة مخضرة
بل جنة [illegible] وحسن اطيارها ام رياض يبسط اوراق الاذهان لاجتناء انوارها وزهورها ام رياض تملأ اكمام افهام الاعلام من اوراد منثورها و
لقد اجاد من انشا جميع الكتب لمن قراها املا او فهما او سماعا سوى هذا الكتاب فان فيه معان الامال الى الغاية **فذلك**
كتاب قد رقت اوراقه باطباق الذهب ويأوي الى ظل مبانيه ما شرد من فنون المعاني وذهب فكانه اطواق الذهب في نحور الخرد الحسان او اطباق
الذهب في ايدي الغلمان والولدان لا يدرك الواصف لطرف محاسنه وان يكون سابقا في كل ما وصفا **ولله در** الجامع والباني المؤيد
بالتاييد الرباني صاحب الاخلاق الحسنة والاوصاف المستحسنة الساعي الى الخيرات والداعي بنفسه الى الطاعات الذي جعل الدنيا
متجر العقبى والاولى معبر الاخرى الموفق المسدد المؤتمن المقبل الى الخير في السر والعلن **الحاج الميرزا محمد حسين**
الدشتي الفارسي الاصفهاني بلغه الله الى منتهى الامال والاماني فنرجو ان تكون هذه التجارة كالشموس المشرقة وجواهر
هذا اليم الذي ليس له ساحل واعتقاد كالبدور الطالعة **ثم** انه وفقه الله تعالى قد استدعى تصحيح هذا الكتاب المستطاب
وما يحويه من الرسائل الاتي ذكرها وجمعها من العالم الكامل الصفي والفقيه المحقق المرضي منبع الفضائل ومرجع الافاضل
ثمرة الدوحة العلوية وغصن الشجرة النبوية **الحاج الميرزا محمد رضا** الرضوي الخوانساري
ادام الله من سحائب فضله الساري والعالم الفاضل البارع الكامل منبع العلم والمعرفة وبديع
الايام في الازمنة المؤيد بتاييد الملك الموفي ذي النفس الزكي الحبر المبجل **الشيخ علي** البروجردي
وفقه الله تعالى لتحصيل ما يحب ويرضيه وجعل مستقبل امره خيرا من ماضيه فبذلا
جهدهما على مقدار الوسع ومنتهى الطاقة في جمعها وتصحيحها وتهذيبها
ونشرها في البلاد والامصار لئلا يحرم البعيد لبعده ولا الفقير
لفقره في اناء الليل واطراف النهار **والحق به**
جملة من الرسائل الفقهية في كثير من المسائل المهمة مما
يحتاج اليها فحول العلماء ولم يحرر مثلها احد
من اعاظم الفقهاء وذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء و
انا [illegible]

بالإشارة
اليها هداية للطالبين وارشاداً للمسترشدين
منها رسالة في الفضولي ومنها
رسالة في انه هل يجوز لمن باع سلعته من غيره ان
يشتريه منه مع الشرط وبدونه ام لا ومنها رسالة
في المعاطاة وبيان ان صيغة البيع هل هي صيغة خاصة ام يكفي
مطلقها ولو بالفارسية وهل يجري فيه انواع الخيارات ام لا ومنها
رسالة في الغناء ومنها رسالة في ملكية العبد ومنها رسالة في المعاملة
المحاباتية بشرط القرض وبالعكس ام لا ومنها رسالة في الجزية في زمان الغيبة ومنها
رسالة في الوقف وبيان حال مدرسة لا يعلم واقفها ومنها رسالة في العقد على الصغيرة لمجرد
المحرمية وفيها بعض احكام التقليد ومنها رسالة في الطلاق ومنها رسالة جليلة
نفيسة في انفراد الطلاق بالعوض عن الخلع وفيها تحقيقات اصولية جميلة ومنها رسالة في القضاء ومنها
رسالة في الميراث ومنها رسالة في الزكوة ومنها رسالة في شروط ضمن العقد ومنها رسالة في مسألة
الشيربها المتداول في بعض بلاد العجم ومنها في تنازع المتزوجين في متاع البيت ومنها رسالة في انه اذا مات
احد وعليه دين فهل ينتقل التركة الى الورثة ام لا ومنها رسالة في جواز تصرف المالك مع العلم بتضرر الجار ومنها
بيان تعارض قاعدة السلطنة مع قاعدة الضرر ومنها رسالة في منجزات المريض ومنها رسالة في شرح الحديث المنسوب الى امير
المؤمنين مع حاشية الحكيم الفيلسوف الرباني المولى علي النوري هذا ما جد وبذل الجهد في طبعه في هذا المجلد الشريف ولا يخفى
ان للمحقق العلامة القمي مؤلف هذه الكتب والرسائل غير ذلك من المؤلفات التي فاق على المصنفات الاوائل وعجز عن ادراك افكار ابكاره
الاواخر مع غزارة الفضائل ونداوة الفواضل منها كتابه المبسوط الموسوم بمناهج الاحكام من اوله الطهارة والصلوة والزكوة في خمسين الف بيت و
المتاجر والصيد والذباحة والاطعمة والاشربة والقضاء والشهادات في خمسين الف بيت تقريبا ومنها كتاب جامع الشتات المشتمل على اكثر مسائل
الفقهيات في ثلث مجلدات من الطهارة الى الديات ومنها كتاب معين الخواص من اوله العبادات وهو من احسن المتون الفقهية ومنها رسالة من رسائل
وهي رسالة مبسوطة من الطهارة الى الصوم ومنها رسالة في المناسك ومنها رسالة في شرح رسالة [illegible] في بيان حل اشكال عبارة الروضة في
صلوة الجمعة ومنها رسالة في عموم الربوا بالنسبة الى جميع المعاوضات ومنها رسالة في الحيل المجوزة للربوا وله حواش كثيرة على كثير
من الكتب الفقهية والرسائل المصنفة في الفروع الدينية كالمجلد الثاني من الروضة والشرائع وغيرها من [illegible] التي هي
لصاحب المقابيس من هو المحقق العادم النظير والمدقق النحرير الشيخ اسد الله التستري والى غير ذلك من الرسائل الشريفة واما الكتب والرسائل
الاصولية فمنها القوانين المحكمة وهو كتاب بسيط بل بحر محيط وقد حل بانامل فكره الصائب عقد مشكلات كانت مغلقة من
انظار الاعالي وهتك بجودة ذهنه الثاقب الى دفع شبهات من زجر افكار ارباب المعالي ما لم يحل احد قبله عقود
معضلاتها مجملة ولا مفصلة ولم ينفتح مصراعا في هذا ابواب مغلقاتها فهي الى الان غير مفتوحة ففي كل لفظ منه
عقد من الدرر وفي كل سطر منه سطر من الغرر فهو كتاب ليس له نظير ولا ينبئك مثل خبير ومنها شرحه على
التهذيب وهو من مجلدات الاول الاصول الى اواخر الاوامر ومنها رسالة مفصلة في الصحيح و
الاعم ومنها رسالة في التسامح في ادلة السنن والكراهة ومنها رسالة في تقليد الميت ومنها
بعض الحواشي على الزبدة الى غير ذلك من الرسائل واما المتفرقات فمنها رسالة
في رد الصوفية والغلاة ومنها رسالة منظومة في علم المعاني والبيان
ومنها ديوان شعر بالعربية والفارسية ومنها رسالة بالعربية
في رد الصوفية ومنها رسالة فارسية في العقائد الدينية
وقد وجد بخطه اعلى الله مقامه ما يقرب من
انه كتب اكثر من [illegible] رسالة و
والحمد لله والصلوة على رسوله

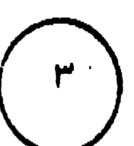
ولقد من الله علي بالتوفيق والتفويض والتصدي بالمباشرة والاتمام في طبع هذه النسخة الشريفة الانيقة في دار الخلافة طهران
اقل الحاج الشيخ احمد الشيرازي اصلح الله حاله ونور قلبه



بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الذي انقذنا من شفا جرف الهلكات بمتابعة امثل الاديان وارشدنا الى سبيل ارتقاء مدارج اعلى الغرفات
باقتفاء افضل الانس والجان واوضح محجتنا في ظلم الشبه والجهالة باضاءة مصابيح ايات القران وافصح حجتنا في مهاوي الشكوك
الفاسدة والاوهام الكاسدة ببيان اهل العصمة وتبيان مهابط التنزيل والفرقان صلى الله عليه وعليهم وعلى الاصحاب
المرضيين صلوة تبلغنا الى منتهى الرضوان وتسكننا منازل القدس وبحابح الجنان **وبعد** فهذا يا اخواني ما سمح
به قلم الاستعجال على صحائف المقال وارتسم بمياسم الفكر والخيال على وجوه وحوش الفرص في تقالب الاحوال فاني منذ تعارفي
مع الزمان فقد اخذني على طرف الخصام لددا وصيرني في بوادي العطلة والحيرة هائما اكمدا وصار على في هزيمة صفوف جيوش
اجتهادي مجاهدا اكيدا وكلما صافيته بوجه الاقبال فادبر عني بتخييب الامال ومهما وافيته بعرض المطالب في معرض النوال
فجبهني بالرد وناقضني ببلبال البال ومتى صافحني بوجه الالتفات فعضني بضرس النائبات وحينما ضيفني ببسط موائد العطيات اطعمني
بتشعبات الامراض وسقاني بمشارب الحسرات فرب جمعة تدهش منها مشاعر الخواطر ورب ليلة قذى بهمومها اناسي النواظر وكم
من ضنك في العيش وضيق في المعيشة وكم من بائقة لا ترضى بصحبتها العيشة ومع ذلك فقد كنت اختلس من اوقات غفلاته فرصا
مع ما كنت اتجرع من مشارب الاحزان غصصا وكنت شرعت في عنفوان الشباب في استنباط المسائل من ماخذها واخذت في تاليف كتاب
يحتوي على مهمات مطالبها وسميته كتاب مناهج الاحكام في مسائل الحرام والحلال وفصلت فيه ببيان الادلة والاقوال وذكر ما يتفرع
عليه الاحكام على التفصيل حسب ما اقتضاه الحال وما فوقني عن ذلك بوائق الزمان وعوائق الدهر الخوان فربما سولت لي الايام بمخائل
تبدل الحال باحسن من الحال وربما سوفتني النفس بتاميل حصول الفراغ والوقت الامن عن القلق والزلزال فاستصحبني تلك الشيمة الى حين
وقد جاوزت الان من الاربعين ولم يكتب منه بالظن والتخمين الا مثل العشر بالنسبة الى السنين على تفرق في الابواب حسبما ساعدني
الاسباب واتفق لي سهولة جمع المسائل في ذلك الباب في الشباب وادركني الشيب وتلى وجه المحبوب قد تلى شد الله فم الرقيب وطار غراب الامل
عن الهامة وعشش البوم وقد نعب في الايام بادراج رياح الخيبة وبقي منها الشوم وخفت عدم مساعدة العمر والاسباب لختم ذلك الكتاب
وسيما مع قصور همم اهل الزمان عن مراجعة مثله وعدم اقبالهم اليه بسبب الاطناب فاخذت في تاليف هذه العجالة كهيئة العلالة
واقتصرت فيه باقل ما يقتضيه الوقت ويساعدني الزمان **ثم** اعلم يا اخي اني لم اقصد من شكواي الا النصح لك في عدم
الاغترار واياك وان تسوف في طلب حصول الفراغ وتيسر القرار فان الراحة لم تخلق الا في الجنة والفراغ والاطمينان لم يوجدا في دار
البلاء والمحنة واغتنم نفسا بعد نفس وان كنت في غاية اضطراب وحزن سيما في مثل هذا الزمان الذي غلب عليه احزاب الشيطان
ورفع فيه اعلام الجهل والطغيان وولت عنه رايات العلم والعرفان واستمر بي تلك الشيمة والتعيين حتى كاد ان يكون ايام الحياة منتهية
هذا واني كالايس من اتمام ما انا فيه الا من روح الله فكيف اقول برجاء اتمام الكتاب الكبير بعد ذلك الا ان يشاء الله فشرعت فيه
بحول الله وقوته مستعينا في اتمامه بعونه ومنه وسميته كتاب **غنائم الايام** في مسائل الحلال والحرام **وجعلته**
على اقسام اربعة وفي كل قسم منها كتب **القسم الاول في العبادات** وهي ما يحتاج صحته الى النية والمكلف بها هو البالغ العاقل



والمندوب ليس بتكليف كما حقق في محله وعبادات الصبي المميز شرعية على الاقوى لان الامر بالامر امر عرفا والقرينة نافية للوجوب فيبقى الاستحباب والمروه الظاهر عليه تمحو ذلك لوخلا عليه عن الثواب **وحجة** القائل بكونها تمرينية كونه غير مكلف وخطاب الشرع انما يتعلق بالمكلفين وانه لو كان الامر امرا لكان قولك لاخر مر عبدك بالتجارة عدوانا **والجواب** عن الاول ان المندوب ليس بتكليف وتحمل مشقة التدامة على ترك الفعل للحرمان عن ثوابه ليس مشقة على المكلف به وهو المراد من لفظ التكليف وعن الثاني منع انحصار الحكم الشرعي فيه كما حقق في محله وعن الثالث بان القرينة قائمة على كونه للارشاد واما استحبابها من الولي فلا اشكال فيه والاخبار في مبدئه مختلفة محمولة على مراتب التاكيد **مسئلة** لا اشكال في اشتراط البلوغ والعقل في التكليف للاجماع والاخبار والاعتبار وانما الاشكال في حد البلوغ **وله** علامات **الاولى** خروج المني معتادا مطلقا للذكر والانثى بالاجماع والاخبار وقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح ولم يبلغوا الحلم ونحوهما ما ورد بذلك ولا يكفي الاستعداد **والثانية** انبات الشعر الخشن على العانة للاجماع والاخبار والحكم المعلق عليه في الاخبار فما ذهب اليه المشهور من كونه علامة لسبق البلوغ لان الاحكام متعلقة بالاحتلام فلو كان غيره ايضا بلوغا لم يختص الحكم بذلك فيه ما فيه وكما ان السن تحديد لذلك فكذلك الانبات مع انه منقوض بما لم يسبقه احد من العلامات جزما واما شعر الابط والفخذ وغيرهما فلم يعتبره الاصحاب وفي شعر اللحية قول بالبلوغ ويشعر به بعض الاخبار ولا يخلو من قوة **والثالثة** السن والاقوى اكمال خمس عشرة سنة للذكر وتسع للانثى للاصل والاخبار المعتبرة وقد ادعى الاجماع من كثر العرفاء في الاول وصرح بها في الثاني من ابن ادريس حيث شنع على القائل بكمال العشر بلوغا للانثى بخلاف الاجماع على التسع وقيل باكمال اربع عشرة في الذكر لرواية غير واضحة وقيل بالدخول فيه لاخبار معتبرة الاسناد معارضة باقوى منها **واما** الحيض والحمل فيثبت بهما البلوغ للاجماع والاخبار والمشهور المعروف من الاصحاب كونهما مع ذلك علامة لسبق البلوغ فان الحيض لا يكون الا باكمال التسع بالاجماع فامكان الحيض موجب للحكم بكونه حيضا كما سيجي والحكم بكونه حيضا دليل على سبق اكمال التسع لان الحيض لا يكون الا بعده كما انه لا يجوز الحكم بالحيض الا بعد العلم باكمال الحق يلزم الدور فالكلام فيما جهل السن وحكم بكون الدم حيضا مع امكانه واما الحمل فلانه مسبوق بالانزال ويرد على الاول انهما قد يتقارنان في الوجود وعلى الثاني مضافا الى ذلك ان الانزال الذي هو نفس البلوغ هو الخروج من الفرج لا النزول في الرحم ولا الاستعداد كما مر الا ان يقال بعدم امكان الحمل قبل اكمال التسع فهو ايضا مسبوق به فحينئذ يرد عليه امكان المقارنة في الوجود بالنسبة الى بلوغ التسع ويمكن الاعتذار بان السبق اعم من السبق بالعلية كحركة اليد والمفتاح فح يبقى النزاع بلا فائدة يعتد بها والفائدة التي ذكروها هي صحة العقد منها اذا وقعت متصلة بالحيض وانعقاد النطفة وقل ما يحصل العلم بذلك ولعل نظرهم الى ترجيح الظاهر على الاصل فهو وجيه **مسئلة** ان الاخبار الكثيرة المختلفة في وجوب الصلوة بالستة والثمانية والتسعة للذكر وبحصول خمسة اشبار وحصول البلوغ بالعشر اذا كان بصيرا محمولة في العبادات على التمرين ومراتبه وقد يعمل ببعضها في غير العبادات كالوصايا والحدود كما يجيء في ابوابها والظاهر انها من باب الوضع لان البلوغ والتكليف يختلف بحسب الموارد **واما** العبادات فالاقوال في ثبوت الاحكام فيها منحصر فيما ذكرنا **فلنشرع** في العبادات مقدما للاهم **كتاب الطهارة** وهو يستدعي رسم مقدمة وفصول **اما المقدمة** فالطهارة في اللغة النظافة والنزاهة وفي الاصطلاح اسم للوضوء والغسل والتيمم والاظهر انها حقيقة فيما يبيح الصلوة منها بل ما لا يجامع الحدث الاكبر على اشكال للتبادر وصحة السلب عن غيرها بل الظاهر كونها حقيقة شرعية نبوية للتابعية سيما في زمان الصادقين ومن بعدهما للاستقراء ونفي اسم الطهارة عن وضوء الحائض في بعض الاخبار والاظهر كونها حقيقة في ازالة الخبث ايضا فيكون مشتركا ثم على الاول الاظهر كونها مشككا لا مشتركا بين الثلثة ولا متواطيا ولا حقيقة في المائية مجازا في الترابية وكل منها ينقسم الى واجب وندب فالواجب من الوضوء ما كان لصلوة واجبة او طواف واجب او لمس كتابة القرآن ان وجب والغسل يجب لهذه ولدخول المسجدين والمكث في سائر المساجد ان وجبا ولقراءة العزائم كذلك واما التيمم فيجب لما يجب فيه الطهارتان وفي بعض مواضع اخر ياتي تفصيلها وقد يجب الثلثة بنذر وشبهه **الفصل الاول** في الوضوء **وفيه** مقاصد **المقصد الاول** في احكامه واقسامه وموجباته **وفيه** مباحث **البحث الاول** لا ريب في وجوب الوضوء للصلوة واشتراطها به ومعنى وجوب الشيء للغير تعلق طلب الشارع به حتما لاجل تحصيل ذلك الغير وجوازه وان الطلب قد يكون بالتصريح وقد يكون بالاشارة مثل مقدمة الواجب على ما حققناه في الاصول والظاهر توجه الذم الى ترك ذلك لاجل ترك

ايضاً ان تعلق به الخطاب صريحاً كما صرح به جماعة من المحققين وادعى عليه الاجماع بعضهم وهو صريح اكثر القائلين بوجوب المقدمة ايضاً
ومعنى الاشتراط هو توقف صحة الغير عليه وجوازه وقد يطلق عليه الوجوب مجازاً كما في الوضوء النافلة واما ما يتوهم من ان الوجوب للغير ان تاركهما
لا استلزامه ترك ذلك الغير فلا يفهم منه معنى الا الشرطية فان ترك الشرط يستلزم بطلان المشروط فلم يبق لفرق بينهما وجه وكلماتهم كالتي
ينادي بالفرق بينهما ومما يؤيد ذلك ما سنذكره في استحباب الوضوء للناقب للفريضة فلاحظ وتجويز قصد الفريضة في النية وعدم اشتراطها به عند
السيد وقد ان الظاهر انه لا ينكر الوجوب في النية فاما الدليل على وجوب الوضوء للصلوة فهو الاجماع بل الضرورة والاخبار الكثيرة المعتبرة وكذا
اشتراطها به اجماعي مدلول عليه بالاخبار مثل قوله في لا صلوة الا بطهور فان الظاهر ان معناه نفي الصحة وما في معناه اخبار كثيرة وبعد
ثبوت الاشتراط دليل لنا على الوجوب بناء على وجوب المقدمة ايضا واما الطواف فوجوبه له ايضا اجماعي كما نقله جماعة وقد دل عليه الاخبار
منها صحيحة محمد بن مسلم عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور فقال يتوضأ ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضأ وصلى
ركعتين وهي تدل على اشتراطه به ايضا كما يدل على عدم اشتراطه به كما يدل على عدم اشتراط النافلة به **واما** مس كتابة القرآن فوجوبه
من جهة حرمة المس على المحدث بالحدث الاصغر فلا يتم لوجوب الا بالوضوء **واما** حرمة المس فهو قول الاكثر وادعى الشيخ الاجماع **ويدل**
عليه الاية والاخبار مثل موثقة ابي بصير ومرسلة حريز وغيرهما والتاصحيحة علي بن جعفر القائلة بحرمة كتابة القرآن من دون وضوء فالظاهر انه لعدم
انفكاك الكتابة عن المس غالبا والا فلا قائل به وقيل بالعدم للاصل وعدم مفهوم ويمنع الصحيحة عن ذلك من التسليم والاصل لا يعارض
الدليل والثاني تم مع انه لا يستلزم المدعى في تعدم القول بالفصل وكذلك وجوب المنع على الولي واما القدح في دلالة الاية باحتمال ارادة اللوح
المحفوظ عن مس غير الملائكة المطهرين فهو خروج عن الظاهر لوجوه كثيرة مع ما نستظهر من الطبرسي الاجماع على رجوع الضمير الى القرآن **البحث الثاني**
لا وجوب للوضوء بنفسه الا من جهة نذر وشبهه كما سيأتي **وقيل** بوجوب الطهارة اجمع بنفسها عند حصول اسبابها وجوبا موسعا الا
الا بظن الموت والحق هو الاول فلا يتعلق غرض بوجوب الانضج شيء طائل وهذا المعنى لا يقتضي توقف الوجوب للغير على دخول وقت المشروط
كما ظن بل مع ظن ادراك الوقت صحيحا سالما يجب عليه الاتيان بمقدماته وجوبا موسعا ولو قبل الوقت الآن بقيد بدليل كما في خصوص الوضوء
والغسل للصلوة ولذلك تجوز الاغتسال في اول الليل من شهر رمضان بنية الوجوب لصوم الغد مع ظن السلامة وادراك الصوم كما سيجيء خلافا
للشهيد فظهر الثمرة بين القولين حينئذ فيما لو حصل ظن الموت قبل الوقت فلا يجب على المختار بخلاف القول الآخر واما تضيق وقته بتضيق المشروط فانما
هو من جهة الوجوب للغير على التحقيق وهو محل الوفاق فلا اختصاص له باحد القولين **واما** الثمرة في خصوص الوضوء والغسل فتحصل في عدم
جواز نية الوجوب قبل الوقت لخصوص الدليل على عدم الوجوب قبل الوقت بخلاف الآخر القول **لنا** على ما اخترناه الاصل والاجماع
نقله جماعة منهم العلامة والمحقق الثاني والشهيد الثاني والآية منطوقا لتبادر فرضية الشرط للجزاء في مثل هذه المادة المتكفلة لبيان
التعليقية الشرطية ومفهوما لحجية على المختار المحقق وصحيحة زرارة اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة وتوهم ارادة الجميع فلا يحصل
المفهوم الا عدم البعض وهو الصلوة بعيد عن السياق وعن المعنى الحقيقي للواو وهو مطلق الجمع لا الترتيب ولا المعية وفي الاخبار الواردة في علل
الوضوء وعيونها ايضا اشارات لطيفة الى ما ذكرنا ويؤيده كونه مما تعم فيه البلوى ويحتاج اليه الناس ولابد ان يكون الامر في مثله واضحا من ان
يحتاج الى البيان ومع ذلك صار مهجورا مثل هذا الهجر ولم يلتزم المؤمنون لفعلها عند حدوث الاحداث سيما الصلحاء ولم يعهد ذلك في
حق القائلين للوقت قبل الوجوب **واما** ما تعلق به الخصم من الاطلاقات والظواهر الكثيرة الدالة على وجوبه بحصول الاحداث **ففيه**
اولا ان القرينة قائمة على كونها معقولة على ما بعد دخول الوقت ووجوب المشروط بقرينة فهم الفقهاء وترك ظاهرها بحيث آل الامر الى ما ترى
وظهورها في بيان الناقض لا الموجب خصوصا مع نادى نظائرها من الواجبات الغيرية بمثلها كغسل الثياب والاواني **وثانيا** انها مقيدة
بما ذكرنا او يحمل اطلاقها على الاستحباب **الثالث** انما يجب الوضوء لما يجب له على غير المتطهر وان كان ظاهر الاية والاخبار الاطلاق او العموم
للاجماع وتقدم ثبوت تقييد اطلاقات الصلوة باشتراط الوضوء الا في غير المتطهر **مع** ان السيد ادعى اجماع المفسرين على ان المراد من الآية القيام
من النوم ووقع تعديل الموثق فكل هذا ضعيف للمتطهر الدخول في الصلوة فعلا كانت الطهارة او فرضا نافلة كانت او فريضة للاجماع نقله ابن ادريس
ونفي عنه الخلاف في التذكرة **ويظهر** دعواه من غير ايضا **ويدل** عليه ان الحدث شغل الذمة كالطهارة يوجب ارتفاعها
حصول الطهارة **اما** الاول فللاخبار المستفيضة المعتبرة الواردة في علل الوضوء ففي الصحيح ان المتركية الفوائد ونحو ذلك وغيرها الاخبار الواردة
في علة نجاسة البول والغائط وانها من اثر الشيطان حيث دخل في جوف آدم ثم خرج من دبره والاخبار المستفيضة الدالة على ان من يصلي فيه اوذى



فهو مبيح حينئذ وهو لم يرتفع فطهر مواضع وضوئه فهذه كلها اذا دلت على ان خروج الاحداث يوجب حالة رذيلة في البدن بسبب عن غضاضة نفسانية
تحصل للنفس يوجب عدم جواز الدخول في العبادة او عدم صحتها كما لها الا بازالتها ولا نعني بالحدث الا تلك الحالة **واما** الطهارة التي
هي ضدها فهي انما تحصل بسبب الوضوء وغيره واذا ارتفع تلك الحالة فلا يبقى المنع فالمستفاد من الاخبار ان الوضوء يرفع الحدث لا انه للدخول
في الصلوة بالغرض لا الحدث واما كون الحدث ذا مراتب يرتفع بعضها ببعض الوضوءات دون بعض او حصول احداث متعددة بالنسبة الى الشرعيات
يحتاج دفع كل منهما الى وضوء مما لا يتطرق اليه افهام اهل اللسان بل ولا افكار الفقهاء ولا ينصرف اليه اطلاقات الاخبار والمستفاد منها ان رفع الحدث
بالطهارات لا رفع مرتبة من مراتبه او شان من شئونه وشعبة من شعبه والمتبادر انهما حالتان بسيطتان لا تركب فيهما اصلا **ويدل** عليه
ايضا اطلاق صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور وفي معناها اخبار كثيرة وموثقة ابن بكير اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن
انك احدثت والاخبار المعتبرة الحاصرة للنواقض والاطلاقات الواردة بالمشروطات هذا كله اذا كان الوضوء رافعا للحدث فاما في مثل الوضوء التجديدي
والوضوء للنوم والوضوء للشك ونحو ذلك فان قلنا بان الوضوء للنوم انما هو لرفع الحدث وحصول الطهر لينام على هذه الحالة كما هو الاظهر فيصح الحكم
بالجواز واما وضوء التجديدي اذا ظهر كونه محدثا قبله فيشكل الامر فيه من جهة عدم قصد الرفع والاستباحة فيه ومن جهة اطلاق الطهور عليه في الاخبار
مثل قولهم ع الطهر على الطهر عشر حسنات ونحوه والظاهر كونه مجازا اذ البناء على الشباهة وكذلك الوضوء للشك واما على لزوم قصد الاباحة والرفع او احدهما
او الاكتفاء بقصد ما لا يجتمع مع الحدث تحقيقا كالامر الغايات فيدل عليهما بالالتزام فيقال انهما لا [illegible] **الاظهر** الا كفاية ما نحن فيه مما
يكون للمقصود رفع الحدث صريحا او التزاما كقصد الاستباحة فيما لا يباح الا برفع الحدث واما مع قصد رفع الحدث صريحا فلا اشكال وسيجيء الكلام
في شرائط المذكورات في اصل النية وبحثها **الرابع** لا يجب الوضوء اذا شك في حصول الناقض للطهارة السابقة بالاجماع والاخبار المعتبرة لدلالة
عمومها على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين وبخصوصها في الوضوء كما يجب فيما لو شك في حصول الطهارة عقيب الحدث بالاجماع والاخبار العامة المتقدمة
وكذلك يجب فيما لو تيقنهما وشك في المتأخر سواء علم حالة قبلهما ام لا فان الحالة السابقة قد انقطعت بما جزم انه حدث من الطهارة وان طهارة قد [illegible]
ثم لا يمكن استصحاب الطهارة الاخيرة لاحتمال تقدمها على الحدث ولا الحدث لاحتمال تأخر الطهارة عنه فيشتغل الذمة [illegible] الا دليل يقتضي وجوب
الوضوء **وقيل** ان علم بالحالة السابقة فيأخذ بضدها لانها ان كانت طهارة فضدها الذي هو الحدث جزما فيستصحب الحدث لانه يقيني فان كان
حدثا فضدها الطهارة فيستصحب لانها يقينية في الاولة والحدث مشكوك فيه في الثانية فلا مرجح لاستصحاب احدهما دون الاخر لتساوي احتمال تعاقب
الحدثين او الطهارتين مع عدم ارتفاع الحالة الاولى لا يستلزم ارتفاع مثلها في الاخرى **وقيل** يأخذ بمثل الحالة السابقة **وربما** توجه
ذلك بتعارض الحدث والطهارة فيتساقطان فيبقى الحالة الاولى سالمة وهو كما ترى واختار العلامة في بعض المسائل [illegible] في المسئلة المفروضة
اشتراط اتحادهما في العدد واعتبر في الحدث اللاحق ناقضيته وفي الطهارة الرافعية فيرتفع احتمال تعاقب الطهارتين والحدثين فالحدث الناقض رفع الطهارة
السابقة لو علم كونها طهارة فيكون الطهارة الاخيرة رافعة فهو متطهر والطهارة الرافعة ترفع الحدث السابق لو علم كونها حدثا فالحدث اللاحق ناقض
فهو محدث وهذه المسئلة خارجة عن صورة الشك الا في بادي النظر **ثم** هو مع احتمال الجهل بالحالة السابقة فرض نادر جدا الا في بادي النظر فانه لا
يعلم الطهارة يقينا او حدثا يقينا ورود احد المسائل الثلث فيجري فيها حكم احدهما فالحكم فعل الوضوء **واما** لو شك في فعل من افعال الوضوء فان كان
بالوضوء فيأتي به وبما بعده بلا خلاف للاصل ونقل الاجماع وصحيحة زرارة في خصوص وجوب اعادة المشكوك وتحقق الحلو وغيرها الدالة على وجوب
الترتيب واتباع بعض الوضوء بعضا في وجوب اعادة ما بعده وما يترائ من معارضتها لها من الاخبار فلا يقاوم ما ذكرنا لكونها معمولا [illegible]
الخلاف **والظاهر** ان التيمم ايضا حكمه حكمها لشمول سائر الافعال لظاهر الاجماع واستصحاب شغل الذمة وان خرج عن الوضوء ودخل في فعل آخر فلا يلتفت اجماعا
زرارة المتقدمة وموثقة ابن ابي يعفور وموثقة ابن بكير بل صحيحته **واما** قبل الدخول في فعل آخر مثل ان كان [illegible] في مقام الوضوء او على حالة التي كان
يتوضأ فيها فيستفاد من كلام بعضهم كظاهر بعض الاخبار الاتيان بها ايضا اذا لم يطل كثيرا او اكثر وعن ابن بكير المتقدمة تنفيه وساير الاخبار لا يشمل لان
المراد بالقيام من الوضوء الوارد في بعضها انما هو الفراغ وللتأمل في الشك في الرجل الذي هو وجدان نفسه [illegible] او غيره كالشك في الصلوة
بعد الفراغ من الصلوة واما لو تيقن بترك بعض الافعال فياتي به وبما بعده بالاجماع والاخبار الا ان يحصل الاخلال بالموالاة كما سيجيء واما ما في
زرارة من الاتيان بعد الفراغ والدخول في فعل التراخي في صورة الشك فمحمول على الاستحباب ولا يعتبر بالشك مع الكثرة كالصلوة للعلة المنصوصة
في صحيحة زرارة وابي بصير فان الشيطان خبيث معتاد لما عود **الخامس** الاحداث الموجبة للوضوء البول والغائط والريح الخارج عن المخرج المعتاد
الطبيعي بالاجماع والاخبار المستفيضة الصحاح **واما** الخارج عن غيره **ففيه** تفصيلات واقوال لا ترجع الى تحقيق **والمحقق** ان المستفاد

وفيه ان الطهارة [illegible]

في موجبات الوضوء



في عدم كفاية الغسل غير الجنابة عن الوضوء

الاخبار ليس الا المعهود المتعارف ولا دليل على حكم غيره الا الاجماع المنقول فيقتصر فيما يخص المخرج في غير الطبيعي خلقة او كان الطبيعي منسدا واما
في غيره فلا ينقض لا بالاجماع والاصول متعارضة وبراءة الذمة متيقنة لتكليف اليقيني بالصلوة لا يحصل الا بالوضوء ولا عبرة بالريح الخارج من الاحليل او
قبل المرأة والنوم الغالب على العقل بل على السمع وان كان اظهر لا زم لهما وكون الثاني امارة للاول للاجماع المستفيض في الجملة والاية سيما على
ما مر من التفسير والاخبار المعتبرة المستفيضة وقيما يسند الى الصدوق من الخلاف في النوم المجتمع والى والده في مطلقه لبعض الروايات الضعيفة المحمولة
على التقية وهو ضعيف كاصل الاسناد وهو ضم العين الى الاذن في الاحاديث كلام الفقهاء الناقضية النوم اليها اولا والا فهي لضعف من غير السمع ايضا وفي
الحاق كل مزيل للعقل بالنوم كالاغماء والجنون والسكر للاجماع نقله جمع من المسلمين في الاولين الشيخ وعن الاصحاب في الثالث صاحب المدارك ويظهر
من غيرهما ايضا والعلة المستفادة من الاخبار في النوم وهو ذهاب العقل وقد يستدل بصحيحة معمر بن خلاد وهو لا لنها مرتضى والاستحاضة القليلة
قال العلامة انه مذهب علمائنا ونقل عن ابي عقيل العدم وهو مخالف للاخبار المعتبرة وغير موافق لدليل وصحيحة عبد الله بن سنان الادلة على
مذهبه واما الكثيرة والمتوسطة فسيجيء في موجبات الغسل انهما ايضا توجبانه على الاظهر وسيجيء الكلام فيهما في خصوص الحالة التي توجبان
فيها الغسل بعينه هذا ايضا وذهب ابن الجنيد الى موجبية المذي الواقع عقيب الشهوة والقبلة بشهوة والقهقهة في الصلوة والحقنة ومس باطن الفرج
والصدوق في الاخير للاخبار معارضة باقوى منها سندا وكثرة وعملا واعتضادا واوجب محاملها التقية ولا يبعد الحمل على الاستحباب
السادس الاشهر ان الحيض والنفاس والاستحاضة الموجبة للغسل ومس الميت بعد البرد موجبة فلا يكتفي بالغسل في الدخول فيما يتوقف على
من دخوله فيحصل بها حالة توجب الوضوء ايضا سواء حصل حدث اصغر ايضا ام لا **وبعبارة** اخرى لا يجوز الدخول باغسالها هذه المذكورات
في الصلوة ونحوها الا مع الوضوء بل لا يجوز الدخول بغسل من الاغسال فيها من دون الوضوء الا غسل الجنابة فرضا كان او نفلا الا ان يكون متطهرا
فهو المشهور بين الاصحاب فيتعلل الصدوق في الامالي انه من دين الامامية وخالف فيه السيد وابن الجنيد وبعض المتاخرين **والاول** اقرب للادلة
الاستصحاب فاقتضى الابدان فترتب بالقيام من النوم ايضا لشمولها قولا مع عدم القول بالفصل والاخبار المتواترة الواردة في وجوب الوضوء للنائم
بعمومها واطلاقها على ما نحن فيه وصحيحة ابن ابي يعفور وحسنة عن حماد بن عثمان او غيره عن الصادق قال في كل غسل وضوء الا الجنابة ومرسلة كالمسند
الصحيح لوجوه ذكرت في محله مع انه في المختلف بدل الا او غيره وهو ظاهر في الوجوب مثل قولهم في خمس من الابل شاة ونحوه سيما مع ملاحظة فهم الجمهور
واستثناء غسل الميت ولو حمل على الاستحباب مع تبادر الغسل المكلفين من الرواية **وفي** العوالي كل الاغسال لا بد فيها من الوضوء الا الجنابة
والسند منجبر بالشهرة **ويدل** عليه صريح فقه الرضا ايضا ورواية علي بن يقطين **حجة** القول الاخر الاصل والاطلاقات الواردة في غسل
الحيض والاستحاضة من دون ذكر الوضوء فيما ورد من ان غسل الجنابة والحيض واحد وصحيحة محمد بن مسلم الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر
من الغسل وصحيحة حكم بن حكيم عن غسل الجنابة فقال افض على كفك اليمنى الى ان قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك
وقال واي وضوء انقى من الغسل وموثقة عمار ومرسلة حماد ومكاتبة محمد بن عبد الرحمن الهمداني والروايات الثلث اذ لا دلالة على ان الوضوء بعد الغسل
بدعة اما الاصل فلا يقاوم الدليل سيما في العبادات واما الاطلاقات فانها واردة في بيان اصل وجوب الغسل ووصفه لا جميع شرائطه وتوابعه وكان
المراد في التشبيه هو في اصل الغسل كما لا يخفى واما الصحيحة فمحمولة على غسل الجنابة بقرينة صحيحة حكم وان كان الجواب فيها ايضا عاما لان الظاهر ان المراد
بها الرد على العامة وادعاء اشعار العلة بالاطراد لمكان الفرق غريب لان علل الشرايع مختصة غالبا مع ان في الاخبار ما يدل على كون غسل الجنابة
اقوى من غيرها وصرح في فقه الرضا بانه يسقط الوضوء لانه اكبر الفرضين يسقط الاصغر بها اما السنة مثل سائر الاغسال فلا يسقط الفريضة واما
سائر الاخبار فلا يسقط الفريضة لضعيفة الاجابر لضعفها فيبقى موثقة عمار واطلاق الصحيحة في مقابل ما ذكرنا من الادلة ولا ريب في عدم مقاومتها
لموافقتها للكتاب وعمل الاصحاب فالمشهور التخيير بين تقديم الوضوء وتاخيره للاصل والاطلاقات وعن جماعة من القدماء وجوب تقديم الوضوء
لصحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة ولما تدل على ان الوضوء بعد الغسل بدعة وصريح فقه
الرضوي وغيره **والاقوى** الاول فيحمل على ان تاخيره بدعة على ارادة غسل الجنابة بما لاحظناه يبعد من التقية وصحيحة ابن ابي عمير على
الافضلية كما ذهب اليه الشيخ في المبسوط ولذلك لم يذكر الصحيحة في ادلة المختار وفي اثبات الحيثية لا يكفي وارادة الوجوب والندب من لفظ واحد
كما ترى مع ان هذا الاشكال يرد على صحيحة الاخرى بالنظر الى الشرطية المستفادة **والتحقيق** ان نحملهما على الوجوب الشرطي فيتم الوجوب
في الواجب ويصح حمل الغسل على الافضلية والمراد بالشرطية الشرطية للشرط لا للغسل فلا تاثير للتقديم في صحة الغسل وان كان يصح
بتاخيره على القول بوجوب التقديم **والسر** في ذلك على ما ادعيه ان المراد تبيين ان الاخبار بيان اسقاط الغسل للوضوء وعدمه فالحق القول الاول

لفيد ان الغسل يجزي عن الوضوء ولجزائه مقتضى الاخر فالقى بثبوت الاخر بسبب الخرفيجا الشارع ينبغي يحمل على ارادة عدم السقوط لا الوجوب يتضح بما ذكرنا ان الحيض والنفاس ومس الميت مثلا ليست موجبات للوضوء بل يظهر من الارشاد نفي هذه منها فليس المراد اثبات وجوب فليس المراد اثبات وجوب الوضوء فالمراد ان الغسل هل يسقط الوضوء الثابت بسبب اسباب الموجبة ام لا ولذلك ترى كلام كثير منهم خاليا عن ذكر المذكورات في موجبات الوضوء لا لعدم احد عند حدوث تلك الاحداث وجوبا ابتدائيا او نفيه بل المراد بيان بقاء التكليف الثابت بالوضوء وعدمه **وان كان** نامل في كلام من جعلها من الموجبات ليعرف انه مرادهم ايضا ذلك **ومما** يشهد بذلك تقييم لا سند لا البعد الاخبار في الاغسال المستحبة مع ان الموجب هنا منحصر في غير المذكورات كما لا يخفى **وبالجملة** لم يظهر من ادلة الشيئيات مع مقابلتها لادلة القول الاخر وجوب الوضوء لمس الميت مثلا اما الاستحاضة فالدليل على موجبيتها للوضوء ثابت من خارج كما سيجيء **واما** الحيض فلا يكاد يظهر انفكاكها من الاحداث الموجبة للوضوء وكذلك النفاس غالبا **فلعل** مسامحة كثير منهم في جعلها موجبا انما كانت بملاحظة اغلب الاحوال ويشهد بما ذكرنا كلام الشيخ في التهذيب حيث قال في الاستدلال على المشهور اوفق ما يدل على ذلك ان الوضوء بنفسه لا يجوز استباحة الصلوة من دونها الا بدليل شرعي وليس ههنا دليل شرعي في سقوط الطهارة بهذه الاغسال يقطع العذر ولا يلزمنا مثل ذلك في غسل الجنابة لانا ذلك لم نقله الا بدليل وهو اجماع العصابة والاخبار الدالة على ذلك **لا يقال** ان عموم الاية مع كون النفاس والحيض مثلا نقضا ورافعا وان لم يسلم كونهما موجبا يثبت وجوب الوضوء مطلقا **لانا** نقول مع التسليم عموم الاية بحيث يشمل ما نحن فيه يحتمل حدث اصغر قبل ما اتى ببعض الثالث والخامس في المناهج **وهذا كله** ما اخترناه وجوب الوضوء غير المذكورات بوجوب بشرط تقديم مشروطاته في الوجوب الشرعي واستحبابا ولا يجب تقديمه على الغسل ولا تاثير له في صحته ولا في رفع الحدث الاكبر وان كان الاحوط تقديمه على الغسل والاتيان به بعد حصول المذكورات وان لم يحصل شيء من اسباب الوضوء ايضا والاظهر لزوم ترك الوضوء مع غسل الجنابة وقيل باستحبابه لبعض الاخبار وهو محمول على التقية **السابع** المشهور ان السلس وهو من لا يتمكن من استمساك البول يتوضأ لكل صلوة كالمستحاضة وعن ط يجوز ان يصلي بوضوء واحد وكذا الصلاتين وبعد لكل صلوة غير ذلك بوضوء **حجة** المشهور عموم ما دل على الوضوء بعد الحدث خرج عنه حال الصلوة للضرورة وبقي الباقي وكل عموم اذا فهم فيما في منافي **واحتج** الشيخ بعدم الدليل على تجديد الوضوء وحمله على الاستحاضة قياس ولعله منع شمول العمومين لما نحن فيه فان المتبادر من الحدث هو الشايع وعموم اذا قمتم مخصوص بالمحدثين كما مر فيحتمل ان يكون مراده منع حدثية البول للسلس ومنع حدثية المقاطر منه بدون المسلم اذا لم يول منه ايضا وموثقة سماعة قال سئلته عن رجل اخذه تقطير في فرجه اما دم او غيره قال فليصنع خريطة وليتوضأ وليصل فيما ذلك البلاء به فلا يعيد الا من الحدث الذي يتوضأ منه وان كان المسؤول هو غير البول من الدم والقيح والصديد ونحو ذلك كما هو الظاهر فلا دلالة للرواية بل هي دليل على خلافه وان جعل المسؤول اعم بمعونة الاطلاق وترك الاستفصال فوجه دلالتها ان يجعل الحدث الذي يتوضأ منه كناية عن البول المتعارف وغيره من الاحداث المتعارفة لا البول الغير المتعارف فلا يجب الوضوء للمتقاطر ولا يبعد ان يكون ذلك هو مراد الشيخ ايضا لا حدثية مطلق البول للسلس لان جعل مطلق البول خارجا عن الحدث الذي يتوضأ منه بالنسبة الى السلس وارادة ذلك من اللفظ النادر ولو كان الراوي يعلم ذلك خلافا وبعد سؤال الدم وعلى هذا فيحصل قوة لقوله ان اراد ذلك **ويؤيده** ايضا حسنة منصور قال قلت لابي عبد الله الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه قال الله اولى بالعذر يجعل خريطة ولم يجعلها دليلا الا ان العذر لا يتم الا بلزوم الحرج ولا حرج فيما ذهب اليه المشهور فكان الكون على الطهارة في الصلوة ولجب في الدخول فيها معها ايضا ولجب لا يسقط احدهما بسقوط الاخر **حجة** العلامة صحيحة حريز عن الصادق انه قال اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين الصلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح وقد اورد عليها بان الحكمة في الجمع بين الصلوتين لعله تقليل النجاسة وشيء اخر لا الجمع بوضوء واحد وهو بعيد بل الظاهر منها ما بركة في المستحاضة وهو احوط من مذهب الشيخ كما ان المشهور احوط منهما ايضا مع ملاحظة ما سيجيء من وجوب الوضوء والبناء اذا حصل الحدث في اثناء الصلوة في البطن فالعمل على المشهور واما المبطون وهو الذي يعتريه غائط او ريح على وجه لا يمكنه دفعه فالذي صرح به الفاضلان وابن ادريس والشهيد انه يجدد الوضوء لكل صلوة والظاهر انه مذهب المشهور بملاحظة حكمهم بالوضوء والبناء في الاثناء كما سيجيء ولم يجعل فيهم العلامة هنا لكون النص مقصورا على السلس والدليل عليه ما تقدم ولم يظهر من المبسوط مخالفته هنا الحكم في السلس وان كان يظهر من التذكرة نسبته اليه **والاولى** ان صاحب السلس اذا كان له فترة معتادة تسع الطهارة والصلوة انتظرها وكذا وجوب المبادرة الى الصلوة بعد الوضوء

بل يظهر من الارشاد نفي هذه منها فليس المراد اثبات وجوب الوضوء

للشروط مع صحة الوضوء ... صلوة ... بين الظهرين بوضوء

قال اذا الرضيع

كما لو وقد ربما احتمل هذا مراعاة للادلة ثمّ انّ الشك في البطن اذا فجأه الحدث في الصلاة انه يتوضأ ويبني لصحيحة محمد بن مسلم عن ابي
ع انه قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقي وموثقته لابن بكير مثلها ويظهر من المنتهى الاستمرار على الصلاة كما في
السلس لانه لو انتقض الطهارة انتقض الصلاة وليس فليس وهو مبني على اشتراط صحة الصلاة على الطهارة المستمرة وانه لا يكفي مطلق وقوع الصلاة بالطهارة جميعها
على الطهارة وهذا وان كان مقتضى الادلة ولكن يخصصه الروايتان المعتبرتان وقال في المنتهى ان كان يتمكن من التحفظ بمقدار الطهارة والصلاة فيتوضأ
ويستأنف لانه متمكن من فعل الصلاة كاملة مع الطهارة المستمرة **ولعل** الشايع يكون في ذلك موافقا للمنتهى وانما الخلاف في غير ما له
فترة يمكن فيها التحفظ والاصل على الشايع يجب البناء لا الاستيناف والروايتان المتقدمتان ظاهرتان في غير ما له فترة وايضا الظاهر ان موضع الخلاف
ما اذا تمكن من الدخول فيها مع الطهارة وان لم يمكن ذلك فلا يجب الوضوء لما حدث في الاثناء وكذا لو تمكن من التلبس وتكرر الحدث فتكرر بحيث
يستلزم تجديد الوضوء العسر والحرج **واما** حكم السلس في الاثناء فيظهر من جماعة انه يتوضأ ويبني والظاهر ان مرادهم فيما لو كان له فترة يمكن فيها
التحفظ بمقدار الطهارة والصلاة كما صرح في الدروس وعن التذكرة انه يستمر عند عدم امكان التحفظ وسيظهر وجه الاستيناف عند الامكان وهذا
او فوقها تقدم من الاحكام والصب بالقواعد والادلة ولم نقف على ما دل على التوضي والبناء الا رواية ابي سعيد القماط المذكورة في التهذيب
في باب احكام السهو في الزيادات وهي غير واضحة السند والدلالة وعليك بالاحتياط في هذه المسائل فان اكثرها غير منقحة في كلامهم **الثامن**
يستحب الوضوء لنفسه كما اشرنا ولامور **منها** الصلاة المندوبة وشرط بلا ريبة وكلاهما اجماعي **ويدل** عليه الاخبار عموما مثل قوله عم
افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير والصلاة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ولا صلاة الا بطهور وغير ذلك وخصوصا في
مثل صلوة الحاجة وصلوة الاستخارة وغيرهما **ومنها** الطواف المندوب في سائر المناسك للاخبار وفي صحيحة معوية بن عمار اشارة الى ما ذكر و
سيجيء الخلاف في اشتراط صلوة الطواف به **ومنها** قراءة كتاب الله ومس جلده وهو المشهور وعلل بالروايات وبالتعظيم وفي عدة الداعي ما يدل
على استحبابه للقراءة ويرشد الى ما ذكرنا الحكم الاخيرين ما ورد في حرمة مسه وكراهة مس جلده بلا طهر مضافا الى استحبابهما في نفسهما ولو لم يكن الا
الشهرة لكفى بل واقل منها ايضا وكذا فيما سيجيء مما لم يظهر فيه نص بالخصوص للمسامحة في ادلة السنن كما هو مسلم عند الخاصة والعامة منصوص
عليها بالاخبار المعتبرة المستفيضة وقد حققنا الحال في كتاب مناهج الاحكام **ومنها** دخول المساجد للاخبار المستفيضة جدا **ومنها** الكون على
وهو المراد بالكون والتغاير بين استحباب اصل الوضوء والكون عليه واضح ويدل عليه يحب المتطهرين وما رواه في البحار عن نوادر الراوندي وغيرها
ابن الشيخ وفي غيرهما من الروايات ايضا اشارات **ومنها** التاهب لصلوة الفريضة قبل دخول وقتها لايقاعها في اول الوقت فلا يدخل فيما
لو اراد تسهيل الامر لنفسه بتاخيره حتى يدخل الوقت للبرد او الكسل او غير ذلك فيدخل فيما لو علم عدم تيسر الصلوة له اول الوقت لكن يريد بالتهيؤ
للشروع فيها اول زمان التيسر **والدليل** عليه بعد الشهرة ما رواه في الذكرى مرسلا ما وقر الصلوة من اخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها وفي
هذه الرواية وكلام الاصحاب ان هذا الوضوء هو وضوء الصلوة لانه يسقط عند ذلك بعينه كما ذكرنا في اول الباب الا ان وجوبه لا يثبت الا بعد دخول
الوقت مخصوص بالاية والرواية وان كان مقتضى الوجوب الغيري عدم التقييد اما شرطيته فلا اختصاص له بدخول الوقت فاذا ثبت الدليل على
استحباب التقديم فلا يلزم محذور **ويمكن** الاستدلال عليه بما دل على استحباب اتيان الصلوة في اول الوقت ايضا لان الاول الحقيقي من افراد
الاول العرفي فيشمله ولا يمكن الا بالاتيان قبل الوقت ايضا لان الاول الحقيقي من افراد الاول العرفي فيشمله مع ان عموم ما دل على حسن مسابقة الخيرات
والمسارعة الى المغفرة مع عدم ثبوت المنع من تقديم الشرط وشمول ادلة اثبات الشرط لحين المشروط يثبته ايضا **ومنها** طلب الحوائج
للشهرة ورواية عبد الله بن سنان **ومنها** زيارة قبور المؤمنين ذكره الشهيدان وغيرهما بالنص **ومنها** صلوة الجنازة وهو مشهور مدعى
عليه الاجماع عن التذكرة والمنتهى وكذا عدم الوجوب في الاخبار واما في نفي الوجوب فكثيرة بل فيها التصريح بجوازه للجنب والحائض
واما الاستحباب ففي رواية عبد الحميد بن سعد لا انه لا يعلم **ومنها** التجديد بالتجديد باجماع العلماء الا من شذ من العامة لاستفاضة
الاخبار من الطرفين وكيفيته على خلاف ما لك الصدوق في الفقيه الثالث والتشهد في اكثر الصلوة واحدة وتوقف فيه في المخ كالشهيد
فيما لو لم يصل بعد **والاقوى** الجواز مطلقا لاطلاق الاخبار لكن الذي يظهر من الادلة والاخبار والفتاوى اعتبار فصل معتد به بحيث
يحتمل فيه طرو حدث في الوضوء اليه يدل عليه التجديد عرفا واما استحباب الوضوء متكررا متعاقبا ولو عشر مرة بدون ذلك فهو اجنبي
الى المعهود من طريقة الشرع واهله وان احتمله بعض الاصحاب فكان نظره الى مثل قوله الطهر على الطهر عشر حسنات والوضوء على الوضوء نور
على نور وفي الدلالة تامل واما استحبابه على الغسل ايضا لعموم الخبر السابق وقوله الوضوء بعد الطهر عشر حسنات وكذا استحباب الغسل

في بيان حال المسلوس والمبطون

اى انه لم ينقل هو فقه الشك للصدوق في وجوب الاستيناف فان كان له فترة فلا يجعل الخلاف في ... له فترة قبل ان يتوضأ ... الاستيناف فيما لو كان له فترة ... الروايتين التين ... ظاهرتان ... غير ما له فترة ... فترة فلا ... منه

في بيان ما يستحب له الوضوء

قال سمعت ... ابا عبد الله عليه السلام يقول ... في بطنه ... في الصلوة المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة فاذا اصابه شيئا من ذلك ... يخرج لحاجته ... ثم يتوضأ ... الى مصلاه الذي كان يصلي فيه ... على صلوته ... لحاجته ... بكلام الحديث منه

التقييد

الصلوة ايضا مثل الطواف والقراءة وغيرها للعموم **ومنها** النوم للاخبار المستفيضة ويتأكد للجنب ففي الصحيح يكره ذلك حتى يتوضأ وفي رواية ان الصّم كان ينام على ذلك اذا اراد العود الى الجماع ويمكن ان يقال ان النوم على الجنابة لا يستلزم عدم التوضي لكن يلزم ترك الافضل اعني الغسل ويمكن اختصاص الافضلية بعدم بحال عدم ارادة العود **ومنها** جماع المحتلم وعلله الشهيد بالنص وفي نزهة الناظر اشارة الى وجود الرواية ويكفي الشهرة ايضا وللجماع بعد الجماع وان لم يذكره الاصحاب في الوضوءات المشهورة لصحيحة فلان بن محرز ورواها في كشف الغمة **ومنها** جماع الحامل كما في وصية النبي لعليّ ع **ومنها** وطي جارية بعد اخرى لرواية عثمن بن عيسى **ومنها** تغسيل الجنب للميت **ومنها** جماع غاسل الميت قبل الغسل ويدل عليهما رواية شهاب بن عبد ربه ومنها مريد ادخال الميت قبره ومنها تكفين الميت قبل الغسل لمن غسله ومنها وضوء الميت وسيجيء ومنها ذكر الحائض وقت صلوتها على المشهور لاخبار معتبرة ظاهرة في الاستحباب واوجبه علي بن بابويه لصحيحة زرارة وعليها ان يتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عز وجل والاقوى الاول لاقوى **ومنها** وضوء ما بعد الاستنجاء للمتوضي قبله ولو كان قد استنجى على الاشهر الاقوى في واوجبه الصدوق اذا كان من البول لرواية سليمان بن خالد وغيرها وهي معارضة باخبار كثيرة صحيحة وغيرها فحمل على الاستحباب **ومنها** الرعاف والقيء والتخليل المخرج للدم اذا كرهها الطبع والخارج من الذكر بعد الاستبراء من المذي والوذي والودي والزيادة على اربعة ابيات شعر باطل والقهقهة في الصلوة عمدا والتقبيل بشهوة ومس الفرج ومصافحة المجوس كما ورد في الروايات لكن يظهر من الاخبار في بعضها انه مذهب عثمن بن سعيد لعنه الله وفي بعضها انه من باب التقية **مع** لا يبعد القول بالاستحباب في المذي اذا كان من شهوة يكفي في الباقي **ومنها** الوضوء عند الدخول بالزوجة ليلة زفافها ولم نقف على نص فيه وصحيحة ابي بصير ظاهرها استحباب الوضوء لصلوة الزفاف ويكفي الشهرة بل الاقل وفي نزهة الناظر الوضوء اذا قدم من سفره قبل الدخول على اهله لما رواه الصدوق في المقنع **ومنها** كتابة القرآن وقد مر الاشارة الى دليله **ومنها** وضوء الحاكم اذا جلس للقضاء كما سيجيء **وقد** ذكروا اكثر من ذلك ايضا **وبعد** ما عرفت المسامحة في ادلة السنن فيكفي فتوى الفقيه في ذلك والله الموفق

المقصد الثاني في احكام التخلي وادابه **وفيه** مباحث **الاول**

يجب ان يجلس بحيث لا يرى عورته من يحرم النظر اليها كما يجب اصل الستر عنه مطلقا للاجماع والاخبار الدالة على وجوب الازار على من دخل الحمام والمفسرة لاية ويحفظوا فروجهم بتلك الحافظة معنا فيه والدالة على حرمة النظر لعورة المؤمن الدالة على ما نحن فيه من جهة كونه اعانة على الحرام وما ورد فيها من ان المراد ان يراه وعيبه في كشف فناحش فلا ينافي ما ذكرنا مستثنا ما ورد فيه تركه لزعم الازار ومعللا بان عورة المؤمن على المؤمن حرام **والعورة** هو القبل والدبر والانثيان على الاشهر الاظهر اقتصارا على موضع الوفاق والاصل عدم الزائد و النصوص ايضا دالة عليه منها ان العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة **وقيل** من السرة الى الركبة لرواية بشير النبال وهي ضعيفة محمولة على الاستحباب **وقيل** الى نصف الساق ولا يعرف دليله **والمشهور** حرمة استقبال القبلة واستدبارها بالبدن فلا يجدي انحراف العورة عن القبلة في نحو ذلك كما ظن لان الاول هو الظاهر من الاخبار والحكم مطرد حال الاستنجاء لعموم الاخبار وخصوص رواية عمار عن الصّم قال الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال كما يقعد للغائط وتستفاد منها مساواته في سائر الاحكام ايضا **والدليل** على اصل الحكم الاخبار المستفيضة وضعفها منجبر بالشهرة مع ان في سندها ابن ابي عمير كما نصحهم لانه لا يروي الا عن ثقة واجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر احتمال كون الارسال عن المروي عنه ولا يضر اشتمال كون الارسال بعضها على ذكر المستدبر ايضا لان الاصل انما خرج عنه بالدليل وقيل بتخصيص التحريم بالصحارى **وقيل** باستحباب تركه في الصحارى فقط ولا دليل لهما يعتد به وذهب بعض متأخري المتأخرين الى الكراهة مطلقا لضعف اخبار المنع **وقد** عرفت وفي بعضها الامر بالتشريق والتغريب في لسان الاتحاد او للاستحباب **الثاني** يجب غسل مخرج البول بالماء بالاجماع والصحاح المستفيضة الدالة على وجوب غسل الذكر الظاهر في الماء بعد عدم اجزاء غير الماء **وذهب** الفاضلان الى لزوم استعمال الحجر ونحوه لو لم يتمكن من استعمال الماء لان المكلف به هو ازالة العين والاثر فاذا تعذر ازالتهما لم يسقط ازالة العين **وفيه** منع لان التكليف انما هو بالماء واجزاء مثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور والاستصحاب في الاجزاء العقلية غير واضح المأخذ **والاظهر** الاكتفاء بما يصدق عليه الغسل مع ازالة العين وفاقا لجماعة من اصحابنا لاطلاق الصحاح المستفيضة وغيرها حيث امر فيها بالغسل والصب **والاشهر** على ان اقل ما يجزي هو مثلا ما على الحشفة لرواية نشيط بن صالح عن الصّم قال سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على

بل الحطالد انيقم

في باب احكام التخلي

في باب غسل مخرج البول

والمتنجس

الحشفة من البلل ويمكن تنزيله على الخفاقات مثل البلل اقل ما يمكن استيلائه على المخرج ولا يمكن بدونه نفادة مع ان اشتراط ذي
ايضا انه يجزي من البول ان يغسله مثليه ثم انهم اختلفوا في تفسير المثلين فقيل المراد مثلا البلل الكائن مع الحشفة ورد عليه انه كما
ان البلل لا يصدق معه الغسل المعتبر المدلول عليه بالصحاح لعدم حصول الاستيلاء مع منع الدلالة على التعدد وقيل مثلا
القطرة المتخلفة على الحشفة بعد خروج البول مع اعتبار التعدد وفيه مع مخالفته لظاهر الرواية ومنع دلالته على التعدد انه لا يلائم
الاطلاقات فيكفي الاقل الا ان يتم بالاجماع استنادها بالشهرة مع انه في نفسه لا يخلو عن قوة وقيل ان المراد الغسلة الواحدة لاشتراط
الغلبة في المطهر وهو لا يحصل بالمثل ولعل الباعث لهم على حمل الرواية على التعدد هو ما ورد في اعتبار الغسلتين في البول اذا اصاب الجسد
كما ورد في حسنة ابي العلاء بل صحيحته وحسنة ابي اسحق النحوي وغيرهما وعمل عليها الاصحاب في نسبه في المعتبر الى علمائنا والاضافة
ان ظاهرها غير صورة الاستنجاء ولا مانع من الفرق بين الاستنجاء وغيره وفي المختلف ايضا ان التعدد نسبه الى علمائنا في غير الاستنجاء لانه لم يذكره
ذلك في مبحث الاستنجاء وذكره في تطهير البول عن الثوب والبدن ولكن الاحتياط في المرتين والافضل الثلث لصحيح زرارة واما الدلك
فالظاهر عدم الوجوب للاصل والاطلاقات في رواية (وقال الكاشاني) انه ليس بواجب يحتاج ان يدلك انثييه نعم اذا احتمل واختلط به مذي او ودي
فالظاهر عدم الاكتفاء مطلقا لا بدا اما من الدلك او تكاثر الماء وتوارده حتى يحصل العلم بالزوال واما مخرج الغائط فيتخير فيه بين الماء
واستعمال جسم طاهر مزيل للعين اذا لم يتعد المخرج اما كفاية ذلك فاجماعي مدلول عليه بالاخبار المعتبرة المستفيضة منها صحاح زرارة
الاربعة ورواية بريد بن معوية واما موثقة عمار ورواية عيسى بن عبد الله وما في معناهما الدالة على عدم كفاية الاحجار فمحمولة على الاحجار
لعدم المقاومة وفي كفاية مطلق الانقاء ولو بدون ثلث مسحات او ان نقي بدونه قولان كاشتراط تعدد الالة في المسحات الثلث والاقوى
فيهما العدم فيكفي مسحة واحدة اذا انقى والجهات الثلث لجسم واحد لنا حسنة ابن المغيرة عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له للاستنجاء حد قال
لا حتى ينقى ماثمة وموثقة يونس بن يعقوب قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ولهم الاخبار المتضمنة لذكر ثلثة احجار والامتساح
وبعض الاخبار العامية الدالة على عدم كفاية اقل منها ودلالة الاخبار على الوجوب ممنوعة فان في بعضها جرت السنة بذلك وفي بعضها
نقل فعل الامام ولا يدل احدها على الوجوب مع ان مثل هذا اللفظ كثيرا ما يستعمل ويراد منه انه لا يفعل الا الى كما في ضربه ثلثة سواط
فالمراد ثلث مسحات بالحجر كما صرح به في الرواية النبوية اذا جلس احدكم فليمسح ثلث مسحات مع ان العدد وارد مورد الغالب فلا حجة فيه و
الاستصحاب لا يعارض الدليل وبالجملة اعتبار العدد ضعيف مع عدم الانفصال والا فيلزم ان لا يجوز التطهير بحجر فيه طولها عشرون ذراعا
وجاز بثلث قطعات صغار وهو كما ترى والاشهر الاظهر المدعى عليه الاجماع من العلامة والشيخ كفاية مطلق الجسم لاطلاق الحسنة والموثقة
وصحيحة زرارة الدالتين على جواز الخزف والمدر والكرسف وقيل بلزوم الحجر لظاهر الروايات وهو مدفوع بمنع الدلالة على الاستيعاب
اولا وبالحمل على الغالب ثانيا وبتلك الاخبار ثالثا ووجوب ازالة العين اجماعي ومنها الرطوبة ولا يجب ازالة الاثر لعدم انفكاكه عن ذلك
فيلزم عدم جواز الاستنجاء بغير الماء وهو خلاف الاجماع والمراد به هو اللزوجة المتخلفة في الموضع لا الريح واللون فلا يضر بقاؤهما لصريح الحسنة
المتقدمة في الاولى ولاطلاق الموثقة وغيرها فيها وفي اللون وكذا الكلام في الغسل والتشكيك بتغير الماء بالريح يدفعه احتمال كون الريح
من المحل وان كان حصل من تلك النجاسة لا من النجاسة وكذا التشكيك بعدم جواز انفصال الاعراض مع سلامته لا يليق بالفقه واهل لبنا
على منفاهم العامة ولا يجب احاطة الموضع بكل حجر فيكفي التوزيع للاطلاق خلافا للشرايع واما طهارة الجسم فادعى عليه الاجماع في
المنتهى واما اذا تعدى المخرج على خلاف المعتاد فلا يجزي الا الماء اجماعا نقله الفاضلان ولعل مستنده الاستنجاء في بعض الاخبار الا ان هذا
التقييد الا في بعض الاخبار العامية وفي وجوب غسل الجميع وما تعدى من المخرج اشكال والاكتفاء بالمتعدي قوي لو لم يثبت الاجماع
قالوا ويجب ازالة العين والاثر ولعل نظرهم الى ان النقاء والاذهاب الواردين في الاخبار لا يحصل الا بذلك وح يجب القول بالعفو
التخصيص في الاستنجاء ويتم الكلام مع الشك في النقاء بدون زوال الاثر ايضا ولا يجب تغيبة الباطن ولا ادخال الانملة للاصل
والاجماع والاخبار ويحرم الاستنجاء بالعظم والروث والمطعوم وكل محترم على المعروف من مذهب الاصحاب المدعى على الاولين
الاجماع من المعتبر وعلى الثلثة من ظاهر المنتهى وفي بعض الاخبار تعليل المنع في الاولين بانهما طعام الجن وكذلك ما شرطوا على رسول
الله صلى الله عليه وآله واما الاخير مثل ورق المصحف والادعية والتربة الحسينية ونحوها فلا ريب في حرمتها بل قد يؤول الى الكفر ثم هل يطهر المحل
ام لا فيه قولان اقربهما نعم للعمومات ولعدم دلالة النهي على الفساد واستدل المانع بوجوه ضعيفة منها خبر عامي ضعيف الثالث

في الغائط وكيفية الاستنجاء

هو ثعلبة بن ميمون ولذلك ... سنة ... منه

نقل حسن بن علي بن فضال وسنده الحسين ومن بعده صفوان وابن ابي عمير وهو ايضا ومعه الموثق كالصحيح منه

هذه اللزوجة يمكن ان يكون اجزاء صغار الطفيفة لا ينفصل الجلد فتخلصت في مسامه ويمكن ان يكون تأثيرا في الجلدة وانفعالا حصل من فعل النجاسة يؤثر في الجلد بجعل الخير النجاسة منه



في بيان مستحبات التخلي

يستحب ستر البدن ولو بالتباعد للتأسي بالنبي صلى الله عليه وآله بل يمكن القول باستحباب نفس التباعد لقول الصادق عليه السلام لابنه اذا اردت قضاء حاجتك فابعد
المذهب في الارض حكى عند الصادق عليه السلام ويمكن حمله على الصحراء كما هو ظاهر الخبر وتهيئة الاحجار للخبر ولما في جمعها بعد الحدث من خوف نشر النجاسة
وتغطية الرأس ونقل عليه الاجماع وفي المقنعة ان تغطية الرأس المنكشف من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفي الفقيه انه للاقرار بانه غير مبرئ نفسه من
العيوب وكانه اشارة الى ما قاله لابي ذر واستحى من الله فاني والذي نفسي بيده لاظل حين اذهب الى الغائط متقنعا بثوبي استحياء من الملكين
الذين معي وكذا التقنع مستحب آخر كما في رواية اخرى ولا منافاة وربما علل بعدم وصول الرائحة الخبيثة الى الدماغ وتقديم الرجل اليسرى
عند الدخول عكس الخروج عكس المكان الشريف ويكفي الشهرة في ذلك مع ان الاستقراء يورث الظن القوي بل القطع باحترام اليمين سيما
في اليد بخلاف اليسار والتسمية للخبر والدعاء بالمأثور عند الدخول والكشف والقعود والحدث والنظر اليه والفراغ والخروج وان يمسح
بطنه عند الخروج داعيا بالمأثور وان يقدم الاستنجاء من الغائط للتنظيف ولموثقة عمار واختيار الماء حيث يجزي الاستنجاء وللاخبار وان في
منها التصحيح بل الصحاح والجمع افضل للخبر واطلاقه ككلام الاصحاب يشمل ما لو كان فرضه الماء فقط ايضا مع انه ابلغ في التنظيف وتقديم الحجر
لذلك وللتصريح به في الخبر قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء **ويستحب** ايثار الاحجار للخبر **ويستحب**
الاستبراء على المشهور للاخبار المعتبرة خلافا للاستبصار فاوجبه وهو ضعيف للاصل وعدم وضوح دلالة الاخبار على الوجوب وصحيحة جميل عن
الصادق عليه السلام اذا انقطعت درة البول فصب الماء وموثقة روح بن عبد الرحيم ورواية داود الصيرفي عن الهادي عليه السلام قال وايبس عيرة وبول و
بيننا ولكونه صغيرا ويصب الماء عليه من ساعته وفائدته عدم انتقاض الوضوء والتنجيس بالبلل المشتبه واختلف كلامهم في كيفيته كما
الاخبار وسيجيء تمام الكلام **الرابع** يكره الجلوس مستقبلا للريح ومستدبرا لها ولا وجه لتخصيص بعض الاصحاب ذلك بالبول مع ورود
الرواية مطلقة واستنباط العلة غير واضح وفي الخصال عن علي عليه السلام واذا بال احدكم فلا يطمحن ببوله ولا يستقبل الريح وهو لا يقتضي
الاختصاص ايضا ومستقبلا بفرجه للنيرين فرضهما الا جنبهما الخشنة الكاهلي وغيرها بل الاولى عدم الاستقبال بمطلق الفرج بل الغائط
ايضا حملا للبول في الروايات على الاعم لشيوع استعماله في ذلك المساس هجا نا للدنائة مع ان الغالب في الظهور بحرم النيرين هو مخرج البول كما
لا يخفى لعدم اعتبار البدن هنا في الاستقبال والاستدبار مع انه قال في الفقيه وفي خبر اخر لا تستقبل الهلال ولا تستدبره ولم نقف على من
صرح بكراهة الاستدبار هنا مع دلالة الرواية عليه بل على اعتبار البدن ايضا والبول في الصلبة للتوقي وللاخبار المعللة بعضها بذلك ايضا
وفي الماء سيما الراكد منه فان للماء اهلا كما في الخبر والاخبار النافية للباس في الجاري محمولة على تخفيف الكراهة لرواية سمع المصرحة بالنفي
الا الضرورة وبعضهم عمم الحكم في الغائط للاولوية وفي الطرق النافذة وهي اعم من الشوارع لرواية عاصم بن حميد وموارد المياه كشطوط الانهار
الانهار المذكورة في الرواية ورؤس الابار المذكورة في رواية السكوني ويدخل سائر افرادها في اللعن ايضا فانه مكروه بعمومه وان فسر في رواية
عاصم بابواب الدور وفان الظاهر انه من باب التمثيل وافنية المساجد لمرفوعة علي بن ابراهيم ومنازل النزال لتلك الرواية وتحت الشجرة المثمرة للاخبار
الكثيرة المطلق بعضها والمصرح بعضها بما فيها ثمرتها والمعلل بعضها بمكان الملئكة الموكلين بها ولذلك يكون الشجرة والنخل فناء اذا كان فيه
حمل لان الملئكة تحضره وفي بعضها مساقط الثمار والمشيرة بان ذلك لاجل الاثمار **والحق** الكراهة مطلقا لعدم المنافاة وتاكيدها فيما
وجد شيئها وذلك الاطلاق لا ينافي ما اخترناه في الاصول من اشتراط التلبس بالمبدأ في صدق المشتق لان المبدأ هنا ليس نفس التمرية
الاثمار وهو قد يراد منه الملكة تشبيه الملكة الانسانية وقد يراد به الحال والاظهر الاول واما التمر بمعنى ذا ثمر كاغذ البعير فهو خلاف
المتبادر من مطلق اللفظ وقد يجعل الاخبار المفصلة قرينة لارادة التقييد من المطلق منها ولا حاجة اليه وفي الحجر لرواية غاية وعلى القبور
بين القبور وللاخبار وقائما للاخبار معللا بمخافة تخبيل الشيطان ومطمحا ببوله الى الهواء وافضائه توقيا عن الرد وللرواية المتقدمة عن الخصال
وفي روايات اخر كراهة تطميح البول من السطح في الهواء والجمع بينها وبين ظاهر اهل اللغة ان يرفع بوله ويهوي به من السطح والاولى في ما دل على
ارتياد الموضع المناسب والمكان المرتفع الا ان يخصص الاول بما يحصل معه الامن من التلوث وطول الجلوس للاخبار معللا بايراث الباسور
والسواك للاخبار للخبر معللا بايراث البخر والكلام الا بذكر الله واية الكرسي وحكاية الاذان كل ذلك للروايات والاكل والشرب والاستنجاء
باليمين لانه من الجفاء كما في الاخبار الا اذا اعتل اليسار كما في الخبر وقال في الفقيه وقال ابو جعفر عليه السلام اذا بال الرجل فلا يمس ذكره بيمينه ومنه
يظهر كراهة الاستبراء باليمين ايضا والاستنجاء باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله وفي دخول الخلاء وهو عليه لموثقة عمار والحق الاصحاب الاسماء
الانبياء والائمة وفاطمة عليهم السلام ولا باس به وذلك اذا قصد بها هؤلاء فلا عبرة بالاشتراك هذا اذا لم يعلم وصول النجاسة والا حرم وقد يكفي

مقتضاه

في بيان مكروهات التخلي

في بيان كيفية الوضوء

اذا استهان بذلك وفي بعض الروايات الكراهة اذا كان فضة تجرية مرد وعمل بها بعض الاصحاب **المقصد الثالث** في كيفية الوضوء وفيه مباحث **الاول** اجمع اصحابنا على ان الوضوء غسلتان ومسحتان غسل الوجه واليدين الى المرفقين ومسح الراس والرجلين الى الكعبين **اما** الوجه فحده طولا من قصاص الشعر الى طرف الذقن وعرضا ما اشتملت عليه الابهام والوسطى بلا خلاف بين اصحابنا وادعى الاجماع على ذلك بعضهم صريحا وجماعة منهم ظاهرا **ويدل** عليه صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضا الذي قال الله عز وجل فقال الوجه الذي امر الله تع عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقلت له الصدغ من الوجه فقال لا الحديث ولا نعرف خلافا في عدم وجوب غسل الصدغ الا عن ظ الراوندي وذلك اما من جهة هذه الرواية بتخصيص بعض اجزائها ببعض او لانه خارج عن التحديد غالبا هذا اذا اردنا من الصدغ مجموعه او المراد ما لم يبلغه الاصبعان من جملته وان وجب جزءه الذي تشمله وهذا ايضا في بيان مذهب الاصحاب مبني على ما فهمه المحقق البهائي من كلامهم وتبعه المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس غفلة عن حقيقة الحال وزعما ان مرادهم من الصدغ هو ما بين اخر العين والاذن ولذلك اورد المحقق البهائي عليهم بان تحديدهم المذكور ينزلهم التصحيح عليه يوجب دخول ما هو خارج عن الحد وهو الصدغ نظرا الى فتويهم في عدم وجوب غسله ودلالة الصحيحة عليه **وانت** خبير بان وجوب غسل ما يشمله الاصبعان اجماعي مقطوع به في كلامهم ولم نقف على احد منهم صرح بعدم وجوب غسل ما يشمله الاصبعان من الصدغ بهذا المعنى بل انما حكموا بعدم وجوب ما زاد على التحديد المذكور منه او ارادوا من الصدغ معنى اخر مذكورا في كتب اللغة قال في الصحاح الصدغ ما بين العين والاذن ويسمى ايضا الشعر المتدلي عليه صدغا يقال صدغ معقرب قال الشاعر عاضها الله غلاما بعدما شابت الاصداغ والضرس نقد انتهى ومراد اصحابنا في نفي وجوب غسله هو بهذا المعنى فلاحظ كلماتهم مصرحة بذلك فالمراد منه هو الشعر المتدلي من فوق الاذن المتصل بالعذار وهو المحاذي للاذن بينه وبين الاذن بياض وينتهي الى العارض ولا ريب انه ممتد مع العذار بامتداد واحد ولا يبلغه الاصبعان قطعا الا في فرد نادر ان وجد فلاحظ المنتهى والذكرى وشرح القواعد والمدارك وسائر الكتب تجد ما ذكرنا **فان** شئت ذكرت لك بعضها قال في المنتهى تحديد الوجه مذهب اهل البيت ع انه من قصاص الشعر الى الذقن طولا وما دارت عليه الابهام والوسطى عرضا الى ان قال وقال بعض الحنابلة الصدغان من الوجه الى ان قال لا يجب غسل ما خرج عما حددناه ولا يستحب كالعذار الى ان قال ولا الصدغ وهو الشعر الذي بعد انتهاء العذار المحاذي لراس الاذن وينزل عن راسها قليلا **ثم** انهم رحمهم الله نزلوا الصدغ المذكور في الصحيحة ايضا على ذلك وهو الظ منها لان السؤال مثل زرارة فانه لا معنى للسؤال عما نص عليه الامام ع بوجوبه في ضمن قوله ما دارت عليه الوسطى والابهام لانه شامل لشيء من الصدغ بالمعنى الاول بل اغلبه فلا وجه لاعادة السؤال **ومما** يوضح هذا المطلب قول الشهيد في الذكرى والصدغ ما حاذى العذار فوقه وقد تضمنت الرواية المشهورة سقوط غسله وفيها ايماء الى سقوط غسل ما عدا الابهام والوسطى لا يصلان اليه غالبا انتهى **وبالجملة** فالذي يظهر لي انه لا خلاف بين الاصحاب في وجوب غسل ما يشمله الاصبعان من الصدغ بالمعنى الاول وان الظ من الراوندي الخلاف في المعنى الثاني كما يظهر من الذكرى فانه قال بعد ما نقلنا عن ظ الراوندي في الاحكام غسل الصدغين والرواية تنفيه **واختلف** كلامهم في العذار فظ جماعة منهم دخوله وظ الفاضلين الاجماع على العدم **ولعل** النزاع يؤول الى شمول التحديد وعدمه والا فلا نزاع فما يبلغه الاصبعان يجب غسله وان كان بعضا منه **واما** العارضان فلم يختلف كلامهم فيه ايضا لما ذكرنا فالثاني انما يبقى وجوب ما لا يصل اليه الاصبعان منه **واما** النزعتان فلا يجب غسلهما لان المتبادر من قصاص الشعر الناصية مع انهما خارجتان عن سطح الوجه اخلت في التدوير وكذا اختلف كلامهم في مواضع التحذيف **ولعل** محل المنع هو احتمال كون شعره شعر الراس والا فهو مما يبلغه الاصبعان فيجب غسله والاحوط الغسل في الجميع والعبرة في ذلك بمستوي الخلقة فالانزع والاغم وقصير الاصابع وطويلها يغسلون ما يغسله المستوي **ثم** ان شيخنا البهائي حمل صحيحة زرارة على معنى اخر اوجب نقض الوجه عما ذكره الاصحاب بكثير وهو ان يجعل احاطة الاصبعين حدا لكل من الطول والعرض بمعنى ان الخط المتوهم من قصاص الشعر الى طرف الذقن وهو الذي يشتمل عليه الاصبعان غالبا اذا ثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الذي يجب غسله وهو خلاف الظ من الرواية والاجنبي بالنسبة الى كلمات الشيء **مع** ان الظ منه ايضا انه يدخل في الحد شيء من الصدغ وهو خلاف صريح الصحيحة على ما فهمه في ذكر الابهام والوسطى والاصبعان في الرواية وارادتهما بعينهما في الجملة مما يناسب المقام لكونهما الة الغسل ومعيا التحديد واما على ما فهمه الشيخ فيفوت ذلك لان المراد هو مقدار ما بين طرفيهما وكذا يخ الحديث عن افادة الاشارة بوجه ما الى الابتداء بالاعلى بخلاف ما فهمه الجمهور والاكثر وجوب البداءة من الاعلى

في بيان حد الوجه

في بيان معنى الصدغ والعذار

خلافاً للسيد وابن ادريس **لنا** صحيحة زرارة على ما في التهذيب في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله عن الباقر عليه السلام فدعا بقدح من ماء فادخل يده اليمنى واخذ كفاً من ماء فاسدله على وجهه من اعلى الوجه ثم مسح وجهه من الجانبين جميعاً ثم اعاد يده اليسرى في الاناء فاسدلها على يده اليمنى ثم مسح جوانبها ثم اعاد اليد اليمنى في الاناء فصبها على اليسرى ثم صنع بها كما صنع باليمنى ثم مسح بما بقي في يده رأسه ورجليه لم يعدهما في الاناء وصحيحة الاخرى في الكافي عنه عليه السلام ثم غرف فملاها ماء فوضعها على جبينه الحديث ورواها الفقيه مرسلا او موضع جبينه جبهته وسائر الروايات البيانية الظاهرة في ذلك وفي الفقيه بعد هذه الرواية ورواية اخرى بعدها قال وقال الصادق عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به **وربما** يستشكل بمنع الدلالة لان البيان انما يجب متابعته اذا كان المجمل ولا اجمال في الغسل مع احتمال كون فعله موافقاً للغالب فلعل ذلك لاجل الاتيان بالكلي في ضمن فرد منه ليس في ذلك امر خارجاً عن العادة **واما** مرسلة الفقيه فمع ضعفها المنجبر بالرواية وبعد تسليم ان عدم القبول هو عدم الاجزاء لابد ان يحمل على المثل لا الشخص كما هو واضح والمثلية في الوضوء يحصل عرفاً بمجرد الاشتراك في الغسل فان التماثل العرفي يتحقق بادنى مناسبة مع ان سائر مشخصات ذلك الفرد لم يعتبر فلا يتحرج ما فعلم عدم اعتبار الاحاطة بالجميع هذا كله مع تسليم انه بيان الاقل الواجب بل المسلم انما هو وضوء الغالب **هذا ولكن** اشتغال الذمة مع ملاحظة هذه الروايات في ملاحظة الاكتفاء فيها بذكر اقل الواجب غالباً وذكر خصوص الغسل من الاعلى مع عدم الاحتياج الى ذلك لو كان يكفي المطلق سيما مع ملاحظة فهم الاصحاب واستدلالهم يوجب الظهور فيما ذكروه ولا اقل من الشك في الامتثال بدونه فلا يتم الامتثال الا بذلك وكذلك مرسلة الفقيه ظاهرها ذلك فان المماثلة المطلقة في كلام الحكيم يحمل على العموم كما حقق في محله وعدم تعقيب الرواية المتقدمة لا يضر لان الظاهر ان البيان لم يقع من الاسفل لم يوجد حينئذ جزما ولعله لحصول الالتزام بحمل الاكثر واحتمال بيان الجواز لو وقع كان خلاف الظاهر من البيان فالظاهر ان البيان كان من الاعلى وتعقيبه هذا الكلام ويدل عليه ايضاً ما رواه في قرب الاسناد عن ابي جرير الرقاشي قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام كيف اتوضأ للصلاة فقال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطماً ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحاً وكذلك فامسح الماء على ذراعيك ورأسك وقدميك **حجة** السيد ومن تبعه اطلاق الادلة وصدق الامتثال ويخصص بما ذكرنا والاستنشاق وجوب البداءة من الاعلى في اليدين والظاهر عدم القول بالفصل والمشهور عدم وجوب تخليل الشعر لحية كان او غيرها خفيفاً كان او كثيفاً وفسروا الخفيف بما يرى بشرته في مجلس التخاطب عن طائفة من القدماء وجوب التخليل في الخفيف **وتبعهم** العلامة في بعض اقواله والشهيد ونفى الخلاف بينهم وذكر انهم متفقون على ندبه وجوب غسل المستور بالشعر مطلقاً والوجوب في غير المستور وحمل كلام العلامة في التذكرة على انه فهم من كلام الموجبين ايجاب غسل المستور بالشعر الخفيف **واعترض** عليه بانه خلاف ظاهر الاصحاب حيث لا يوجبون غسل المستور بل انما يوجبون غسل الظاهر وتبعه على ذلك الشيخ علي والشهيد الثاني وغيرهما فنفوا الخلاف عن وجوب غسل الظاهر في خلال الشعر الخفيف واستحسنه بانه لا وجه لذلك التحامل والخروج عن ظواهر كلماتهم المصرحة فيما ذكرنا والظاهر فيه فدعوى هذا الاتفاق انما نشأ من الشهيد ومنشأه من التوهم في فهم كلام الجماعة وشبهة ان الوجه ما يواجه به وهذا الظاهر في خلال الشعر الخفيف ايضاً كذلك فلا بد من غسله لعموم الاوامر بغسل الوجه وهذا لا يوجب تبديل اقوال القوم سيما مع قيام الدليل على تخصيص الوجه من الاخبار كما سنذكر والمحقق البهائي رحمه الله ايضاً اقتفى اثرهم في اثبات الوفاق ونفي الخلاف في المطلبين وجعل النزاع في صورة خاصة فقال لا نزاع فيما يظهر في مجلس التخاطب في كل الاحوال في وجوب غسله كما لا نزاع فيما قد يظهر وقد لا يظهر هذا مما لا يرشد اليه قول ولا دليل **وكيف** كان فالمتبع هو الدليل والمشهور انما هو المطابق للدليل فهو المتبع وان كان الاحوط التخليل في الخفيف والدليل صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يتوضأ ايبطن لحيته قال لا وصحيحة زرارة قلت له ارأيت ما احاط به الشعر فقال كل ما احاط الله به من الشعر فليس على العباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء والروايات الكثيرة الدالة على اجزاء غرفة واحدة فانه لا يكاد يجزي مع وجوب ذلك وليس المتصفح الاماذكرنا من اطلاق الوجه وهذه مقيدات فتقدم عليه مع ان فيما رواه المفيد في الارشاد في حكاية امر الكاظم عليه السلام علي بن يقطين بالوضوء على طريقة العامة تنبيهاً على انه من بدع العامة **واما** ما فهمه الشهيد من ان المنفي وجوبه هو المستور دون الظاهر وان كان في الخفيف ففيه انه خلاف كلام القوم وخلاف ظاهر الادلة فيه انه غير ممكن اذ مع المسح وتحريك اليد وجريان الماء ينتقل الشعور من مواضعها فربما يغسل الموضع المستور ولا يغسل الظاهر فلا بد من غسل الجميع من باب المقدمة فلا يبقى للنزاع ثمرة وفائدة الا الفرق بين اقسام الوجوب ولا يخفى ما فيه **واما** على ما اخترنا من جواز الظاهر فيغسل الظاهر ويمسح عليه ولا يضر عدم حصول غسل ما كان ظاهراً مع الشعر اياه كما لا يضر غسل ما كان مستوراً او اما غسل ما على الوجه المعهود فلا اشكال في عدمه **الثاني** يجب غسل اليدين الى المرفقين والتحديد للمغسول لان هذه العبارة يستعمل فيه وفي تحديد الغسل كقولك اخضب يدك الى الزند وصيقل سيفك الى القبضة ولا مرجح الا ان المتيقن هو تحديد المحل ويجوز الابتداء من المرفقين اجماعاً

في بيان وجوب الابتداء من الاعلى

في بيان الكلام في وجوب تخليل الشعر

في عدم ما اذا لم يظهر معظم انما النزاع

في بيان وجوب غسل اليدين وتحديدهما

بل العامة ايضا كما قيل وتصرح به في الاخبار المعتبرة الكثيرة جدا **واما** وجوبه فالمشهور فيه ذلك خلافا للسيد وابن ادريس **و** استدلوا
بمثل ما مر والاخبار البيانية في خصوص المرفقين اكثر واصرح وفي رواية الهيثم بن عروة التميمي المروية عن الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرفق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق
ثم امر يده من مرفقه الى الاصابع **ودليل** القول الآخر الدليل **والجواب** الجواب ويجب ادخال المرفق في الغسل للاجماع والرواية
المتقدمة لا لان الغاية داخلة في المغيا ولا لان الاصل عدمه سواء كانا من جنس واحد او لا ولا لمحض كونه مقدمة للواجب وان كان يجب لذلك ايضا
ويظهر الثمرة فيما لو بقي من اليد المرفق فقط فلا يبقى وجوبه بعد انتفاء ذي المقدمة **والحق** ان الظاهر من طريقة العرف عدما ولذا الشهرة

على القول بوجوبه لكونه مقدمة

ولخلاف الفقهاء في وجوب غسل المرفق وتفريعه على دخول الغاية في المغيا وغير ذلك ان المرفق هو مجموع منتهى العظمين لا مجمع العظمين
ومفصلهما العرضي بالخط الموهوم الممتزج من الخطين الموهومين كما هو الظاهر من اللغة والموافق للاشتقاق فعلى القول بوجوب غسله بالاصالة يجب
غسله اذا بقي مقداره وكذا عظم العضد فقط للاستصحاب في الاجزاء الخارجية ولصحيحة رفاعة وحسنته ولصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر
قال سألته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقي من عضده وفهم جماعة من الاصحاب منها وجوب غسل نفس العضد
موافقا لما نقلوه عن ابن الجنيد حيث قال اذا كان قطع من مرفقه غسل ما بقي من عضده والعلامة في المنتهى ادعى الاجماع على عدمه ويحتمل ان
يكون المراد بما بقي ما بقي من المرفق فيكون رأس العظم بيانية وكذا كلام ابن الجنيد محتملا لما ذكرنا وهو قريب **واما** لو بقي من الساق شيء
فوجوب الغسل اجماعي والاستصحاب والاخبار بعمومها وخصوصها دالة عليه كما انه لو قطع اليد من فوق المرفق سقوط الغسل اجماعي **الثالث**
يجب مسح الرأس والرجلين الى الكعبين بالكتاب والسنة وهو ايضا تحديد للممسوح كما مر والمسح ببعض بخلاف غسل الوجه واليدين للاجماع بل الضرورة والاخبار المستفيضة
الناصة **منها** صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام الدالة على اثبات التبعيض فيها بوجود الباء وانكار سيبويه ذلك لا ينافيها ونصه باثبات الاصمعي وابي علي
وابن كيسان وغيرهم مع انه يحتمل ان يكون استدلاله بسبب تغيير الاسلوب بتعدية ما يتعدى بالنفس بواسطة الحرف ويختص في الرأس بمقدمه
وفي الرجل بظهر القدمين للاجماع والصحاح ولا يجب الاستيعاب **اما** الرأس فيكفي فيه المسمى على الاشهر الاقوى للاطلاق والاية والاخبار وخصوص
الصحاح وقيل بوجوب مقدار ثلث اصابع لصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدار ثلث اصابع ولا تلقي عنها
خمارها فان الاجزاء ظ في اقل الواجب واجيب بانه يرجع الى عدم القاء الخمار **ويؤيده** ما ورد في الروايات من انه تلقي خمارها في الصبح والعصر
والمغرب بالحمل على الاستحباب العدد المتقدم وكذا رواية معمر بن عمر عن ابي جعفر ع قال يجزي من المسح على الرأس موضع ثلث اصابع لعدم اجزاء الاقل
من مقدار اصبع لصحيحة حماد في الرجل يتوضأ وعليه العمامة قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه ولا دلالة فيه مع ان الاصبع
ابلغ للمسح ولا بد منه والظاهر ان المراد مقدار الاصابع الثلث لا نفسها فيكفي الاصبع الواحدة **ثم** ان كلامهم متشابه في افادة ان المستحب على
هذا المقدار من عرض الرأس او من طوله **ويظهر** من شرح الدروس اعتبار العرض ومن المدارك في تفريع انصافه لو ادى على الاصبع بالوجوب
والاستحباب بعد تحقق مقدار الاصبع والاشكال فيه اعتبار الطول وهذا الظاهر يجري على الاول وضع تمام اصبع واحدة طولا على عرض
الرأس وامراره الى اسفل بقدر عرض اصبع او اقل وعلى الثاني وضعها كذلك على طول الرأس كما تقدم والاولى ملاحظتهما معا على اعمال ثلث
اصابع منضمة ويجري في ذلك وضعها بالطول على عرض الرأس وامرارها بقدر عرض اصبع **واما** الرجل فكذلك ايضا بلا خلاف ظ وادعى عليه
الفاضلان الاجماع **نعم** يظهر من الذكرى قول بوجوب ثلث اصابع مضمومة **ولعله** لرواية معمر المتقدمة وهي ضعيفة **واما**
صحيحة البزنطي عن ابي الحسن ع لا بكفه كلها فمحمولة على الاستحباب للاجماع على نفي الاستيعاب العرضي وتوهم بعضهم ان المجمل والمطلق لا بد ان يحمل على
المبين والمقيد فالاولى ذلك وانت خبير بان الاخبار ناصة على المطلوب وفي كثير منها عدم ابطال الشراكين وفي صحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر ع
انه قال في المسح تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك واذا مسحت بشيء من رأسك او بشيء من قدميك ما بين الكعبين الى اطراف
الاصابع فقد اجزأك وفي معناها صحيحتهما الاخرى وغيرها والنعلان ان كانتا عربيتين فلا ينفي الاستيعاب الطولي وان كانتا غيره فينفيه ايضا
ولكن عدم استيعاب الطولي اجماعي ولم نقف على مخالف فيه وظ الفاضلين وغيرهما الاجماع عليه ونقل بعض الاصحاب عن بعضهم الاجماع عليه
ايضا وتردد فيه في المنتهى ثم جزم به لقوله تعالى الى الكعبين وكذا في الذكرى استند اليه **وربما** يستشكل في ذلك بكون التحديد للممسوح كما في
اليدين اقول بعد اعتبار اضافة البعض الى الرجلين المستفاد من الباء فالممسوح هو جميع ذلك البعض والغاية غاية ذلك البعض **واما** اسناده
فمعلوم بملاحظة قرينة السابقة فقد صرح الامام ع في الصحيح بان الغسل لما تعدى الى الوجه واليدين بالنفس علمنا وجوب غسل الجميع ولما دخل

الباء على الرأس والرجلين علمنا التبعيض فالبعض هنا يقوم مقام الكل فحال ابتداء الغاية في اليد والرجلين متساو مع ان العلامة في الته ذكره قال ويجب استيعاب طول القدم من رؤس الاصابع الى الكعبين لانهما غاية فيجب الابتداء من رؤس الاصابع لعكس الغاية فان الظاهر ان مراده عدم الفرق بينهما وبين اليدين وعدم القول بالفرق بين الانتهاء والابتداء وبين الرجل واليد مع ان الاخبار المطلقة ناطقة بذلك منها الصحيحة المتقدمة فان الظاهر ان قوله ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع بيان الشيء لا للمقدمين وصحيحة البزنطي ايضا منبهة على ذلك لان غاية ما ظهر من التقادم وجوب الاستيعاب العرضي فيبقى تتمة مدلولها وكذا حسنة الى العلاء الامرة بالمسح على المرارة الموضوعة على ظفر من انقطع ظفره ولم يكتف بمسح ما فوقه والاحتياط في المسح بجميع الكف اما الوجوب فلا **واختلفوا** في وجوب الابتداء من الاعلى والظاهر ان الاكثر على العدم وهو الاقوى للاطلاق والصحيح حماد عن الصادق عليه السلام قال لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا وكذا الاشهر الاقوى في مسح الرجلين جواز الابتداء من الكعبين ويشمله الصحيحة المتقدمة **ويدل** عليه رواية يونس الامر في مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا ومن شاء مسح مدبرا فانه من الامر الموسع انشاء الله لكن الافضل الابتداء من الاعلى في الرأس ومن الاصابع في الرجل بل الاحوط ذلك لحصول اليقين به واشعار بعض الاخبار واشارة الاية الى الكعبين ممنوعة لما تقدم **ومما** ذكرنا ظهر كفاية المسح في الرأس من جانب العرض ايضا ولا يحضرني الان تصريح منهم بذلك والظاهر الكفاية بمطلق اليد وذكر الاصبع محمول على الغالب ولكن الاولى الاصبع ثم باطن الكف وان تعذر فظهر الكف وان تعذر فالذراع وان كان اكثر ما ذكر محل الكلام **ثم** في دخول الكعبين في المسح وتقدم قولان والاصل والاخبار الصحيحة الدالة على عدم بطين الشراكين في المسح يدل على عدم الدخول كما ذكره في المعتبر والظاهر ان الوجوب هنا من باب المقدمة الا انه لا يستلزم الا ادخال بعضه في المسح فان للكعب عرضا عريضا بخلاف المرفق والاحوط ادخاله بالذات بتمامه بل الايصال الى المفصل بل الى فوقه للخروج عن الخلاف الاتي والاتيان بجامع المقدمات فان الكعب قد اختلف فيه كلام العلماء فالذي عليه جمهور اصحابنا المتقدمين والمتأخرين عدا العلامة وبعض متأخري المتأخرين هو العظمان الناتيان على ظهر القدم وصرح المفيد بانه في وسط ظهر القدم ما بين المفصل والمشط والشيخ في التبيان ادعى الاجماع على انه هو الكعب وكذا المحقق في المعتبر وعبارة علمائنا لا يقبل التأويل وكلها متفقة على ارادة ذلك مصرحة باعتبار النتوء وكونه في ظهر القدم وهو المطابق للاشتقاق وكلام اكثر اهل اللغة وقال العلامة انه مفصل الساق والقدم وحمل عبارات الاصحاب عليه مع عدم انطباق احد منها عليه سوى ما يوهمه من ظاهر ابن الجنيد وليس كما يوهم **وربما** انتصر له بعضهم بان المفصل محل الكعب الذي هو كعب باصطلاح اهل التشريح وهو ما يكون للحيوانات ويلعب الصبيان وله ارتفاع ونتو ايضا وهو في وسط القدم العرضي ايضا فلا ينافي في اطلاق كلماتهم **وانت** خبير بان ظاهر كلمات الاصحاب بل صريحهم في اعتبار الارتفاع والنتوء لا يلائم ارادة الوسط الذي يكون في عمقها شيء لم ينتوء ما مع ان الشرع انما يتكلم على العرف واللغة لا غير مع ان المفصل مما لم يظهر لكلام اطلاق الكعب عليه في كلام اهل اللغة الا من صاحب القاموس ومنشأ توهمه اطلاق الكعب على مفاصل قصب الرمح وانما هو لاجل النتو الحاصل فيها لا لكونه مفصلا وليس الرواية اعتبار المفصل الينا مع معارضته باشتهار ابن اثير الينا المعنى المشهور عندنا والاخبار الصحيحة المتظافرة بما ذكرنا مثل صحيحة البزنطي وميسر وغيرها مما دل على عدم بطين الشراكين فانه مانع عن الاستيعاب الطولي على ما ذكره العلامة وهو معتبر عنده بل مجمع عليه **واما** العلامة فاستدل بصحيحة زرارة وبكير عن الباقر ع قلنا اين الكعبان قال هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق فقال هذا ما هو وقال هذا عظم الساق وفي الكافي بعد قوله هذا عظم الساق والكعب اسفل من ذلك وحسنة زرارة وفيها ومسح مقدم راسه وظهر قدميه **اما** الاول ففيه انه لابد من حمل المفصل على المجاز بارادة ما دون المفصل لئلا يتناقض مع قوله ع والكعب اسفل من ذلك بعيد **مع** ان الظاهر ان المراد بالمفصل هو الكعب المشهور فانه مفصل ايضا ويقطع منه الرجل في السرقة كما ورد في رواية القطع انها تقطع من الكعب وفي الروايات انه يبقى العقب يمشي بها ويعبد الله تعالى بها فعلى ان الكعب ليس هو المفصل الذي فهمه العلامة والا لم يبق هناك شيء سلمنا لكنها لا يعارض ما قدمنا من الادلة فيحمل على الاستحباب **واما** الرواية الثانية فظهر القدم لا يجب مسحه اجماعا تماما كما تقدم فيحمل على ما اقتضاه الادلة ثم يجب ان يكون المسح ببلة الوضوء باجماع علمائنا ويدل عليه الاخبار البيانية على الوجه الذي قررناه وخصوص صحيحة زرارة عن الباقر ع ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى وببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى **وما** رواه المفيد في الارشاد في حكاية علي بن يقطين مع الرشيد وامر الكاظم ع اياه بالوضوء على طريقة العامة اولا ثم على طريقة الخاصة بعد رفع الخوف قال ع امسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك والسلم والاخبار الاتية هذا اذا بقي في اليد بلة والا فيأخذ من لحيته او حاجبه او اهداب او غير ذلك من مظانها بلا خلاف ظ بين الاصحاب لما رواه الصدوق مرسلا عن الصادق ع ان نسي مسح راسه

الانتهاء اليها فيجب ثم

في بيان كيفية المسح ومحله

في بيان معنى الكعب

وارادة الحقيقة من اسفل من ذلك

فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به راسك و
رجليك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وامسح به راسك ورجليك فان لم يكن لك لحية فان لم يبق من بلة وضوئك
شيء اعدت الوضوء ولا يضر الارسال للعلل في رواية الفقيه ولم يفرقوا بين النسيان وغيره وفي معناه روايات كثيرة دالة على انه من نسي المسح
ودخل في الصلوة وتذكر انما ياخذ من لحيته ويمسح وبعضها في غير الصلوة ايضا بصيغة الامر **الا** انه قد يناقش بان الغالب في التلبس بالصلوة
عدم امكان اخذ الماء الجديد فهو وارد مورد الغالب في هو تم والظاهر من الرواية موافقا لجماعة من الاصحاب ان ذلك موقوف على جفاف اليد **و** حمل
بعضهم جواز اخذ البلة وان كانت اليد مبتلة ايضا حملا للرواية على الغالب ليس ببعيد **و** الاول احوط والظاهر ان تقديم اللحية في الرواية لكونه
لكونها اسهل اخذا فلا يجب الترتيب **واما** اذا جف الجميع فالمشهور وجوب الاعادة والمنقول عن ابن الجنيد جواز المسح بالماء الجديد **وربما**
نقل عنه اطلاق الجواز اذا جف اليد وان بقي البلة في غيرها **وكيف** كان فالمذهب الاول لما ذكرنا واحتج لابن الجنيد بصحيحة معمر بن
خلاد وهو مع انه نعم من قوله محمول على التقية **واما** لو لم يكن الاعادة ايضا لكثرة الحر او الريح ولا ابقاء جزء من اليسرى وصب غرفة من الماء عليه
في الاخر ليبقى الماء للمسح في يده فالمشهور جواز الماء الجديد لان ما لا يدرك كله لا يترك كله وللاستصحاب ومقتضى القواعد الانتقال الى التيمم لعدم
التمكن من الوضوء المطلوب هو ما يكون مسحه ببلة الوضوء **الا** انه لم يثبت من ادلة وجوب المسح ببلة الوضوء الا حالة التمكن لان العمدة فيه الاجماع
وهو غير معلوم فيما نحن فيه ولمنع صراحة الاخبار البيانية في الوجوب ومنع دلالة الاخر وضعفها مع عدم الجابر فيما نحن فيه فيبقى اطلاقات المسح بحالها
فيجوز بالماء الجديد **وفيه** ايضا اشكال والاحوط التاخير ان رجى التمكن والجمع بينه وبين التيمم ولا باس بكثرة الماء في المسح اذا سمي مسحا في العرف
فضلا من المسح ايضا ومما ورد في الخبر انه يأتي على الرجل ستون او سبعون سنة ما يقبل منه صلوة لانه يغسل ما امر بمسحه فهو رد على العامة **وبالجملة** يصدق الامتثال
بذلك والظاهر ان النسبة بينهما العموم من وجه ويكون الافتراق في الجملة في تحقق المقابلة بينهما في الاية وغيرها ولا يلزم التباين ومما ذكرنا يظهر عدم اشتراط
جفاف موضع المسح بل يجوز اذا كان بلة الوضوء غالبة بل لا يبعد الجواز اذا لم تكن غالبة ايضا كما يظهر من بعضهم وعن ابن الجنيد جوازه في الماء ايضا لحجة الجواز
صدق الامتثال **وحجة** المنع انه مسح بماء جديد والاول اظهر والثاني احوط **واما** ماء اللحية المسترسلة واطراف الوجه مما غسل من باب المقدمة
فالظاهر ان كلها ماء الوضوء ولا يضر مع ان اللحية بخصوصها منصوص عليها واطلاقها اعم من قدر الواجب **اما** الرطوبة التي تحصل في العمامة والقلنسوة بسبب
صب الماء اولا فلا يدخل في ماء الوضوء **الرابع** يجب ان لا يكون على المغسول والممسوح حائل يمنع وصول الماء لعدم صدق الامتثال بدونه فيجب تخليل
الشعر في اليدين وغسل الاظفار وان طال وفيما خرج عن حد اطراف الاصابع نوع اشكال والاحوط عدم الترك **واما** الوسخ الحاصل احيانا في
اصول الاظفار فان كان لجسمية ظاهرة يمنع وصول الماء فيجب ازالتها اذا كان ساترا للظاهر بخلاف ما اذا ستر ما يخفى عن الحس واستشكل العلامة
في اصل الوجوب من جهة عدم منع الشعر ذلك والصحيحة الدالة على وجوب تحريك السوار والدملج ليدخل الماء تحتهما لا يدل على وجوب ذلك كما توهم
والاحوط بل الاظهر ما اخترناه **واما** السواد الذي يحصل في اصول الاظافير من الدخان والاوساخ الرقيقة الغير المانعة عن الماء فالظاهر عدم
الاشكال فيه **واما** المسح فيشترط عدم الحائل فيها ايضا لجماعة والاخبار الصحيحة ناطقة به سواء كان مثل العمامة والمقنعة او مثل الحناء المانع عن
وصول الماء وبعض الاخبار الصحيحة المجوزة للمسح فوق الحناء مع عدم مقاومتها للاخبار المانعة محمولة على لون الحناء او على الرقيق الذي لا يمنع وصول
ماء المسح **واما** الشعر فليس بحائل ان كان من مقدم الراس ولم يخرج بمده عن حد المقدم بلا اشكال بالاجماع والاخبار وان خرج عن حده فلم يصح
والا فلا يجوز بلا خلاف بينهم لعدم صدق الامتثال والاخبار المعتبرة في عدم جواز المسح على الخفين يكاد ان يكون متواترة حتى ان في بعضها انه
لا تقية فيها مضافا الى الاجماع والاخبار في منع الشارع عنه والمذهب جوازه للضرورة من تقية او خوف من برد وغيره ولرواية ابي الورد والمعارض
ماؤل وظاهره مجبور واذا زال العذر ففي الاكتفاء به اشكال والاحوط التجديد بل نفسه ثم التجديد وسيجيء الكلام في الجبيرة **المقصد**
الرابع في شرائطه **وفيه** مباحث **الاول** يجب الترتيب في الوضوء بتقديم الوجه ثم اليد اليمنى ثم اليسرى ثم مسح الراس ثم الرجلين
بالاجماع والاخبار الصحيحة بل الاقوى وجوب تقديم الرجل اليمنى ايضا خلافا للمشهور ووفاقا لجماعة من القدماء والشهيدين في اللمعة وشرحها
لحسنة محمد بن مسلم ومما رواه النجاشي في كتاب الرجال عن علي مضافا الى ما سنذكره من الاخبار البيانية مع توقف اليقين بالبراءة عليه **و**
استدل سائر الاصحاب بالاطلاقات وحكموا بالافضلية **و** استدل عليها في المعتبر وغيره بقوله ان الله يحب التيامن **و** الظاهر انهم
غفلوا عن الرواية والا فهي اولى بالاستدلال وعدم استدلالهم لا يدل على عدم اعتنائهم بها سيما في الاستحباب وروى الطبرسي في
الاحتجاج عن صاحب الامر عن المسح على الرجلين بايهما ابدء باليمين او يمسح عليهما جميعا معا فاجاب يمسح عليهما جميعا معا فان بدء باحدهما

في عدم جواز الحائل على المغسول والممسوح

في وجوب الترتيب في الوضوء

بالغسل ...

باحدهما قبل الاخرى فلا يبدأ الا باليمين فان نسي فغسل اليسرى قبل اليمنى فليعد بما يحصل معه الترتيب الصحاح فلو غسل وجهه ثم يساره ثم يمينه مثلا ثم تذكر فهل يكتفى باعادة اليسار ام يعيد اليمين ثم اليسار ظاهر موثقة ابي بصير ومارواه الصدوق مرسلا بل صريحهما الاعادة وسائر الاخبار تخصيص وغيرها ايضا لا تنافيه لا حتمال شمولها بصورة ترك الاستنشاق ايضا **ولكن** يظهر من صريح بعض فروع مسئلة الترتيب في المعتبر والتذكرة وشرح القواعد للمحقق الثاني الاكتفاء بما صنع فيعيد ما تقدم عليه وسائر عبارات الفقهاء ايضا لا تنافيه ويدل عليه الاطلاقات والعمومات وفي شمولها اشكال **نعم** روى في السرائر عن نوادر البزنطي في الموثق عن ابن ابي يعفور مايدل عليه فان كانت المسئلة اجماعية والا فيشكل ترجيح الاكتفاء الا بمعاضدة هذه الرواية ولم يظهر لنا الاجماع ولا دعواه من احد ولم اقف على احد منهم استدل بهذه الرواية ايضا والاحتياط في مراعاة ما ذكره الاصحاب ثم الاعادة **الثاني** يجب الموالاة في الوضوء بالاجماع والاخبار **و** اختلفوا في معناها **و** الاكثر على انها ان لا يؤخر بعض الاعضاء عن بعض بمقدار ما يجف ما تقدم وجماعة منهم المفيد فسروها بانه عدم التفريق بين الاعضاء والتزام التتابع الا لضرورة وفي الضرورة يعتبر الجفاف **والظ** ان مرادهم بالضرورة مثل انقطاع الماء في البين وحصول النسيان ونحو ذلك ثم صرح بعض هؤلاء ان تركها بهذا المعنى بلا ضرورة حرام لا مبطل وظ بعضهم انه مبطل ان لم يحصل الجفاف في غير الضرورة واما فيها فيراعى الجفاف **وكيف** كان فظاهرهم الاتفاق على ان الجفاف مخل بالموالاة مبطل للوضوء وخلافهم في اعتبار الازيد من ذلك هو التتابع وعدم التفريق **نعم** يظهر من الصدوقين ان اخلال الجفاف بالموالاة انما هو اذا لم يحصل الموالاة بالمعنى الثاني بل المبطل انما هو الجفاف الحاصل من التفريق واختاره صاحب المدارك وشارح الدروس **و** يظهر من ذلك ان الاجماع المدعى في كلامهم على اعتبار الجفاف انما هو فيما حصل من جهة التفريق ولا يفيد اعتبار انهم في بيان مراعاة الجفاف ايضا ازيد من ذلك كما ان الاخبار الدالة على مراعاة الجفاف ايضا لا يستفاد منها ازيد من ذلك ولكن ذلك انما يتم في الغسل واما في المسح فيضر الجفاف للزوم استيناف الماء وهو غير جائز اجماعا كما تقدم وكلام الصدوقين ايضا لا يفيد ما ذكر الا في الغسل وابن الجنيد ايضا انما كان يجوز الاستيناف في حال الضرورة بالمعنى المتقدم وما نحن فيه ليس منها بالفرض **واما** الضرورة بمعنى عدم الامكان فلا كلام فيه قد تقدم **اما** الدليل على مراعاة الجفاف فهو الاجماع وصحيحة معوية بن عمار وموثقة ابي بصير ومرسل الصدوق المتقدم في عدم جواز استيناف الماء للمسح وغيرها ولكنها واردة فيما حصل الجفاف لانقطاع الماء في البين او عروض حاجة او حصول نسيان فلا يدل على اعتباره في جميع الاوقات والاجماع المركب منتف لما عرفت من كلام الصدوقين ونحوهما مع ان كلام اصحابنا القائلين باعتباره لا ينافيه كما بينا فلا يبعد الاقتصار على مورد الاخبار وللاصل والاطلاقات وصدق الامتثال **واما** اعتبار التتابع فذكروا له ادلة ضعيفة اقويها قوله ع ان الوضوء لا يبعض في موثقة ابي بصير وقوله اتبع وضوئك بعضه بعضا في حسنة الحلبي وفعلهم ع في الوضوءات البيانية وكلها مدخولة فان الظ من الاول التبعيض بالجفاف لا مطلقا ومن الثاني وجوب مراعاة الترتيب كما يظهر بالتامل فيهما **و** يظهر الثاني من رواية زرارة ايضا **واما** البيانية فقد بينا ان فيها بعض الدلالة على الوجوب كما مر الاشارة **وقد** يعارض بما تقدم من الاخبار الدالة على الاعادة بما يحصل معه الترتيب فيما نسي الترتيب وبما دل على اخذ الماء من اللحية وغيرها اذا نسي المسح ودخل في الصلوة وغيرها مما دل على عدم اضرار التفريق **ويمكن** ان يدعى الجمع ادلتهم يورث ظنا قويا بالاعتبار وان كان كل منها مما يمكن المناقشة فيه فيحصل الشك في الامتثال بدونه **واما** الفاء وثم في الاية فقد عرفت انها اما مخصوصة او غير منافيات للتتابع المعتبر **ويمكن** ان يجعل المعيار هو انمحاء صورة الوضوء في عرف المتشرعة فيثبت به مصطلح الشرع باصالة عدم النقل كما يتمسك بذلك في تحقيق منافيات فعل الكثير للصلوة فلا ينبغي ان من غسل وجهه ويده اليمنى وجلس ياكل الطعام ويتكلم المجالسات مدة مديدة لا يقول انه متوضئ وان قام بعد ذلك وتممه بل يصح سلب الاسم عنه وان بقي الرطوبة في اعضائه فلا يكفي مطلق اعتبار الجفاف فالاولى تقديم اعتبار الموالاة بهذا المعنى واشتراط الوضوء به ايضا واما الوجوب الشرعي بمعنى العقاب على تركها على حدة فلا نفهمه من الادلة **نعم** يجب الموالاة اياما كان من باب المقدمة فما دل على اعتبار الجفاف وعدمه في صورة التفريق لعله مخصص بهذه القاعدة كما اشرنا وان المراد منها ما لم يحصل فيه التراخي بما يصح معه سلب اسم الوضوء بل الاولى الاقتصار على ذلك لعدم دلالة تلك الاخبار على ازيد منه ايضا **و** الاحوط مراعاة عدم الجفاف مطلقا فيعيد الا في صورة عدم امكان بقاء الرطوبة كما مر **ثم** المراد بالجفاف ما تقدم جفاف الكل عند الاكثر فيكفي في الموالاة بقاء الرطوبة في الجملة في اي عضو كان من الاعضاء للاجماع على جواز اخذ البلل من اللحية وغيرها للمسح والاخبار الدالة عليه وجفاف البعض عند ابن الجنيد فيعتبر فيها رطوبة الجميع وذلك لا ينافيه تجويزه تجديد ماء المسح لو جفت اليد فيما تقدم لان ذلك انما يقول في غير حال الضرورة بالمعنى المتقدم وجفاف العضو السابق عند السيد وابن ادريس ولا وجه لهما يعتد به **ثم** ان الاصحاب اعتبروا في الجفاف وعدمه اعتدال الهواء فلا يجدي بقاء الرطوبة في مدة طويلة في

في بيان وجوب الموالاة في الوضوء

في أن المعتبر الجفاف أم التفريق

في بيان المراد من الجفاف

غاية وطوبة الهواء كما لا يضر الجفاف التدريجي في طرف المقابل و **اعترض** عليهم بان الحكم في الروايات التي استدلوا بها معلق على الجفاف و هو حقيقة في الجميع **وقد يحمل** كلامهم على انهم ارادوا اخراج طرف الافراط في الحرارة الغالبة **وفيه** ايضا اشكال الا ان يجعل ذلك من الافراد الغير الممكنة منها من مراعات الموالات كما مر في المسح **اقول** ولعلهم فهموا من الروايات اعتبار زمان يحصل فيه الجفاف كما يتعارف و زمان يحصل معه الجفاف بان يكون المضر هو الفاصلة والجفاف في عدمه علامة لتحققه فيحمل على الافراد المتعارفة فهو المعتمد كما في نظائره واستخراج ذلك من الرواية دون شروط التعارف **واما** على ما اخترناه من تقديم اعتبار التتابع العرفي فيشكل مع حمل الاخبار المتعارفة على ما لم يحصل التراخي بما يقطع سلب الاسم فيسهل الخطب والله العالم **الثالث** يشترط في ماء الوضوء **الاول** ان يكون جائز التصرف بان يكون مباح الاصل كالماء الذي لم يحزها احد قبله او مملوكا له بحيازة او شراء او استنباط او ما ذون فيه صريحا او فحوى او بشاهد حال و فسّر شاهد الحال بما اذا كان هناك امارة تشهد بان المالك لا يكره وظ ذلك كفاية الظن به وصرح كثير من الاصحاب باعتبار العلم والاول اقوى لعموم ما الادلة الآتية وحصول العلم في غاية الندرة **مع** انا نريهم يحكمون بجواز الصلوة في الصحارى والاودية وغيرها بلا خلاف بينهم مع انه لا يحصل في الاغلب فيها الا الظن **ولعل** مراد من يظهر منه اعتبار العلم هو الذي يسامحون في اطلاق العلم عليه في العرف لو تتبعت وتدقق فيه بل لو شككت فيه بادنى تشكيك يزول الظن به فضلا عن علمه كما ترى ان حلاب الاغنام والبقرات في الليالي المظلمة مع اختلاط اغنام القوم وبقراتهم بمجرد موافقة اللون والجثة واعتيادها في الوقت والسراج يحلبونها ويعتقدون انها انعامهم مع انه لو قيل لهم الا يجوزون ان يكون فرد من نعام القوم مشابها لفرد من نعامك في جميع الجزئيات ويعتقدها مع اتفاقها وتقليل يشتبه عليك في الظلمة فلا يمكنه انكار الجواز ومع هذا الاحتمال كما لا يخفى وكذلك الزوج والزوجة في الليلة المظلمة سيما اذا حصل المجامعة بعد الافاقة عن النوم لامكان نوم غير زوجته مكانها وقد يجامعها في المنام باعتقاد انها زوجته و لا يرتاب في ذلك في بادي النظر ويعتقد انه عالم بانه يجامع مع زوجته وهكذا **بل** الذي يظهر من الادلة ان شاهد الحال اعم واسهل من ذلك ايضا **ولا** يذهب عليك ان ما ذكرنا مغاير لما يسمونه بالعلم العادي في الاصطلاح فانه لا يقبل التشكيك بالنظر الى مجرى عادة الله كعدم انقلاب الجبل الذي شاهدناه بالامس ذهبا وصيرورة الاواني التي رأيناها في البيت علماء فضلاء عارفين بجميع العلوم ونحو ذلك وان كان يجري فيه الاحتمال العقلي بالنظر الى قابلية المادة وعموم قدرة الله تعالى لكل ممكن فان هذا علم حقيقي جزما بخلاف ما ذكرناه فان مدعيه بعد الالتفات وملاحظة الاحتمال قد لا يبقى ظنه فضلا عن علمه بخلاف ما نحن فيه وفي الاصحاب جواز الشرب والوضوء والغسل وغسل الثياب من المياه المملوكة في الانهار والسواقي ونحوها الامع النهي او العلم بالكراهة او الظن بها **وهل** ذلك من باب الاذن بشاهد الحال او ذلك حق في ملكهم للمسلمين كحق الحصاد والجذاذ كثير ممن صرح بذلك كالعلامة في القواعد والشهيد في الدروس وغيرهما ان ذلك بسبب شاهد الحال وهو الظاهر من الفاضل المتقي مولانا محمد تقي المجلسي في كتاب حديقة المتقين **واما** ولده العلامة المجلسي فيظهر منه ان ذلك حق للمسلمين قال في شرح التهذيب ان للمسلمين في المياه حق الشرب والوضوء والغسل والاستعمالات الضرورية كما يشهد عادة السلف من عدم استيذان الملاك في ذلك والاخبار الكثيرة الدالة بفحاويها عليه الى آخر ما ذكره في رسالته الفارسية المسماة بحق العين وقال انه الظاهر من الاخبار المعتبرة مثل ما ورد ان الناس في ثلثة شرع سواء الماء والنار والكلاء وهو الظاهر من صاحب المفاتيح في ختام كتابه **ويظهر** ذلك من كلام ابن ادريس ايضا قال في السرائر الآبار على ضربين ضرب يحفره في ملكه والموات ليملكها وضرب يحفره في الموات لا للتملك فما يحفره في ملكه فانما هو نقل ملكه من ملكه لانه ملك المحل قبل الحفر والثاني اذا حفر في الموات ليملكها فانه يملكها بالاحياء فاذا ثبت هذا فالماء الذي يحصل في هذين الضربين هل يملك ام لا قيل فيه وجهان احدهما انه يملك وهو مذهبنا والثاني انه لا يملكه لانه لو ملكه مثل ثمرة الشجرة وانما يستباح بالاجارة لجري العادة ولانه لا ضرر وعلى مالكه لانه يستخلف في الحال بالنبع وما لا ضرر عليه فليس له منعه مثل الاستظلال بحائطه الى آخر ما ذكره **وقد وجد** دلالة على ما ذكرنا اثر اعتماده على جواز التصرف في الماء بعد التصرف وان ما لا يضر صاحبه بالتصرف فيه فليس له منعه هو معنى استحقاق الغير لذلك التصرف فيدل على ما نحن فيه بطريق الاولى **ويشكل** الطريقة الاولى بالمياه المجهولة المالك او ما علم كون مالكها صغيرا او مجنونا وبانه كيف يكفي مجرد عدم ظهور الكراهة والمنع كيف يكون ذلك اذنا يعتمد عليه **و** الطريقة الثانية بان ذلك يقتضي الاطلاق ولا يناسب التقييد بعدم مظنة الكراهة ونحوه الا ان يقال المتفاهم من الادلة هو اثبات حق محدود فيكون ذلك حكما مستقلا بان يكون الشارع في هذا التصرف في مال الغير بعدم ظهور كراهته في معنى ظهور الكراهة التصرف بذلك فيكون ذلك نظيرا لاذن الاكل في بيوت من ذكر في سورة النور **ولعل** السر في ذلك الاعتماد على غالب احوال المسلمين من كونهم راضين فلذلك لا يجب التجسس والتفحص عن المالك بان المالك هل الاذن والرضا ام لا فالمناط هو عدم نهي المالك او

فيكون الجفاف

في تطهير ... بالشمس

في ... بالتصرف في ...

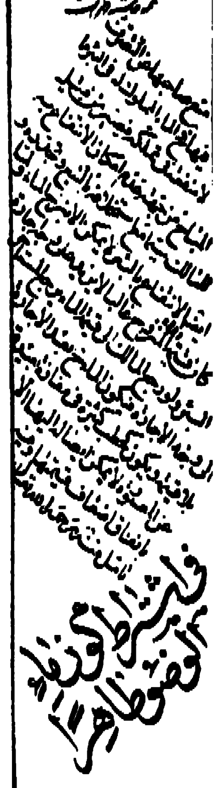
ربما يعتمد على العلم ... الظاهر ...

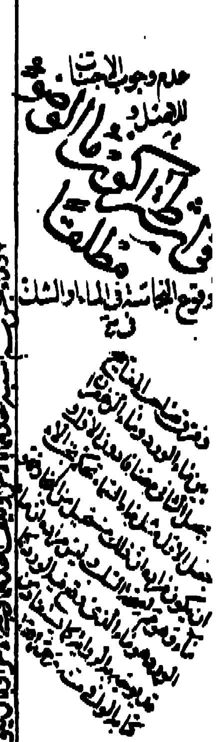
ويقرب منه ما ذكرناه

لمن يشتبه بالحيازة وانما ظاهرهم انه مملوك لانه بملاحظة ...

عدم مظنة الاكراه والاول يشمل بيت الصغار والايتام **ومع** انه يمكن ان يقال ان شهادة الحال للولي بالرضا وعدم ظهور كراهته كاف وان كان هو الامام وان الاذن في ذلك كما هو مقتضى اطلاق الفتاوى والاخبار فهذه الطريقة الاولى ايضا **وممن** صرح بذلك الشهيد في ذكرى في مكان المصلي والظاهر عدم الفرق لاتحاد المناط قال ولو علم الكراهية من صاحب الصحراء وشبهها امتنعت الصلوة لانه كالغاصب ولو جهل بني على شاهد الحال ولو علم انها لمولى عليه فالظاهر الجواز لاطلاق الاصحاب وعدم تخيل ضرر لاحق به فهو كالاستظلال بحائطه ولو فرض ضرر امتنع منه ومن غيره **وفيه** المنع ان الاستناد الى ان للمالك اذن بشاهد الحال والمالك هنا ليس اهلا للاذن الا ان يقال الولي اذن هنا والطفل لا بد له من ولي انتهى وصرح في المدارك ايضا بكفاية رضاء الولي في مكان المصلي لكنه يعتبر في شاهد الحال حصول العلم **وكيف** كان فالعمدة بيان الدليل على الطرق **ولنا** عليه وجوه **الاول** ان النسبة بين العمومات الدالة على طهورية الماء خصوصا ما ورد في مقام الامتنان مثل قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وليطهركم به وقوله خلق الله الماء طهورا ونحو ذلك وما دل على حرمة التصرف في مال الغير عموم من وجه والاولى معتضدة بالاصل والاعتبار ولغو الاختصاص ودفع الضيق والحرج والاحتياط سيما مع ملاحظة عمل المسلمين في الاعصار والامصار من دون نكير ويظهر لمن تامل ذلك ان ذلك كان اجماعيا لا ريب فيه ولا شك لكن العمدة المستفاد من هذه الطريقة ايضا هو ما لم يظهر البغض والكراهة **والثاني** ان المياه على الاباحة الاصلية ولم يحصل اليقين برفعها الا في غير تلك الاستعمالات ولا ينصرف على ما دل على المنع عن التصرف في مال الغير الى ذلك **الثالث** انه لو توقف الاستعمال في المذكورات على الاذن لزم الحرج الشديد سيما في الاسفار في البلاد الكبيرة التي لم يعرف مالكه **الرابع** تتبع الاخبار مثل صحيحة ابن ابي يعفور وعنبسة بن مصعب عن الصادق قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد لا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وكل ما ورد بالشرب والوضوء اذا لم يتغير من الاخبار الكثيرة اما من جهة الاطلاق او ترك الاستفصال **و** لنذكر منها واحدا وهو موثقة سماعة قال سألته عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت قال اذا كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب بل الظاهر منها ان الرواة كانوا يعلمون عدم الضرر من جهة عدم رضا المالك وانما كان سؤاله عن جهة التغير وعدمه وكذلك كل ما ورد في منزوحات البئر من بعد النزح يشرب ويتوضأ من دون تقييد واستفصال عن البئر وكل ما دل على نفي الباس عن البول في الماء الجاري وهي كثيرة وكذلك التعليل للمنع في بعضها بان له اهلا فانها بالاطلاق وترك الاستفصال يدل على جواز مثل هذا التصرف في المياه المملوكة فالتصرف بالشرب والوضوء اولى بالجواز ومثل صحيحة صفوان الجمال قال سألت ابا عبد الله عن الحياض التي ما بين مكة الى المدينة تردها السباع وتلغ فيها الكلاب وتشرب منها الحمير ويغتسل فيها الجنب ويتوضأ منه قال وكم قدر الماء قال الى نصف الساق والى الركبة فقال توضأ منه ومثلها الى رواية اخرى دالة على ان لها اهلا ويقرب منها رواية ابي بصير الدالة على حكم الغدير الواقع في جانب القرية ثم يبقى الاشكال فيما لو جمعها في محرز كالحمام للاغتسال والمصانع والحياض للشرب فان ثبت هناك استمرار وطريقة عمل يظهر منه الاجماع او رضاء المالك فهو والا فادخاله تحت حق الغسل والشرب مشكل فان اخذ الماء مجتمعا يصعب في نظر المالك وان كان صرفه متفرقا قد يكون اكثر من ذلك والمعهود بالتعارف في الشرب والاغتسال والتوضي انما الاتيان بالمذكورات في شاطئ النهر او اخذ كل واحد من المسلمين بقدر حاجتهم في ذلك الوقت **و** الظاهر ان ما ذكرنا من الحكم لا ينافيه وقت في المغصوب وغيره فاذا غصب النهر المملوك فلا ينتفي بذلك حق شرب المسلمين ووضوئهم واغتسالهم وهو مستصحب كما صرح به المرتضى وغيره في المكان المغصوب **نعم** قد يمكن الحكم بعدم جوازه للغاصب لان الظاهر كراهة المالك لذلك **واما** ما ادعاه السيد من الاجماع على بطلان الوضوء بالماء المغصوب فالظاهر ان مراده ما تحقق فيه الغصب كما اذا كان محرزا في اناء فان الظاهر ان عدم جواز الوضوء به اجماعي كما هو مدعى به في كلامهم والظاهر ان مرادهم البطلان والا فالحرمة اجماعي العلماء كما قد صرح بارادة ذلك السيد في المسائل الناصريات **وقد** استدل عليه بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وهو غير تمام كما حققنا في الاصول وسنشير اليه في مكان المصلي ايضا **وانما** حملنا كلام السيد على ارادة ما تحقق فيه الغصب لان المتبادر المسلم كونه مصداقا للغصب هو ذلك وكون ذلك التصرف في الماء المغصوب غصبا اول الكلام **ويشهد** بما ذكرنا استدلاله على البطلان بعدم امكان قصد التقرب بما كان معصية كما هو مقتضى القاعدة الاصولية وانما اطنبنا الكلام لشدة عموم الاشكال في هذه الايام بعد ما استمر كونه موضوعا على طرف الثمام وتقدم تكرر ذكره مستوفى في كتب الاقوام **واما** الشبهة المغصوب فقالوا لا يجوز استعماله **و** الظاهر ان مرادهم اذا كان من جملة المحصور كالمشتبه بالنجس بناء على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ولم نقف على مصرح بالاجماع على البطلان في خصوص ذلك اذا توضا بالجميع فان تم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة باجمعها وقلنا بدلالة النهي على الفساد ومثل هذا النهي المستفاد من وجوب المقدمة فيثبت البطلان والا فللتامل فيه مجال لعدم ثبوت الاجماع على البطلان لان المفروض حصول الطهارة بالماء المباح ايضا **واما** لو توضا باحدهما فعلى القول بوجوب اجتناب مجموع المشتبه بالمغصوب

ايضا لا لما قيل ان ذلك لاجل عدم حصول اليقين بالمامور به وهو الطهارة بالماء المباح بل لحرمة الاستعمال وقد لالة النهى على الفساد اذ الشايع
المعلوم من القاعدة الاصولية هو البطلان فيما علم الحرمة لا ما كان مغصوبا فى نفس الامر لتحقق عدم جواز اجتماعه مع الامر فما لم يعلم كونه حراما كما فيما
نحن فيه لا يصير موردا للقاعدة ولم يعلم من مدعى الاجماع ايضا الا الاجماع على البطلان مع العلم بالغصب وحرمة التصرف لا الاجماع على اشتراط الاباحة
حتى يق فيما نحن فيه ان بطلان الوضوء بسبب عدم الاتيان بالمامور به لا للاتيان بالمنهى عنه حتى يقبل منع دلالة النهى على الفساد **والاظهر** عندى
عدم وجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة الا فيما يحصل معه العلم بارتكاب الحرام كما يدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان وغيرها فى كل شىء يكون فيه حلال
وحرام وقد وجوب المقدمة ايضا لا يجدى فيما نحن فيه اذ القدر المسلم من وجوب اجتناب الحرام هو ما علم حرمته وح فيجوز التصرف فى احد المائين فاذا
جاز التصرف فى احد المائين فيصح الوضوء وكذا لو انقلب احد المائين المشتبهين بالمغصوب خرجنا عن ذلك الاصل فى المشتبه بالنجس بخصوص الادلة
بدليل و بقى الباقى **ثم** ان ما ذكرنا من المنع انما هو فيما لو وجد ماء غير المغصوب والمشتبه والا فعين البطلان لعدم بقاء موردا من الامر ح حتى يجتمع
الامر والنهى **الثانى** ان يكون طاهرا فلا يجوز الطهارة بالماء النجس والمراد بعدم الجواز عدم ترتب الاثر لا الحرمة المصطلحة الا ان يعتقد مشروعيتها
اعتقادا ناشيا من غير حجة شرعية **وقد** يستدل على الحرمة بالاخبار الكثيرة الناهية عن الوضوء به ودلالتها غير واضحة اذ الظ منها عدم الاعتداد
به كما هو اجماعى ومدلول عليه بالاخبار ايضا مثل صحيحة على بن مهزيار فى حكاية مكاتبة سليمان بن راشد الاية فى لباس المصلى وموثقة عمار الآمرة
باعادة الوضوء والصلوة لمن وجد فى انية التى توضأ منها فارة متسلخة ومرسلة اسحق وغيرها **واما** المشتبه بالنجس فلا يجوز الطهارة به ايضا اجماعا
نقله الشيخ والفاضلان **ويدل** عليه موثقة سماعة عن الصادق ع فى رجل معه اناءان فيهما ماء وقع فى احدهما قذر لا يدرى ايهما هو وليس يقدر
على ماء غيره قال يهريقهما ويتيمم وموثقة عمار بمضمونه **وقد** استدل عليه ايضا بوجوه ضعيفة اقواها ان اجتناب النجس واجب قطعا وهو لا يتم الا
باجتنابهما معا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه منع ظ اذ الواجب انما هو اجتناب ما علم نجاسته ولا يحصل العلم فى كل منهما فالقاعدة تقتضى
جواز استعمال الكل واحد منهما والحرام انما هو استعمال الجميع ونظيره فى الشرع موجود كعدم وجوب الغسل على واجدى المنى فى الثوب المشترك فلو لم
يكن فى المسئلة اجماع ولا الخبران لحكمنا بجواز الطهارة باحدهما **ومما** ذكرنا يظهر سهولة الامر فى غير مورد الاجماع والخبر كما سيجىء الكلام فى
المشتبه بالنجس فى مباحث النجاسات والظ عدم الفرق بين الاناءين والاكثر كما صرح به الشيخان والفاضلان وربما يستشكل فى غير الاناء ولا يخلو
عن اشكال بل الاشكال ثابت فى الاكثر من الاناءين ايضا لما ذكرنا **ولو** انقلب احدهما واشتبه الاخر بمتيقن الطهارة فالاظهر عدم شمول النص
والاجماع واوجب العلامة الاجتناب هنا ايضا وكذا حكم بوجوب اجتناب ملاقى الاناءين وجعل حكم المشتبه حكم النجس وفيه ايضا منع واضح
لاستصحاب الطهارة وعدم ثبوت حكم النجس للمشتبه كلية وفيه ايضا منع واضح لاستصحاب الطهارة وعدم ثبوت حكم النجس للشبهة الا فيما ثبت فيه نص و
اجماع وليس فليس **ثم** ان الاشتباه بالنجس اما بان يكون ماء طاهرا وعلم وقوع النجاسة فى احدهما ولم يدر ايهما هو واما الشك فى ان الواقع
نجاسة ام لا فليس من هذا القبيل واصالة الطهارة وسيجىء الكلام فى تعارض البينتين فى مباحث النجاسات **واما** الفرق بين ما لو كان الاشتباه
حاصلا من حين العلم بوقوع النجاسة وبين ما لو طرأ الاشتباه بعد تعين النجس فى نفسه لجريان الاستصحاب فى الثانى لثبوت المنع اليقينى فيستصحب بخلاف
الاول فهو مما لا وجه له لعدم الفرق فى حصول اصل اليقين فتقييد النص واطلاق كلام الاصحاب بلا دليل كما ترى **الثالث** ان يكون مطلقا على
المش المدعى عليه الاجماع خلافا للصدوق حيث جوزه بماء الورد لرواية ضعيفة **واما** ساير المياه المضافة فلا يجوز قولا واحدا والاجماع المنقول
واطلاقات الاية والاخبار سيما الحاصرة بانه الماء والصعيد تدفع قول الصدوق ولو اشتبه المطلق والمضاف وفقد غيرهما فالظهر بكل منهما الموقوف براءة
الذمة عليه ولا يضر عدم الجزم بالنية سيما فى صورة عدم الامكان لعدم الدليل ولا يبعد القول بالجواز مع وجود ماء مطلق يقينى وان كان الاحوط الاجتناب ولو
انقلب احدهما فقال فى المدارك ان الاصحاب قطعوا بوجوب الوضوء بالباقى والتيمم مقدما للاول على الثانى واعترض عليه بان الواجب ان كان هو
ما علم كونه ماء مطلقا فى الوضوء فينحصر الامر فى التيمم وان كان هو استعمال ما لم يعلم كونه مضافا فينحصر فى الوضوء **وفيه** ان الواجب استعمال
الماء الواقعى فان الالفاظ اسماء للمعانى النفس الامرية فيجب الوضوء لاحتمال وجوده ويجب التيمم لاحتمال عدمه كما انه يجب الاجتناب عن المجهول الحال
لاحتمال كونه فاسقا والحاصل ان وجوب الوضوء معلق على نفس الماء ووجوب التيمم على عدم وجدان الماء فان كان المراد بالتعليق فى التيمم ايضا على عدم
وجدان الماء فى نفس الامر فيتساويان فى الاحتمال فيجب امتثالا لابراء الذمة وكذا ان استفدنا من مفهوم التعليق فى التيمم على عدم وجدان الماء
فى نفس الاية مثبتا ويتساويان فى الاحتمال فيجب امتثالا لابراء الذمة التعليق فى الوضوء على وجدانه ايضا وان قلنا ان الظ من التعليق بوجدان الماء فى الوضوء
على وجدانه ايضا وبعبارة فى التقسيم هو ما لو علم بالوجدان او ظن بهما فانهما منتفيان فيما نحن فيه فالعلم والظن بوجدان الماء ولا يبعد فيه ايضا ان يقال





لما كان من البديهي بقاء التكليف بطهارة والامر مختص فيما يجب معًا لتحصيل البراءة ودون ما يحتمل التخيير لاصل البراءة كما في بعض نظائره والاحوط
بل الاظهر رعايته لاصحاب **الرابع** يجب المباشرة بنفسه في حال الاختيار للاجماع نقله جماعة من الاصحاب وظاهر الاوامر والمروي في قوله تعالى ولا
يشرك بعبادة ربه احدا على ما ورد تفسيره في خبر الوشاء وغيرها وعن ابن الجنيد جواز تولية الغير وهو ضعيف **واما** في حال الاضطرار فيجوز
تولية الغير بل يجب بها اجماعا نقله الفاضلان في المعتبر والمنتهى والاحوط نيتهما معا **الخامس** يشترط فيه النية والاصل فيه الوجوب في
كل ما لم يعلم الغرض فيه من الاوامر وعلم ان الغرض منه بالذات هو تكميل النفس **واما** ما علم ان المقصود منه مجرد الوصول الى الغير كغسل الثياب
والاواني والجهاد ونحو ذلك فلا يشترط النية فيها فيترتب اثار الفعل عليه فيها مع عدمها بل اذا وقع مع نية الخلاف وعلى وجه المعصية ايضا فيخرج عن
عهدة التكليف بحصولها كيف اتفق وان حصل له المعصية بخلاف غيرها فان الامتثال المطلوب فيها لا يحصل الا اذا قصد بها الاطاعة فان مجرد موافقة
المامور به بعنوان الاتفاق لا يسمى في العرف امتثالا **واما** الواجب التوصلية وان كان يخرج فيها ذلك ايضا سيما اذا حصل الفعل بدون اختيار
المكلف لكن المراد هنا بحصول الامتثال هو ترتب الاثر والخروج عن عهدة الفعل فلا يكلف بالفعل ثانيا والحقيقة النية قصد الفعل المامور به ممتثلا
سواء لله تعالى فاذا كان الداعي على الفعل هو ذلك فقد حصل النية ولا حاجة الى الاخطار بالبال مفصلا في اول جزء من الاجزاء كما فهمه اكثر المتأخرين ولا
فلا يتفاوت الحال بين اول الشروع فيه وحال التلبس فان الداعي لا يجب فيه الاستذكار بل يكفي وجوده في الحافظة ولا يرتفع الا بالذهول عن الفعل بالمرة او بنية الخلاف
وذلك هو المراد بالاستدامة الحكمية فاذا كان الداعي له في الشروع هو قصد التقرب الى الامر بالفعل المعين ولو كان خطوره منفصلا على نحو ...
بكثير فيكفي ... ولا يحصل الداعي الى خلافه فظهر عدم وجوب المقارنة لاول جزء الذي ذكره الفقهاء ايضا ولا الاستدامة بمعنى تجديد العزم
كلما ذكر لامتناع التذكر في الجميع سيما فيما بعد ... كما ذكروه **واختلفوا** في وجوب قصد الوجه معللا به وبدونه للتعليل وقصد ...
الوجه ... وكذا في خصوص الطهارة في وجوب نية الاستباحة ورفع الحدث معا او احدهما او الاستباحة ورفع الحدث تخييرا على اقوال **و** ...
الجميع وكذا في القيود المأخوذة في غير الوضوء وما عدا التقرب بالتعيين الا ان كان مميزا فاذا تردد الامر بين الواجب والمندوب كصلاة الفجر ونافلتها ...
يمتاز الفعل الا بالقصد فيجب بخلاف ما لو تردد بين وجوب الفعل وعدمه كغسل الجمعة وان امكن تحصيل العلم فلا يجب تعيين نفس الفعل ولا دليل على
وجوب قصد الوجه وكذا اذا تردد الامر بين الغائبة والحاضرة ولم يتميز الا بالقصد احدهما يجب بخلاف ما لو تردد الامر بين كون الصلوة قضاء او اداء
كالمستيقظ قبيل طلوع الشمس ويتردد في الطلوع فلا يجب قصد الاداء ويكفي التقرب بالفعل المعين وهكذا **واحتجوا** لوجوب نية الوجه بان الفعل
لما جاز وقوعه على وجه الوجوب تارة والندب اخرى فاشترط تخصيصه باحدهما حيث يكون هو المطلوب ليحصل الامتثال وانه لا يحصل ذلك الا بالنية **و**
فيه انه ان اريد وجوب تعيينه وتمييزه حيث يشترك معه فعل اخر في الهيئة مع اختلافهما في الوجه كالنافلة والفريضة فهو كذلك كما اشرنا **مع** انه يحتمل
المنع فيه ايضا على القول بالتداخل فيما امكن ذلك كغسل الجنابة والجمعة وكالوضوء الواجب والمستحب ... وان اريد ان امتثال الامر لا يحصل الا مع القصد
بالوجوب وان لم يتعدد الاوامر ولم يشتبه المكلف به بشيء اخر كغسل الجمعة المتردد بين الوجوب والاستحباب فان الماتي به فيه متحد ... الامر في نفسه ...
اختلف فيه الاوامر ظاهرا ففيه ان الاصل عدم الاعتبار والامتثال يحصل بايجاد فرد من ذلك الكلي المامور به ... في العرف ... الامر ...
ولا مدخلية لقصد الوجوب في تحققه في الخارج عرفا **واما** وجه الوجه فالمراد به انه لطف ... التكاليف العقلية ...
معترف لاتباع العقليات مثل نفس بعثة النبي وغيره فانها ايضا لطف في الغرض من الايجاب اللطف فاللطف وجه لا يجب وشكر المنعم على قول بعضهم
فانه وجه الايجاب في غيره **واما** على مذهب الاشاعرة فلا وجه له ... وصرح المتكلمون بان حسن الفعل واستحقاق فاعله الثواب يتوقف على فعله لوجه
او لوجهه فان كان مرادهم التقرب والامتثال اللازم لذلك كما هو الظاهر فهو ... **ومما** ذكرنا ظهر ان القول باشتراط قصد الوجه والتعليل
معا منضما الى نية التقرب كما يظهر من بعض الاصحاب في غاية البعد ولا دليل على اعتبار سائر القيود ... الا ظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية بناء على
ما تقدم من ان الظاهر منه كون الشرع غرضا للجزاء وان قصد رفع الحدث يستلزم لاباحة الصلوة فيتخير بينهما وان استلزام رفع الحدث الاستباحة لا ...
كون الوضوء المنوي فيه رفع الحدث مقصودا فيه الاستباحة كما هو مدلول الاية فيعتبر قصد الاستباحة اوان كون الوضوء واجبا للصلوة لا يستلزم وجوب
قصد ذلك فان المراد ان الوضوء يجب للصلوة لا ان الوضوء الكائن للصلوة واجب فيثبت عدم اشتراط شيء منهما واكتفى بعض من اشترط قصد الاستباحة
في الوضوء للصلوة الواجب ... شرطا كان او لم يكن فعله ممكنا **هذا** ... **وقد** استدل على الجمع بينهما بان الحدث مانع فيجب رفعه
وان الاستباحة لذلك الرفع ... **وفيه** ان وجوب الاول لا يستلزم وجوب قصده وكذا كون الثاني وجها للاول وبان الرفع والاستباحة
قد يتغايران فان في غسل الحائض بدون الوضوء والمتيمم ولا يكفي قصد احدهما عن الاخر ولا يخفى ضعفه لمنع لزوم ... فضلا عن الاجماع **ثم ان**

المتداول في السنتهم من شرائط الاستباحة للصلوة في الوضوء واستدلالهم على ذلك بالاية مبني على ان الغالب وقوع الحدث الموجب للوضوء
للصلوة والافضلية كلما يشرع له الوضوء صلوة ولاسيما لا يباح الا به فانه يستحب للقراءة ولدخول المساجد ونحوها ايضا ففي الطواف له بدلهم من اشتراط
الاستباحة وكذلك في مس كتابة القران ونحوها بخلاف ما تقدم فان الوضوء انما هو لتحصيل كماله فلو نوى ما يكون الوضوء مكملا له فاما ان يقصد
الاستباحة او كماله او نفسه **فاما** الاول فمقتضى دليلهم عدم الصحة كما حكم به الشيخ وابن ادريس لانه يباح بدون ذلك **واما** لو قصد الكمال
فالظاهر الصحة لاستلزامه قصد رفع الحدث لان الكمال لا يحصل الا برفع الحدث ومع حصوله يجوز الدخول به في المشروطات ايضا وكلام الشيخ وابن ادريس
لا ينفيه وكذلك لو قصد اصل الفعل لانصرافه الى الوجه الصحيح وهو تحصيل الكمال **وبالجملة** يلزم على طريقتهم على مجازاة ما تقدم قصد الغاية
الاستباحة او الكمال او ما ينصرف اليهما او رفع الحدث على القول بالتخيير **وعلى** ما ذكرنا فيكفي تمييز الفعل عما سواه فان كان من الوضوءات الرافعة
فيدخل به في كل مشروط به وان لم يقصد الغاية بالوضوء وان كان في ما يخ المكلف عن قصدهما **ولعله** السر في التزامهم قصد الاستباحة
او ما يؤول اليه وذلك لا يستلزم وجوب قصدهما بل يكفي قصد رفع حدث واحد ان حصل متعددا وكذا شرط واحد وان حصل متعدد الماستيقنة في
في مسألة التداخل واما لو نوى غيره ففيه اشكال لكونه لغوا عبثا وللزوم الجمع بين المتنافيين والظاهر ان ذلك محض اللعب لا يدخل شيء في القصد فيكون
قصده كالعدم كالعدم **بقي الكلام** في معنى قصد التقرب ودليله فنقول ان العرف يقتضي قصد الامتثال في مقابل الاطاعة فلا يحصل
الامتثال الا بقصده **ونقول** ههنا ان الاصحاب اتفقوا على وجوب قصد التقرب كما نقله الشيخ والعلامة بل على اشتراط العبادة به
نعم نقل عن السيد المخالفة في ذلك فحكم بالصحة وسقوط العقاب مع عدم التقرب وان لم يحصل له ثواب فرقا بين الاجزاء والقبول ولعل
ان مراده من عدم العقاب هو على ترك الصلوة لا على ترك التقرب فيحكي الاجماع على وجوبه ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
الاية وما دل على حرمة الرياء وحرمة العمل المرائي فيه كقوله تعالى يراؤن الناس ولا يشرك بعبادة ربه احدا وغير ذلك والنهي في العبادات مستلزم للفساد
وذكروا في معنى القصد لله تعالى وجوها افضلها الاتيان بالعبادة لكونه تعالى اهلا لها ثم الحياء منه والمهابة ثم للشكر له والتعظيم ثم لامتثال امره وفهم
ارادته ثم للقرب منه والهرب عن البعد عنه ثم لنيل الثواب عنده والخلاص من عقابه فلم يوجد في النظر شيء في الاول حتى امر الامر بل لان الحسن الذاتي
انما هو الحسن بالذات وفي الثاني وان لم ينظر فيه الى الامر الا امر ايضا لكنه اعتبر هنا الجاذب الى الفعل وهو الحياء والمهابة فكانه نوع ضعف لاخيانا لكنه ليس شيء
يعود فائدته اليه وفي الثالث لا يخ المقام عن النظر الى الفائدة وان كانت مقدمة فيه لحسن سابقية في الرابع ملاحظة امره وموافقة ارادته كذلك
الخارج عن نفس المكلف هناك اقوى من سابقيه فيزل عنهما وفي الخامس ملاحظة الفائدة المتأخرة عن الفعل وان كانت روحانية **واما** الاخيران
فيشوبهما الدواعي من الملايمات الجسمانية ولا خلاف في كفاية غير الاخيرين وفيهما خلاف عن ابن طاوس ونسبه الشهيد في القواعد الى الاصحاب **والحق**
خلافه كما هو مذهب جمهور اصحابنا المستفاد من الايات كقوله تعالى يدعوننا رغبا ورهبا وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وغير ذلك مضافا الى
الاخبار الكثيرة ومنها حسنة هرون بن خارجة عن الصادق ع قال العباد ثلثة قوم عبدوا الله عز وجل خوفا فتلك عبادة العبيد وقوم عبدوا الله
تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الاجراء وقوم عبدوا الله عز وجل حبا له فتلك عبادة الاحرار وهي افضل العبادة وكذا الاخبار المستفيضة الدالة
على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه **ويجب** ان يكون الداعي الى الفعل هو التقرب لا غير بان يكون خالصا
لله فان انضم اليه شيء اخر فان كان رياء او سمعة فالمشهور بطلان العبادة خلافا للسيد لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان الظاهر ان اللام
بمعنى الباء وان الدين هو الطاعة لا الملة وان المراد اعم من الاخلاص عن شرك الاوثان ونحوها والحصر يفيد عدم كون غير الخالص مامورا به فلا امر
فلا امتثال ولان الظاهر مما دل على حرمة الرياء في العبادات من الاخبار والايات هو حرمة العبادة المرائي فيها لا مجرد الرياء والنهي في العبادة مستلزم للفساد
وان كان ضميمة لا رجحان فيها فظاهرهم الاتفاق على الجواز كضم الحمية الى الصوم والارشاد الى الوضوء والاعلام الى التكبير والجهر ونحو ذلك **والظاهر** ان
مرادهم هنا ما حصل الضم من جهة المكلف بان يكون بين القضية والعبادة عموم من وجه واما ما نص عليه كالتسبيح في الصلوة لاجل اعلام الغير وصلوة
الليل لتوسيع الرزق ونحو ذلك مما هو من الكثرة بمكان فليس محل الاشكال لترخيص الشارع وان كان من المباحات ومن هذا الباب استيجار الحج و
الصلوة وغيرهما **واما** غير ذلك مما لا رخصة فيه ولا رجحان كضم التبرد والتنظيف الى الوضوء والغسل ونحو ذلك **ففيه** خلاف للمجوزين
اصالة البراءة عن التكليف ومنع ثبوت الوجوب فان اللازم واجب الحصول وان لم ينوه وللنافي اشتراط الاخلاص وهو مناف له غير نفع الاصل و
النقض بالرياء فان دخله الناس ايضا لازم وان لم ينوها **ويمكن** دفع الاول بعدم دلالة الاية على ازيد من الاخلاص عن الشرك في الرياء
وكذا غيرها من الادلة والثاني بانه مخرج بالدليل **نعم** يرد المنع على ان اللازم واجب الحصول وان لم ينو على الاطلاق فانه لو اخر...

في معنى قصد التقرب وتكميل الكلام



ويدل على هذا الباب صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال كان امير المؤمنين ...

الحاد للوضوء وكان التبرد والتنظيف بتبع الداعي وبسببه حصل للمكلف ما يوجبه فلا ليس كذلك نعم يمكن ذلك فيما لو انحصر الماء في
البارد مثلاً وضم الى قصد التقرب التبرد ايضاً وحينئذ فلا يعرض من التنظيف بالرياء في نظر ويجاب بما ذكرنا **والحاصل** ان الاظهر عدم البطلان
بهذه الضميمة مطلقاً فاذا كان الداعي الى التقرب قوياً بحيث لولاها لفعلها جزماً والاحتياط مما لا ينبغي تركه **واما** التلذذ بالماء البارد في
اثناء الوضوء فلا يضر اصلاً بل الظاهر ان التبرد به في نية احد اياه في حال العبادة ايضاً لا يبطلها اذا لم يكن الداعي الى الفعل هو ذلك كما في رواية زرارة
عن الباقر عليه السلام في الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه انسان فيسره قال لا باس ما من احد الا ويحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن صنع لذلك **واما**
طريان الرياء في الاثناء بان يصير ضميمة للداعي فالظاهر انه مبطل ايضاً وفي المفاتيح يوهم خلافه **وبالجملة الرياء** اخفى من دبيب النملة
السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ولكن رحمة الله ايضاً اوسع مما بين الارض والسماء حيث من لنا الملة السهلة السمحة الحنيفية البيضاء ورفع عنا
احوال القاصرين عن نيل ذوى العليا من الضعفاء والنساء وكل ميسر لما خلق فلو قلنا ببطلان العبادة بمجرد التردد في حال العمل باطلاع الغير
او جزمنا ببطلانها بالضمائم المباحة ايا ما كان لزم العسر الشديد والحرج الوكيد فعليك بالاجتهاد والورع وتصفية النية عن كدر الشوب
حسب المقدور فان الميسور لا يسقط بالمعسور **تنبيهان الاول** لو قصد الخروج والقطع في الاثناء فيبطل النية في اللاحق فان عاد قبل فوات
الموالاة فقالوا بالصحة لجمعه شرائطها وهو ظاهر الاطلاقات والعمومات **الثاني** قد ذكرنا عدم اشتراط نية الوجه فلو نوى في صورة عدم اعتقاد
مع التذكر او النسيان او الاشتباه فالصحة واضح والاشكال فيما بدلها عمداً بقصد الوجوب في الندب وعكس او جهلاً بالمسئلة مع امكان التعلم ويظهر
من بعضهم الصحة بناء على عدم اشتراط نية الوجه **وفيه** اشكال بل الاظهر البطلان واما جواز الوضوء للندب حال اشتغال الذمة بالواجب
فظ المشهور العدم **والاظهر** الجواز للاصل والاطلاقات والامر بالشيء لو سلم اقتضاؤه النهي عن الضد الخاص فانما هو في المضيق مع عدم جواز
التداخل وسقوط الوجوب بالوضوء المندوب لا يستلزم خروج الواجب عن الوجوب بعارضة اطلاق الندب فالوجوب ثابت ما لم يتحقق مسقط له

المقصد الخامس في الجبائر من كان على بعض اعضائه جبيرة ينزع مع المكنة والا مسح عليها وكذا العصابة التي يعصب بها الجرح
والكسر وهو مذهب علمائنا اجمع قاله في المنتهى ثم قال لا فرق في المسح بين الطهارة الكبرى والصغرى وهو قول عامة العلماء لان الضرر يلحق بنزعهما فيهما
والظ من ذلك ان وجوب الغسل مع المكنة والاكتفاء بالمسح مع عدمها اجماعي **ويدل** على الاول ايضاً الامر المطلق بالغسل والظاهر تخيير
بين النزع وادخال الماء تحتها ان امكن لصدق الغسل وعدم صراحة حسنة الحلبي الاتية في وجوب النزع معيناً وكموثقة عمار الدالة على وضع
موضع الجبر في الماء حتى يصل الى جلده وان احتمل ان يكون واردة في الغير القادر على النزع ولكنه لم يعهد قول بذلك التفصيل وعلى
وجوب المسح عليها ايضاً مضافاً الى الاجماع حسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها
بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ قال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسألته
عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال يغسل ما حوله وحسنة كليب سأل عنه عليه السلام عن الرجل اذا كان كسيراً كيف يصنع بالصلاة قال ان كان يتخوف
على نفسه فليمسح على جبائره وليصل ولا ينافي في ذلك صحيحة عبد الله بن الحجاج عن الكاظم عليه السلام عن الكسير تكون عليه الجبائر او تكون به الجراحة
كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما
لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته ومرسلة الصدوق وقد روى في الجبائر عن الصادق عليه السلام انه قال يغسل ما حولها لان المراد منهما عدم
وجوب غسل موضع الجبائر ولا ينافي وجوب المسح عليها ولا يجب اجراء الماء على الجبيرة لعدم الدليل **واما** استيعاب المسح **ففيه** اشكال
لصدق المسح بالمسمى كالمسح في الوضوء ولنيابته عن الغسل **وضعف** الاول بان ذلك من جهة الباء **نعم** لا يشترط عدم تخلل
وصول البلة الى الجميع وكل ما ذكرنا يجري في موضع المسح ايضاً الا انه مشروط بعدم امكان تحصيل المسمى بدون ذلك ولا يجب الاستيعاب
فيه ايضاً ثم في معنى الجبائر والعصائب الطلاء واللصوق لحسنة الوشاء وحسنة عبد الاعلى مولى آل سام وغيرهما وفي اللصوق الذي يضر
بازالته مع عدم كون وضعه لاجل العلة والحاقه بالجبيرة والعصائب اشكال كالزائد من قدر الاحتياج في الجبائر والعصائب بل الاحوط الاحتياط
فهو ضم التيمم **ثم** انهم ذكروا ان المسح على الجبائر انما هو اذا كانت طاهرة والا فيجب وضع شيء طاهر عليها ثم مسحها واحتمال
الاكتفاء بغسل ما حولها كالجرح المجرد والاول احوط وقيل بل الاحوط المسح على النجس والاتم على الطاهر فوقه والاشكال انما هو اذا لم يمكن
تطهيره والا فيطهر وكان في وجوبه ايضاً اشكال **والمتاصل** في امثال ذلك هو الاحتياط **واما** الجرح المجرد فاذا لم يمكن فيجب
غسل ما حوله لصحيحة عبد الله بن سنان وحسنة الحلبي المتقدمة وفي وجوب المسح عليه ان امكن قولان من جهة الاصل وظاهر النص ومن جهة الايماء

في إلحاق القرح والكسر المجرد بالجرح في حكم الجبيرة

بشبه الغسل عند تعذره والاول اظهر والثاني احوط لبعض من قال بالثاني وجوب وضع شيء عليه ومنهم ان لم يمكن المسح ايضا تفريعا على اصله وكونه احوط اذا لم يكن للاصول ما نعارض شيئا من الصحيح وعلى القول بعدم الوجوب فلو وضعه فهل يجب المسح عليه لبطء حسنة الحلبي والا لان للتبادر منها العصابة المحتاج اليها اولا اشكال وظاهرهم الحاق القرح والكسر المجردين وغيرهما ايضا بالجرح المجرد وعليك بالاحتياط فيما لا يستفاد من النص **ثم** ان جماعة من متاخري المتاخرين قد اشتبه عليهم الامر في المقام من جهة كلمات الاصحاب واختلاف الاخبار واخذوا انا دفعنا واستشكلوا فيه وتوهموا انهم ذكروا في مسئلة الجبيرة وجوب الوضوء على النهج المذكور وذكروا في مبحث التيمم ان من الاسباب الموجبة للتيمم القروح والجروح وما اشبههما واطلقوا وكذلك الاخبار الصحيحة مستفيضة في وجوب التيمم على من به قرح او جرح وفي بعضها الكسير ايضا وقد جمع بعضهم بين الاخبار بالتخيير او بحمل الموجبة على ما اذا تضرر بغسل ما حول الجرح وبعضهم بين الاقوال بحمل قولهم في التيمم على من استوعب الجبيرة عضوا وعلى من كان عذره مرضا غير الجرح والقرح والكسر **وانت خبير** بان اكثر ما ذكر لا يتم بالنظر الى الاخبار ولا كلام الاصحاب فان مطلق الاخبار يحمل على المقيد وكذلك مطلق كلام الاصحاب فان مرادهم في اطلاقهم كون الجرح والقرح سببا للتيمم هو بيان السبب في الجملة لا في جميع الاحوال بقرينة اجماعهم وتصريحاتهم وتعمدهم ما اوقعهم في هذا التوهم هو ما ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف والعلامة في المنتهى والتذكرة وغيرها قال في المبسوط ومن كان في بعض جسده او بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر بغلبته والباقي عليه جراح او ضرر في الغسل الماء جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة وان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر عليلا او صحيحا وذكر مثله في مبحث التيمم بعد ما ذكر في مبحث الوضوء احكام الجبيرة على ما تقدم من التفصيل وفي معناه سائر العبارات **وظني** ان ذلك ليس مخالفة لسابقه بل رد على العامة حيث ذهب ابو حنيفة ومالك الى ان الاعضاء او البدن ان كان الاكثر منها صحيحا يجب غسله ولا تيمم والشافعي واحمد الى انه يجب غسل ما امكنه ويتيمم للباقي ولما كان من المقرر الثابت عند الشيخ وسائر علمائنا وجوب العمل على مقتضى ما تقدم في الجبائر وكان من المفروغ عنه عندهم ان العدول الى التيمم انما هو بعد التعذر فمرادهم هنا من وجوب التيمم وعدم غسل العضو الصحيح هو اذا لم يمكن غسل العضو العليل ولو بطريق المسح على الجبيرة

في تعيين مورد كل من الجبيرة والتيمم

والذي يشهد بذلك ملاحظة كلماتهم فيما قبل وفيما بعد فانها يخصص بعضها بعضا قال في التذكرة في مبحث الوضوء اذا كانت الجبائر على جميع اعضاء الغسل وتعذر غسلها مسح على الجميع مستوعبا بالماء ومسح راسه ورجليه ببقية البلل ولو تضرر بالمسح تيمم وقال ايضا الجبيرة ان استوعبت محل الفرض مسح عليها اجمع وغسل باقي الاعضاء والا مسح على الجبيرة وغسل باقي العضو ولو تعذر المسح على الجبيرة تيمم ولا يجب غسل باقي الاعضاء وقال في مبحث التيمم الطهارة عندنا لا تتبعض فلو كان بعض بدنه صحيحا وبعضه جريحا تيمم وكفاه عن غسل الصحيح ثم قال بعد ذلك لو تمكن من المسح بالماء على الجريح او على جبيرته وغسل الباقي وجب ولا يتيمم وهذا صريح فيما ذكرنا **فالحاصل** ان مرادهم في هذا المقام نفي التبعيض ومع امكان الجبيرة فيجب ولا يتبعض **ومما** اوقعهم في الحمل على التخيير كلام العلامة في المنتهى حيث اورد نظير ما نقلنا عن المبسوط من الرد على العامة في التبعيض وعدم الفرق بين قلة الاعضاء والاكثر **ثم** استدل لنا وجب الجمع منهم برواية جابر قال خرجنا في سفر فاصاب رجلا منا حجر في وجهه ثم احتلم فسال اصحابه هل تجدون لي رخصة في التيمم قال ما نجد لك رخصة وانت قادر على الماء فاغتسل فمات فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وآله اخبر بذلك فقال قتلوه قتلهم الله الا يسئلوا اذا لم يعلموا فانما شفاء العي السؤال انما كان يكفيه ان يتيمم ويعصب على جرحه ثم يمسح عليه ثم يغسل سائر جسده **واجاب** عنه بما حاصله ان الواو بمعنى او يعني كان يكفيه احد من الامرين التيمم او التعصيب والمسح وغسل سائر الاعضاء ففهم بعضهم من ذلك انه يقول بالتخيير بين الامرين **اقول اما اولا** فجواب العلامة من باب الجدل **وثانيا** ان العمل على مقتضى الجبيرة في الوضوء اجماعي بينهم فلا معنى للتخيير وعدم القول بالفرق المدعى في المنتهى انما هو في جانب الوجوب وكان نظره الى خلاف بعض العامة في نفي الوجوب ايضا **وبالجملة** عدم القول بالفرق في الوجوب لا يستلزم وجود القول بنفي الوجوب **وثالثا** انه يمكن ان يكون مراد العلامة مطلق الترديد يعني انه كان يكفيه التيمم او العمل على مقتضى الجبيرة وان كان ذلك على الترتيب فيقدم التيمم على الجبيرة فالترديد بالنسبة الى حال المكلف لا نفس الطهارة **ورابعا** بانه يمكن ان يكون التيمم في الحديث بمعنى مطلق القصد كقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا **ومما** ذكرنا ظهر ان حمل الاخبار على التخيير ايضا لا وجه له فان الاخبار المجوزة للتيمم كلها مطلقة لا اشارة في احدها الى جواز التيمم في صورة امكان الجبيرة فيحمل على المقيدات الموجبة للمسح على الجبيرة **مع** ان كلها واردة في الغسل وليس فيها خبر يعارض ما ورد في وجوب المسح على الجبيرة في الوضوء وعدم القول بالفصل المدعى في المنتهى انما هو على ان كل من يقول بوجوب المسح على الجبيرة في الوضوء يقول بوجوبه في الغسل لا يقول بوجوبه في الوضوء فلا اشكال في الغسل من جهة معارضة تلك الاخبار المطلقة بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة مؤيدا باطلاق حسنة كليب

ولكن رواية جابر المتقدمة المقتضية للجمع بالتخيير ومن جهة خصوصية صحيحة عبد الرحمن ودعوى الاجماع المركب **وظني** ان الاشكال هنا مستغنى عنه لما عرفت من ان رواية جابر مع ضعفها دالة على ان المطلق يحمل على المقيد فلا يبقى للتخيير وجه ومستنده لما كان التعيين بخصوصه حكم الجبائر فالظاهر العمل على التيمم في غير ذي الجبيرة وان كان كثيرا كما صرح به في صحيحة ابن ابي عمير وان كان الاحوط الجمع بينه وبين الغسل كما يتم في نهاية الاحتياط الجمع مطلقا **واما** اطنبنا الكلام لكونه من مزال الاقدام **تنبيهات الاول** قد يتوهم عدم اطراد حكم الجبيرة في الغسل فقد نقل خلاف فيه بل الظاهر عدم الخلاف فلاحظ الشرائع كيف ختم بمواضع الطهارة ولم يختص بالوضوء وصرح في المنتهى بما تقدم وقال في الذكرى لو كان الجبيرة على مواضع التيمم والحق اليه فكالوضوء والغسل انتهى وغير ذلك من العبارات الظاهرة والصريحة ولكن الاخبار مثل صحيحة عبد الرحمن وغيرها ولا باس لعموم البدلية المستفادة من الادلة كما سيجيء **الثاني** صرح جماعة من الاصحاب بعدم الفرق بين اشتمال الجبيرة كل العضو او بعضه بل ويظهر من التذكرة اشتمال الجميع اعضاء الغسل ايضا وهو مقتضى الاطلاقات **الثالث** لا فرق بين ما تحتها كونه طاهرا او نجسا للاطلاق **الرابع** لو زال المانع فهل ينقض بها بقاء الطهارة قولان اقواهما العدم لعموم ما دل على الطهارة واكتفينا بها عن اصل الطهارة للضرورة وفيه بانه في غير حال الضرورة وعلى عمومها لو احتجوا بان الامر يقتضي الاجزاء والاعادة يحتاج الى دليل وبانها طهارة زالت ولا ينقضها الا حدث ويرد على الاول ان الاجزاء انما يسلم للامر المعلق بحال الضرورة لا مطلقا وذلك لان الاعادة وعلى الثاني ان ارتفاع الحدث انما يسلم لغاية لا مطلقا كالتيمم والاحوط نقضها ثم تجديدها **المقصد السادس** في الاداب **وفيه بحثان الاول** يستحب عند السواك باجماعنا والاخبار مثل قوله تعالى لعلكم وعليك بالسواك عند كل وضوء رواه معوية بن عمار في الصحيح وفي بعضها السواك شطر الوضوء ومن نسي قبله يستحب ولا يجب لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلوة وفي بعضها السواك شطر الوضوء ومن نسي قبله يستحب فعله بعده وفي رواية معلى بن خنيس فمن توضأ ثم سئل عن ذلك فقال يستاك ثم يتمضمض ثلث مرات والاخبار في مطلق استحبابه تبلغ حد التواتر ومنها كمال التاكيد ويجزي المضطر ولو باصبع واحدة وفي رواية السكوني السواك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك ويستحب وضع الاناء الذي يغترف منها على اليمين والاغتراف بها **قال** في المعتبر انه مذهب الاصحاب لعموم ما دل على حسن التيامن والاخبار الكثيرة الدالة على الاغتراف باليمين ولكن في حسنة زرارة المنقولة في بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعى بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى الى ان قال ثم غمس يده اليسرى فغرف بها ملاها ثم وضعه على مرفقه الايمن وكذلك في رواية اخرى الاغتراف باليسرى لغسل يد اليمنى نعم في صحيحة محمد بن مسلم ثم اخذ كفا اخر بيمينه فصبه على يساره ثم غسل به ذراعه الايمن وهو مستند الاصحاب وكذلك صحيحة زرارة وبكير والعمل على الكل حسن ان شاء الله تعالى **واما** مثل الابريق فيضع على اليسار ويصب على اليمين ويغسل به الوجه ثم يصب عليها ويديرها الى اليسار ليغسل بها الى اليمين ويستحب التسمية عند الوضوء بالاجماع للاخبار المستفيضة والامر بالاعادة لمن لم يسم في بعض الاخبار محمول على التاكيد وفي الصحيح اذا وضعت يدك في الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين فاذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين وافضلها بسم الله الرحمن الرحيم وغسل الكفين قبل ادخالهما الاناء من النوم والبول مرة ومن الغائط مرتين لصحيحة عبيد الله بن الحلبي وموثقة عبد الكريم بن عتبة وفيهما تقييد اليد باليمنى ولكن حسنة حريز مطلقة ولا تنافي بينهما وفيها استحباب للبول ايضا مرتين **ويمكن** حملها على الافضل وتخصيص الاستحباب بحال الوضوء من الاناء مع عدم تخصيص صريح في الاخبار ووجه المطلق فيها الاتيان من اشكال ومراعات توهم النجاسة في علة الحكم ايضا ضعيف كما لا يخفى **وفي** استحباب الغسل عند الوضوء ثانيا اذا كان غسلها بعد الحدث اشكال كما لا كما بغسل اليدين والمضمضة والاستنشاق بعد الجنابة لمطلق الاكل والشرب والمضمضة ثم الاستنشاق ثلثا ثلثا **اما** الاول فللاتفاق عن غير واحد ابن عقيل فلا يفهم منه استحباب ولا وجوب للاخبار المستفيضة **واما** الثاني اي الترتيب فللتاسي بامير المؤمنين عليه السلام كما في رواية عبد الرحمن بن كثير **واما** الثالث فلما رواه ابن الشيخ في مجالسه ولما رواه المفيد في الارشاد عن محمد بن اسمعيل بن الفضل في خبر الكاظم عليه السلام مع علي بن يقطين بالوضوء على طريقة العامة ولكن فيهما شيء وتكثير اليه برواية معلى المتقدمة **مع** ان فتوى الاصحاب كافية في ذلك **وقد** صرح كثير من الاصحاب بعدم الوقوف على الدليل والافضل تثليث الاكف في كل منهما والمضمضة ادارة الماء في جميع فيه ثم مجه والاستنشاق اجتذاب الماء الى داخل الانف وحده قليلا يبالغ فيهما وفتح العين بحيث لا يضمهما الى غسل باطنها للمضرة والاجماع على عدم استحبابه ونقل الشيخ في الخلاف والاصل فيه قوله عليه السلام افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم وان يدعو عند كل فعل بالماثور وفي رواية عبد الرحمن بن كثير وغيرها وبدأة الرجل بظاهر ذراعيه والمرأة بالباطن لرواية محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام انه قال فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع وما رواه الفقيه مرسلا عن الرضا عليه السلام **وربما** يتوهم من ظاهرهم استحباب البداءة بما ذكر في الغسلة الاولى ولكن الروايتان مطلقتان

عدم
مختص بالغرف
منه

ويظهر من ذلك
اطراد الحكم في التيمم
منه

في آداب الوضوء ومستحباته

في استحباب الاسباغ في الوضوء

بكل من الغسلتين وفي المدارك ان مقتضى كلام اكثر القدماء ان الثانية كالاولى وعليه العمل وكذا فهم جده **و** ذهب جماعة منهم المحقق والشهيد باستحباب بدأة الرجل بالظاهر في الاولى وفي الثانية بالباطن عكس المرأة والرواية لا يدل عليه **و يستحب** اسباغ الوضوء للاخبار المستفيضة **و** ان يكون بمد للاجماع والاخبار وهو رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف بالمدني على الاشهر الاقوى وفي رواية سماعة مع ضعفها لا دلالة على مذهب البزنطي من كونه رطلا وربعا بالعراقي والرطل العراقي مائة وثلثون درهما احد وتسعون مثقالا على الاصح ويظهر بعد رفعة الهمداني ان الصاع يكون في الوزن الفا ومائة وسبعين وزنة فان الظاهر ان المراد من الوزنة الدرهم خلافا للعلامة في بعض اقواله حيث جعله ستين مثقالا مائة وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم والدرهم ستة دوانيق والدانق ثمان حبات من اوسط حب الشعير بلا خلاف و سيجيء الكلام في خبر المروزي مساويا الربع من من تبريزي بوارى ثلثين شاهيات من فلوس باضافة ثلث مثاقيل من صيرفيات ونصف وثمن مثقال واذا كان حلو وزن ثمان حباسيات من فلوس كما هو المتداول الان فيكون ربعه مع نقصان ستة مثاقيل وربع مثقال وربع ثلث ربع مثقال فيكون الصاع على الاول منا واربعة واربعة عشر مثقالا وربعا وعلى الثاني منا بنقصان خمسة وعشرين مثقالا وثلثة ارباع مثقال و ربما يقال ان ماء الاستنجاء داخل في ذلك لان المد لا يزيد على ذلك وقد يستشهد ببعض الروايات ولا دلالة فيها اصلا **وانت خبير** بان الوضوء الكامل سيما على القول باستحباب تثنية الغسلات لا يكاد يفي بالمد الا مع الاجحاف دون القول باستحبابها هو المشهور بين الاصحاب المدعى عليه الاجماع في السرائر **و** يظهر من الكليني والصدوق والبزنطي عدم الاستحباب **و** نسب الشيخ القول بالحرمة الى بعض الاصحاب والاقوى الاول للاخبار المستفيضة منها صحيحة معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله ع عن الوضوء فقال مثنى مثنى وبهذا المضمون روايات كثيرة وظاهر الجملة الخبرية وان كان هو الوجوب الا ان الاجماع يحملها على الاستحباب لكونه اقرب المجازات وحملها على الرخصة بعيد ولا دلالة في رواية داود الرقي عن الصادق ع عليه رواية الكشي قال فقلت جعلت فداك كم عدة الطهارة فقال ع ما اوجبه الله فواحدة واضاف اليها رسول الله ص واحدة لضعف الناس ومن توضأ ثلثا ثلثا فلا صلوة له فان ذلك بيان حال التدريب وابتداء السنة ولذلك يطرد مع عدم اطراد العلة ونظيره في الشريعة كثير مثل غسل الجمعة وغيره وحملها على الغرفتين ايضا بعيد ولا دلالة في حسنة زرارة وبكير المروية في بيان وضوء رسول الله ص حيث قالا فقلنا اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تأتيان على ذلك كله على هذا التأويل فلا مانع من كونه مستحبا على حدة اذا احتاج اصل الوضوء او اسباغه اليها وكذا حملها على الغسلتين والمضمضتين ونحوها على العامة مؤيدا بما روي عن ابن عباس من ان الوضوء غسلتان ومسحتان مع عدم التنافي بين المطلبين ايضا وكذا حملها على التثنية سيما وفي بعضها انه لا يوجر على ما زاد على الثنتين وهو بعينه **ومما** يبين ما ذكرناه يوهمه تقية رواية داود الرقي ع وامره بالغسل ثلثا الى آخر ما امره بالوضوء بطريق العامة خوفا عليه من المهدي فعمل على ذلك حتى رفع عنه الخوف ثم اجتمعا عنده ع وذكر حكايته مع المهدي ودفع الخوف عنه ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى ولا تزدن عليه فانك ان زدت عليه فلا صلوة لك وكذلك ما رواه المفيد في الارشاد في حكاية علي بن يقطين نظير الحكاية السابقة الى ان قال ابتدئ الان يا علي بن يقطين وتوضأ كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح مقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك والسلام وروى في العيون عن الرضا ع ايضا ان الوضوء مرة فريضة واثنتين اسباغ ويدل عليه موثقة ابن بكير عن الصادق ع قال من لم يستيقن ان واحدة من الوضوء تجزيه لم يوجر على الاثنتين وفي رواية ابي جعفر الاحول عن زرارة وفي رواية عمر بن ابي المقدام عنه ع وما في الفقيه الى غير ذلك من الاخبار ويؤيده كل ما دل على رجحان الاسباغ وكل ما دل على الاستحباب للوضوء بمد **واحتجوا** بما وقع في صفة الوضوء المنقولة لفعلهم ع مرة مرة في بيان وضوء رسول الله ص وغيره وهي كثيرة معتبرة وبموثقة ابن عبد الكريم عن الصادق ع قال ما كان وضوء علي ع الا مرة مرة وبعض الاحاديث المرسلة والضعيفة ان الوضوء مرة مرة وبعضها ان الوضوء واحدة فرض واثنتان لا يوجر والثالث بدعة وحسنة ميسر عن الباقر ع قال الوضوء واحدة واحدة وصحيحة زرارة عن الصادق ع انا لله وانا ... ما يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك الحديث **والجواب** عن الاخبار الاول بانها في مقام بيان الواجب فلا تحظر ان اكثر المستحبات لم تذكر فيها واما الموثقة فانها وان كان ظاهرها ذلك لكنها تحمل على الواجب لعدم مقاومة المعارض واما الاخبار المرسلة والضعيفة فلا جابر لها فتحمل على ما ذكرنا وكذا حسنة ميسر **واما** صحيحة زرارة فتنادي بكون المراد اقل الواجب او عدم وجوب الماء الجديد للمسح او مع غسل الرجل **واما** المسح فلا يستحب فيه التكرار لعدم تبادره من تلك الاخبار مع ان في حكاية علي بن يقطين المتقدمة تصريحا بان التعدد انما هو في الغسل لا المسح وان الظاهر من الاسباغ المطلوب في الاخبار انما هو في الغسل **و بالجملة** فلا خلاف في عدم الاستحباب فان في المنتهى ولا تكرار في المسح وهو مذهب الاصحاب و

الثالث
عن خلافه فيكون
المدة

[illegible]

الاسباغ
البذل ولا يزيد نافعا
عن الغرفات الثلث ولا يزيد اذا
احتاج
م

المشهور الكراهة وقيل بالحرمة والظاهر عدم الحرمة مع اعتقاد الرجحان واما بطلان الوضوء فالظاهر العدم ونقل عنه الخلاف في السرائر **واما** المسئلة الثالثة فالمشهور انه حرام وبدعة وعن ابن ابي عقيل وابن الجنيد نفي التحريم **واما** الاستحباب فمنفي قطعا واحتمال **الثنا** ما تقدم في بعض الاخبار من التصريح بكونها بدعة ولا ريب في حرمة البدعة **ويظهر** ان اعتقاد المشروعية حرام لا نفس الفعل فهو كما ترى فان اصل صلوة التراويح والاضحى حرام لا لمجرد اعتقاد مشروعيتهما فان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار والمراد بالبدعة نفس الفعل المبتدع **وقد** يشكل في حرمة نفس الاعتقاد ايضا اذا كان ناشيا عن الاجتهاد او التقليد **وفيه** ان احكام الشرع والعبادات لما كانت توقيفية فابداعها من غير جهة توقيفهم حرام وفعل ذلك المبتدع على هذا الوجه حرام فالمراد من حرمة اعتقاد المشروعية في المبتدعات حرمة اعتقاد مشروعية ما لم يقم عليه دليل معتمد سواء كان من محض التشهي او من الاجتهاد المبتني على الدليل الباطل كالقياس والاستحسان فاذا اتفق اعتقاد مجتهد سنة الاستحباب فانما هو من جهة دليل معتمد عنده وان كان خطأ في الواقع ولا يضر ذلك وليس ببدعة ويكون مثل هذه الرواية الدالة على كونه بدعة معارضا لدليله مثل سائر الاخبار المتعارضة المتناقضة والذي نقول بكونه بدعة انما هو اذا لم يثبت لهذه الرواية معارض صحيح وكان العمل على مقتضاها **وبالجملة** المعتبر في الرواية التنبيه على ضلالة من ابدعها وضلالة من اتبعها من تلك الجهة لا مطلقا **فنقول** لما لم يقم دليل على مشروعيتها اعتقد محرمها واما من لا يقول بالحرمة فلعل مراده من ورود جهة اعتقاد المشروعية وتحليل الاصل ورواية زرارة ان الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يؤجر عليه في عدم الاجر عليه لا يدل على نفي الحرمة والاصل لا يفيد جواز العبادة الا ان يكون مراده اثبات الاباحة لا الاستحباب حتى يرجع الكلام معه في جواز المسح بهذا الماء وعدمه **وربما** يستشكل بما في الموالاة ايضا ولكنه ليس بذلك المعروف **واما** المسح بذلك الماء فعلى ما ذكرنا من كون اصل الفعل بدعة وحراما فالظاهر بطلان اصل الوضوء فكيف بالمسح بذلك الماء ايضا مع انه ليس بماء الوضوء حتما وقد مر انه يجب ان يكون المسح ببلة الوضوء وقيل بعدم البطلان اصلا للاصل وعدم دليل على البطلان لشك في المعتبر **ولعله** نظر الى صدق ماء الوضوء عليه وان المراد من الامر بالمسح ببلة الوضوء هو عدم اخذ الماء الجديد مخصصا للمسح والا فالدليل قائم على البطلان لما عرفت **وقيل** بالبطلان ان كان المسح بماء الغسلة الثالثة وان كان في غير اليد اليسرى نظرا الى انه المسح بالماء الجديد **ويمكن** ان يشتمل على ماء الوضوء الاصلي ايضا فيصح **وفيه** ان المستفاد من الاخبار ان المسح لابد ان يكون ببلة الوضوء والمركب من الداخل والخارج خارج مع ان في بعضها التنبيه على عدم المسح بالغير مع ان ذلك يشكل في الغسلة الثالثة بعد خلط المائين وصيرورتهما ماء الغسلة الثالثة كما لو الواقع على اليد بعد غسل اليسرى مع انه يلزم على هذا جواز اخذ الماء الجديد مع بقاء الرطوبة في اليد لصدق المسح بماء الوضوء في بعض الاحيان ولو بقليل **ويظهر** الفرق بين ما ذكر وبين الرطوبة القليلة الحاصلة في الرجلين حيث جوزنا المسح عليها بالتبع **وقيل** انه اذا كان من اليد اليسرى ولعله لان غسل اليسرى مرة او مرتين لا يبقى معه الاحتياج الى اخذ الماء للوضوء فيكون ماء جديدا بخلاف السابق عليه فهو كما ترى **الثاني** يكره الاستعانة في الوضوء بمعنى صب الماء على اليد لرواية شهاب بن عبد ربه ورواية الوشاء عن الرضا عليه السلام وان كان يمكن المناقشة في الاخيرة بارادة الصب الذي هو نفس الغسل لقوله عليه السلام حين سئل عن سبب منعه اياه عن الصب عليه تؤجر انت واوزر انا فان الوزر ظاهر في الحرمة ويمكن ارادة ترك الاولى منه ويكون الرواية الاولى ولاحتمال الاية المفسرة في الروايتين بذلك قيل المشهور ايضا **واما** الترجح عن البئر واسخان الماء ونحوهما فالظاهر الكراهة ويدل عليه امر علي عليه السلام ابنه محمدا باتيان الماء في رواية عبد الرحمن بن كثير ويكره التوضي بالمشمس لرواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال الماء الذي تسخنه الشمس لا توضؤا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص وفي رواية اخرى نفي الباس عنه **ويدل** على الكراهة موثقة عبد الحميد ايضا بالعلة المنصوصة وحكاية منع الحميراء عن استعمال الماء المسخن بالشمس في المقنعة ولا وجه لتخصيص الكراهة بما لو في الاواني المنطبعة لعموم الرواية الاخرى **واما** ما يسخن في الحمام والبراري فقال العلامة لا نكره الطهارة به اجماعا وكذا يكره بالماء الا ان لم يوجد سواه لحسنة الحلبي وكذا يكره عن سؤر الحائض المتهمة بل قيل بكراهته مطلقا وفي غير الوضوء ايضا **ولعل** دليله حسن الاجتناب عن الشبهات والا فالاخبار لا تزيد على بيان حكم الوضوء بل في بعضها التصريح بجواز الشرب والنهي عن التوضي ومقتضى الجمع بينهما بحمل مطلقاتها على مقيداتها هو الاجتناب عن التوضي من سؤر الحائض المتهمة **وحكم** جماعة من الاصحاب بكراهة مباشرة سؤر كل متهم بالنجاسة ودليلهم الا **وانت خبير** بانه ينافي المعهود من افعالهم واقوالهم حيث حكموا بطهارة اواني المشركين ولبس الثياب التي نسجوها بل ولبسها وبطهارة الثوب الذي استعاره الذمي ولبسه وغير ذلك **مع** ان الفقيه يروي عن علي عليه السلام انه سئل ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة **ويمكن** ان يكون ذلك

اضافة الغسالة و الوضوء والجنب العقرب كما يستعمل من الاجتناب وكذا



لاجل الرخصة وتسهيل الامر لئلا يقع الحرج وان كان الاحتياط ايضا حسنا لكن اذا لم ينته الى الوسواس المولد للمفاسد الكثيرة والباعث على الحرمان عن اللذة الطاعة **واختلفوا** في جواز الطهارة بالمستعمل في رفع الحدث الاكبر بعد اتفاقهم على جوازها بالمستعمل في رفع الحدث الاصغر على قولين الاشهر الاظهر العدم وذهب جماعة الى الكراهة **لنا** صحيحة محمد بن مسلم عن ماء الحمام فقال ادخله بازار ولا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا يدرى فيهم جنب ام لا والنهي فيه لرفع توهم الوجوب فمعناه الجواز وبذلك يتم الاستدلال لا التحكم المشكول فيه مخرج بالدليل فلا يضر بالدلالة ورواية عبد الله بن سنان المجبورة بالعمل ورواية حمزة بن احمد وغيرهما من الاخبار المؤيدة للمطلوب واستجيب بها شيعا الذين احتجوا بالاطلاقات وصحيحة علي بن جعفر والمطلق لا يقاوم المقيد ولا الصحيحة لما ذكرنا من الاحاطة مع ان فيهما ما لا يخلو عن شيء **واعلم** ان تباشر يد الجنب للآنية الذي يغتسل منه لاجل اخذ الماء لا يضر وان كان في الاثناء ولا يدخل بذلك في محل النزاع ولا وجه لتوقف بعضهم في ذلك في الاثناء اذا نوى الجنب فانما الاعمال بالنيات ولا يضر الطهارة من البقية بعد الفراغ ايضا وقد يستفاد ذلك من الاخبار ايضا وكذلك لا يضر تقاطر الماء من جسده في الاناء وما ينضح من الارض منه ويدخل الاناء كما يستفاد من الاخبار وكلام الاصحاب وان كان يظهر من بعضهم دخوله في التنازع ولكن الظاهر العدم **وكيف** كان ففي الاخبار الخاصة بذلك ولزوم العسر والحرج يعين ما ذكرنا فان المراد بالمستعمل هو القدر المعتد به من الماء المنفصل دفعة او دفعات بالتقاطر في موضع والاظهر اشتراط الانفصال فلو نوى في العضو اعتبار لم ينصب الماء وكان في اطرافه من الرطوبة ما يحصل بها الغسل يجوز صرفها اليها ويؤيده عدم انفكاك مطلق الطهارة عن ذلك لعسر اخذ الماء لكل جزء جزء على حدة ومن افراد المستعمل ما لو غمس فيه العضو او رمس فيه والظاهر تحقق الطهارة لانه يصير مستعملا بعد تحقق الغسل وكذلك بعد تمام الارتماس فان الغسل في الارتماس لا يتحقق الا بارتماس الجميع والظاهر عدم الخروج في تحقق الاستعمال اذا نوى الغسل قبل الدخول والظاهر من الاخبار وكلام الاصحاب ان هذا الحكم في القليل واما الكثير فلا لعدم انصراف الادلة وللزوم العسر والحرج لعمل الناس في كل عصر ومصر من غير نكير ولعدم التنبيه في الاخبار الواردة في اجزاء الارتماس على ان ذلك انما يكون لغسل واحد مع عموم الابتلاء به **ثم** ان الادلة وان كانت اكثرها مخصوصة بالجنابة لكن عدم القول بالفصل ورواية ابن سنان على وجه يعمه وما دل على اتحاد غسل الجنابة والحيض يعمم الحكم والمشهور كراهة التمندل بعد الوضوء **وربما** نقل عن بعضهم القول بالعدم ونسبه العلامة الى الشيخ في الخلاف وهو غير ظاهر **وكيف** كان فالمذهب هو الكراهة لرواية محمد بن حمران عن الصادق عليه السلام من توضأ وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل حتى يجف وضوؤه كانت له ثلثون حسنة واورد عليه بالقدح في السند وبانه يدل على قلة الثواب فيحصل الكراهة في العبادات بمعنى قلة الثواب محل نظر وفيه ان ورود الرواية في الكافي والفقيه مع عمل الاصحاب سيما في المكروهات يدفع الضعف وليس الدلالة من جهة قلة الثواب حتى يكون مورد النظر المذكور بل لان التمندل عارض وحابط للحسنات الزائدة فان الاصل هو عدم التمندل وليس ذلك الا لحزازة حاصلة من جهة التمندل وهو معنى الكراهة **وقد** يستدل بموثقة يونس وهي ضعيفة لا حاجة الى ذكرها **واما** صحيحة محمد بن مسلم النافية للبأس في التمندل وغيرها فمحمولة على نفي الحرمة وبيان الجواز وصحيحة منصور الدالة على فعل الصادق عليه السلام ايضا محمولة على العذر من جهة عارض وكذلك موثقة اسمعيل الفضل الدالة على مسح وجهه باسفل قميصه ولم ابنه اسمعيل بشيء بذلك ويحتمل ان يكون الكراهة مختصة بالتمندل والذيل ليس بمنديل والاحوط الاجتناب عنه ايضا



الفصل الثاني في الغسل وفيه مقاصد المقصد الاول في الاغسال الواجبة وفيه مباحث

الاول الاغسال الواجبة على المكلفين في ستة مواضع الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس ومس الميت ويجب عليهم الغسل للميت على تفصيل يأتي **و** وجوب غير غسل المس اجماعي وسنذكر الكلام في الاخيرين **واما** ما سواها فوجوبها للصلوة الواجبة بالمعنى المتقدم في الوضوء اجماعي وكذلك شرطيتها لمطلق الصلوة والاخبار ناطقة باكثرها وقد تقدم بعض الادلة من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فاطهروا وقوله عليه السلام اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ولا صلوة الا بطهور ومطلقات ما دل على وجوب الغسل للجنابة وغيرها محمولة على ذلك واخبار الاستحاضة معتضدة فلا وجه للانكار ولان الاخبار دالة على وجوبها للغسل للصلوة وكذلك للطواف الواجب للاجماع كما نقلوه وللصحيحة علي بن جعفر وغيرها ولمس كتابة القرآن ويجب لصوم على الجنب والحائض للاجماع كما نقلوه وكذلك النفساء للاجماع المنقول في المعتبر وغيره على انه يحرم عليها ما يحرم على الحائض فيتوقف الامتثال بالواجب على الغسل فيجب من باب المقدمة **واما** الاستحاضة ففيه قولان لان المانع الا بغاء عنوان الحدث صادق عليها فلا يتمسها الا بعد الطهارة والحق ان الاصل يمنع الدلالة فان الحدث من الامور الاضافية فان القول بمثل الحدث بالنسبة الى الصلوة لا دخول المساجد وقراءة العزائم والمسلم هنا هو المنع عن الصلوة والطواف والجواز في غيرهما مستصحب الى ان يظهر لطهارة لها الثابتة انما هي كذا وكون الاستحاضة كالحدث الاصغر في ايجاب الوضوء لا يستلزم الا وجوب الوضوء للصلوة ونحوها **نعم** يمكن ان يقال الا ان يتمسك بقولهم الا انه على غيره ولا

على غير طهر والطهارة التي حصل موجبها المكلف حين المس لكن لا يثبت في المقام الا عدم جواز المس الا في حال الطهارة لا وجوب الطهارة للمس الا ان يقال عدم جوازه الا في هذه الحال مع وجوبه يستلزم تحصيل هذه الحالة فيثبت وجوبها بذلك او يحمل الآية على المطهر من جميع الاحداث بان لا يبقى له مانع من شيء من المشروطات بالطهارة بقرينة وقوع المطلق في كلام الحكيم فيشمل لزوم ارتفاع كل ما يصدق عليه الحدث في الجملة وهذا مع ان المترجح من العبارة استحبابها شغل الذمة والشك في الشرط يرجح المنع وهو الاقوى وكذا يجب للكث في المساجد ودخول المسجدين ان وجبا **اما** غسل الجنابة فالاجماع نقله جماعة وكذا اشتراطها ويدل عليه ايضا انهما حرام على الجنب والحائض بالاجماع والاخبار المعتبرة ولقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا على التفسير الوارد في الصحيح وخلاف سلار وقوله بكراهة ذلك ضعيف في وقت الاشتغال الغسل من باب المقدمة **وربما** قيل بعدم الحرمة للحائض بعد الانقطاع وقبل الغسل وفيه اشكال وقياسه على الطلاق والوطء باطل **ثم** انهم حكموا بحرمة وضع الجنب والحائض شيئا في المساجد وادعى بعضهم عليه الاجماع **ويدل** عليه الصحيحان الشاملان لما استلزم المكث وعدمه في الوضع من داخل او خارج فلا وجه للتفرقة ومقتضى ذلك وجوب الغسل للوضع ان وجب وخلاف سلار وحكمه بالكراهة ايضا ضعيف **واما** غسل النفاس فظهر مما سبق **واما** الاستحاضة فالاقرب فيها الجواز للاصل وكذا يجب لقراءة العزائم ويشترط به في الجنب والحائض بالاجماع والاخبار المعتبرة والاجماع على نفس السورة مطابقا لما رواه المعتبر عن جامع البزنطي وان كان في سائر الروايات نفس السجدة والحق الاصحاب انه لا يجوز قراءة بعضها ايضا والكلام في اغتسال انقطاع الحيض كما تقدم وكذا الكلام في النفساء واما المستحاضة فلا وجه للمنع فيها وهل يشترط لقراءة القرآن غير العزيمة بالغسل ام يجوز بدونه والمشهور الجواز بل ادعى عليه الاجماع السيد والشيخ والمحقق في المعتبر وعن سلار التحريم مطلقا وعن ابن البراج تحريمه زائدا على سبع وعن بعض تحريم ما زاد على السبعين والمشهور بين المتاخرين حمل رواية سماعة قال سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن قال ما بينه وبين سبع آيات على الكراهة **وربما** يؤيد ذلك حكاية عبد الله بن سنان مع زوجته وبعض الروايات الاخر وكلاهما اما يحتمل المنع حينئذ او وجد على التقية اولى لعدم منافاته ومنها للاخبار المتكثرة عموما وخصوصا الصحيحة المعتبرة وحينئذ فالحكم بكراهة ما زاد على السبع ايضا في غاية الاشكال وكذا يجب غسل الجنابة للدخول في الصوم الواجب وادعى عليه الاجماع في السرائر وهو المشهور بين الاصحاب وظاهر اطلاقاتهم يقتضي عدم الفرق بين صوم رمضان وغيره من الواجبات وتردد في المنتهى في غير رمضان من جهة تعميم الاصحاب في جعل التعمد على الجنابة من المفطرات للصوم مطلقا ومن جهة عدم التنصيص الا على صوم شهر رمضان او قضائه **وكيف** كان فالاقوى في شهر رمضان هو المشهور للاجماع المنقول والصحاح المستفيضة **و** يظهر من الصدوق في المقنع عدم الوجوب وهو ما مال اليه المحقق الاردبيلي لقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الى قوله حتى يتبين والاخبار الصحيحة وغيرها والجواب عن الآية منع رجوع المخصص الى جملة الاول ويمنع عموم الليل سيما وهو رفع للسلب الكلي فهو الحرمة تمام الليل وكونه في كلام الحكيم لا يوجب ازيد من حمل الاطلاق على ما يخرجه عن اللغوية وهو حاصل بما يبقى منها قبل الغسل وعن الاخبار بحملها على التقية كما ينادي بها اسنادها الى عائشة في بعضها ونسبة ذلك الفعل اليه بعنوان الاستمرار في اخرى وبعضها محامل اخر وتشملها معارضتها للاخبار المعتبرة **واما** المستحبات فالاقوى عدم الاشتراط لصحيحة حبيب الخثعمي وموثقة ابن بكير وان تعمد البقاء على الجنابة الى الفجر **واما** غسل الحيض ففي المنتهى لم اجد لاصحابنا نصا صريحا واختار في المنتهى اشتراطه وفي النهاية عدمه وتردد في المعتبر **والاول** اقرب لموثقة ابي بصير وليتوقف اليقين بالبراءة عليه فلو تعذر الغسل فالاقرب وجوب التيمم بدلا عن الغسل فيهما لما يجيء من وجوبه لكل ما يجب له الطهارة والصواب الكون عليه حتى يدخل الفجر **واما** غسل الاستحاضة فالمعروف من مذهب الاصحاب المدعى من بعضهم عليه الوفاق بطلان الصوم بالاخلال بالاغسال التي يجب عليها للصحيح علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها من دم نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا قال تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر فاطمة عليها السلام والمؤمنات من نسائه بذلك وفي سند الرواية ومتنها اشكالات واجوبة ذكرناها في كتاب مناهج الاحكام **و** يظهر من المدارك ان المشهور توقف الصوم على الاغسال النهارية بلا اشكال في عدم مدخلية الليلية الآتية ومع تردد في مدخلية الليلية الماضية لو كانت تؤثر في تصحيح الصوم سيما على القول بالتداخل وفي كون المراد من الرواية جميع اعمال المستحاضة فيكون ذكر الغسل لكل صلوتين بعنوان المثال او مجرد الغسل لكل صلوتين في الجملة او كل ما وجب على من وجب عليه الغسل لكل صلوتين احتمالات والظاهر انه لا مدفع للايجاب الكلي فان فرض تعدد الاغسال يكون في بطلان الصوم والصلوة لكنه بالنسبة الى ذلك اليوم وفي انسحاب الحكم الى المتوسطة اشكال **تنبيه** الظاهر من كلام الجماعة وجوب الغسل للصوم قبل الفجر فاذا اراد الغسل لو لم يجب عليه شرط الصوم مقتضى ما حققناه سابقا من اتفاق الوجوب الغيري لا ينافي دخول وقت المشروط ولا فعليته وجوبه بل يكفي الظن بادراك الوقت صحيحا سيما لجوازه في تمام الليل كنية الصوم فيجب بوجوب موسع حين حصول

في بطلان الصوم بالاخلال بغسل المستحاضة

الموجب الى ان يضيق الوقت كما انه يجب على المستطيع قبل الموسم طى المسافة ليدرك الحج فى الموسم فيجب المقدمة من وجوب موسّع للظان بادراك الـ
الواجب متلبساً بصفة التكليف وهو مقتضى الاطلاقات والاوامر المقيدة وجوبها بالغير كما مر فى الوضوء وثانيهما خروجها عن مقتضى
فى الطهارات للصلوة لخصوص الادلة من مفهوم الاية والصحيح وغيرها والاجماع فانها تدل على ان الاغتسال قبل الوقت بنية الوجوب للصلوة مع ظن ادراكها
متلبساً بصفة التكليف ممنوع جبرية تحت الاصل ومن جملة ذلك الغسل للصوم فيما ذكره شيئان احدهما المخالفة لما ذكره فى تفسير الوجوب الغيرى
وثانيهما المخالفة لمقتضى حقيقة الواجب الغيرى على ما بيّنا و بالجملة فالاظهر جواز الغسل للصوم بنية الوجوب فى تمام الليل ويؤيده عدم امكان
التحديد فان المطلوب الاصح انه منه ظهر **الثانى** قد عرفت ان وجوب الاغسال للمشروطات فى الجملة اجماعى **واما** وجوبها فى نفسها
فقد نقلنا قولاً بوجوب جميع الطهارات لنفسها واشرنا الى دفعه فى الوضوء ونقول هيهنا ان المعروف من مذهب الاصحاب المدعى عليه الاجماع ان
غير غسل الجنابة من الاغسال ايضاً لا وجوب لها فى نفسها ويدل لها جميعاً صحيحة زرارة والاصل والاستصحاب وعدم التزام المكلفين الاشتغال بها
عند مظنة الموت **واما** غسل الجنابة فقد ذهب جماعة من المتاخرين الى كونه واجباً لنفسه لقوله فى صحيحة زرارة اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل وما فى معناه من الاخبار المعتبرة الكثيرة وفيه ان بعد ملاحظة ادنى نظائرها من سائر الطهارات من الاحداث والاخباث بمثل ذلك كقولهم
وجب الوضوء وغسل الحيض واجب وغسل ثوبك مما ورد فى غسل الاوانى وغيرها مما لا يحصى كثرة **مع** ان المراد منها الوجوب للغير ثبت بأمر
معهود به فى اشتراط الغير بها لا يبقى وثوق بالاتكال على اصالة الحقيقة لو سلم تبادر الواجب المطلق من مطلق الواجب سيما مع كون المحتاج اليه لعامة
البلوى هو الوجوب الغيرى المتفق عليه لا الوجوب النفسى النادر الاخفى المختلف فيه فينصرف اليه ولذلك قال المحقق اخراج غسل الجنابة من
ذلك تحكم بارد فالاصل بحاله لا حاجة الى دليل ولو سلم فالمرادة لا لان المطلقات فيجب حملها على مقيدها بمفهوم الاية فان الظاهر ان قوله تعالى وان كنتم
جنباً عطف على قوله فاغسلوا والظاهر التقدير فان كنتم محدثين بالاصغر فاغسلوا وجوهكم وان كنتم جنباً فاطهروا واستشمام ما ورد فى تفسيرها
من الاخبار وادعى السيد عليه الاجماع من كون المراد اذا قمتم من النوم فان النوم مظنة الجنابة غالباً اما بالاحتلام او بمسبوقيته بالجماع **ويدل**
عليه رواية محمد بن مسلم حيث استدل ع بقوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا على عدم وجوب الوضوء مع غسل الجنابة وان كان قوله وان كنتم عطفاً
على قوله اذا قمتم لم يتم التنافى ولم يصح الاستدلال **ويدل** عليه مفهوم صحيحة زرارة وظاهر حسنة الكاهلى وغيرهما من الاخبار
وقد اطنبنا الكلام فى كتاب مناهج الاحكام **الثالث** المشهور وجوب الغسل على من مس ميتاً بعد برده وقبل الغسل للصحاح المستفيضة
خلافاً للسيد فيستحب له ما يعتمد عليه الاصل لا يقاوم الدليل والمشهور الحاق القطعة المبانة من الحى والميت اذا كان فيها عظم ولم ينقل فى التذكرة خلافاً
الا من العامة وعن الشيخ فى الخلاف الاجماع على ذلك **ويدل** عليه مرفوعة ايوب بن نوح وتوقف فيه المعتبر مع جزمه فى النافع ولعله للارسال
ولا وجه له مع العمل والاجماع المنقول واستصحاب شغل الذمة بالعبادة والظاهر ان مس ما انفصل من الحى كالشعر لا يشمله الحكم وان كان على الميت لعدم
عن الاخبار **واما** مس بعض الاعضاء المغسولة بعد تمامها قبل تمام البواقى **ففيه** قولان اظهرهما الوجوب لعدم صدق الغسل قبل التمام
وقيل لا يجب لما ورد فى غسل الجنابة ان ما جرى عليه الماء فقد طهر وما ورد ان غسل الميت مثل غسل الجنابة **وفيه**
ان التشبيه ظاهر فى بيان الكيفية لا جميع الاحكام وظاهر الاكثر ان وجوبه للغير من الصلوة والطواف ومس كتابة القرآن لا غير وظاهر المحقق الشيخ على
حيث ادعى اتفاق الاصحاب على كون وجوب غير غسل الجنابة من الطهارات للغير كون ذلك اجماعياً **ويؤيده** لا حمل النظائر عليه كما مر
ان تصريح بعض الرواة بانه هو ذلك بل الحكم باعادة الصلوة اذا اتى الغسل وصلى وهذا مع استصحاب شغل الذمة والاشارات الكثيرة فى الروايات فان
لم يكن دليلاً مستقلاً يقوى القول بكون المس حدثاً بالنسبة الى المشروطات المذكورة وكون وجوبه للغير **وربما** قيل بكونه واجباً لنفسه
كغسل الجمعة والاحرام على القول بوجوبهما لعدم ما يدل على الاشتراط به فى شئ من المشروطات **وقد** عرفت الوجه مع ان كونهما لنفسهما على
القول بالوجوب مع شذوذه ممنوع ايضاً فان الظاهر انه للتطهير فى اليوم وللاحرام كما دلت عليه الروايات **المقصد الثانى** فى تحقيق موجبات
الغسل وما يتعلق بها **وفيه** مباحث **الاول** فى الجنابة وهى تحصل بخروج المنى مطلقاً فى اى حال من ذكر او انثى بعنوان اليقين ولا
الغسل مع الشك للاصل ويعتبر مع الاشتباه بالصفات من قوة الدفع وفتور الجسد بعده ومقارنتها للشهوة ويكفى فى المريض الشهوة كما فى الاخبار المستفيضة
ووجوب الغسل بذلك اجماعى منصوص عليه فى الصحاح وغيرها وبادخال الحشفة **اما** فى قبل المراة فبالاجماع والصحاح وغيرها **واما** فى
دبرها فعلى المشهور المدعى عليه الاجماع من السيد المدلول عليه بقوله تعالى او لامستم النساء والاخبار الكثيرة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
قال سألته متى يجب الغسل على الرجل والمراة قال اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم وفى معناها ما رواه فى السرائر عن نوادر البزنطى وحفص بن

غسل النفاس واجب

فى وجوب الغسل بمس الميت

فى بيان ما يوجب الجنابة

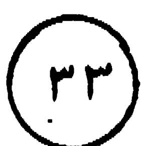
بن مرخان عن القسم قال اذا اولجه فقد وجب الغسل والجلد والرجم ولا يوجبون عليه صاعا من ماء وكل ما دل على وجوب الغسل بالجماع في الفرج
فان الفرج يعم وذهب الشيخ الى عدم الوجوب لصحيحة الحلبي ومرفوعة البرقي ومع عدم وضوح دلالة الاولى وضعف الثانية كيف يعارض بها
ما ذكرنا من الادلة فيلزم طرحهما واما في دبر الغلام فادعى السيد فيه ايضا الاجماع وادعى ان من قال بالوجوب في المرأة قال به هنا فعن
الشيخ ان لاصحابنا فيه روايتين والاقوى قول السيد للاجماع المنقول وفحوى النبوي المتقدم واما الوطي في فرج البهيمة فعن الاكثر
عدم الوجوب وعن السيد الوجوب واختاره في المختلف لفحوى الصحيحة ويشكل ذلك على القول بعدم وجوب الختان فيه خلافا
للشافعي بل ربما يقطع [?] ولا ريب انه احوط ويؤيده استصحاب شغل الذمة والشك في الشرط هذا الكلام في الواطي واما الموطوء فالمرأة لا
خلاف فيه ولا اشكال الا اذا كان الوطي في دبرها وكذا الموطوءة في دبرها على القول بكونه موجبا للغسل كما عن الاكثر لما ادعى السيد الاجماع على عدم
الفرق ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ورواية السرائر وغيرها من الاطلاقات وفحوى الصحيحة وكذا الموطوء دبرا على الاظهر للاجماع المنقول
عن السيد وفحوى الصحيحة ثم ان الاكثر لم يفرقوا في المفعول بين الحي والميت مطلقا **الثاني** في الحيض **وفيه** ابحاث **الاول**
قد يطلق الحيض ويراد به الحالة المانعة عن الصلوة المعهودة وقد يراد به نفس الدم المعهود **و**هو دم تعتاده المرأة في كل شهر غالبا مخلوق في رحمها لاجل
مصالح منها تغذية الجنين به وحفظه لها لما كان فراياه [?] وصيرورته لبنا وغذاء له بعد الوضع كما يستفاد من الاخبار والتجربة والاعتبار والاستحاضة انما يكون
من عرض ومرض فالاصل عدم كون الدم الخارج من المرأة غير الحيض لاصالة الصحة وعدم عروض العرض وهو في الاغلب حار عبيط اسود له دفع وحرقة كما
يستفاد من الاخبار ويخرج من الطرف الايسر على الاظهر للخبر المعتضد بالتجربة والفقه الرضوي **ولما** كان اغلب احكام الشرع من باب سد الابواب
وحماية الحمى فجعل لذلك حد العدة [?] لتناسق الاحكام المتعلقة عليه فجعل لاقله واكثره حدا ولتحققه شرائط فما امكن ان يكون حيضا من جهة عدم
المانع وحصول الشرائط فهو حيض وهو مجمع عليه على ما نص عليه الفاضلان ومطابق للاصل والاخبار ومستفاد من تتبع الاخبار ولا اعتبار بنفي
الصفات مع الامكان كما في ايام العادة للتبعيض وغيره **وما** قيل من ان الاصل هو العمل على الصفات لحسنة حفص بن البختري ونحوها الا ما خرج بالدليل
ففيه مع تسليم دلالتها وحجية المفهوم وعمومه انه معارض باقوى منه من الاخبار المعتضدة بالاعتبار والاجماع **فرع** لو رأت الدم ثلثة
فانقطع ورأت قبل تمام العشرة فالجميع حيض لحسنة محمد بن مسلم وغيرها وكذا كلما رأته المرأة من الثلثة الى العشرة وهو المشهور بينهم وكذا لو تجاوز
بعد العشرة ايام ثم رأت ما جامعا للشرائط الحيض فهما حيضتان **الثاني** لا حيض قبل اكمال التسع بالاجماع والاخبار وبعد اليأس وهو
ستين للقرشية والنبطية وخمسين في غيرهما للمرسلة ابن ابي عمير المفصلة الجامعة بين ما دل على الخمسين مطلقا والستين مطلقا وقد تلحق النبطية بالقرشية
لم نعرف مستنده والعبرة في الانتساب بالاب على الاظهر **و**الاظهر تحققه مع الحمل كما عليه الاكثر **وقيل** لا حيض مع الحمل **وعن** الشيخ في الخلاف الاجماع
عليه اذا استبان وقال انما الخلاف في غيره **وقيل** ما تراه في ايام العادة حيض وما تراه بعد عشرين يوما من العادة فليس بحيض لنا الاخبار
المعتبرة المستفيضة جدا والمانع وان تمسك بعامة والمفصل بصحيحة الحسين بن نعيم الصحاف ولا يبعد ترجيح هذا التفصيل لصحة الرواية وكونها
مفصلة والاخبار المثبتة مطلقة وخصوصا مع انها واردة مورد الغالب **نعم** هنا كلام آخر للمانع ان يقول ان الحيض مما يستبرء به الارحام
ويحصل العدة برؤيتها فان ذلك لاجل انه كاشف عن عدم الحمل **قلت** لما كان الغالب ان الحامل لا ترى الحيض فرؤيته قرينة على عدم
الحمل غالبا **فالعمدة** هو مرور الزمان الذي يحصل به الظن بعدم الحمل ولذلك لم يعتبر الحيض في المسترابة واكتفوا بالشهور الثلثة فاذا
انضم الى ذلك رؤية الدم فيقوى الظن بعدمه **وقد** عرفت ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذه الاخبار ايضا مما يشهد بهذه القاعدة و
يؤيدها فتتبع واقله ثلثة ايام واكثره كاقل الطهر بالاجماع والاخبار **و**الاظهر الاشهر اعتبار التوالي في الثلثة لان اليقين لا يحصل الا به والطهارة
مستصحبة وعمومات التكاليف ظاهرة الشمول والاصل عدم ثبوت التكاليف الحيضية فلا يخرج عن هذه الادلة الا باليقين واطلاق الاخبار لا
يقاوم ما ذكر مع ان تصريح عبارة الهداية والفقه الرضوي ثلثة ايام متواليات **وقيل** بمنع التبادر **وفيه** ما لا يخفى على المتأمل
اذ قولهم اقل زمان الحيض ثلثة ايام واكثره لا يتبادر منه الا اقل زمان الحيض وانتهاء اشتراط التوالي بالمعنى الاول لا يوجب اشتراطه بالمعنى
الثاني فيكون اقل ايام الحيض ايضا ثلثة الا انه لا يفهم اشتراط التوالي بالنسبة الى هذا المعنى **نعم** لو قيل اقل ايام الحيض ثلثة كما رواه في الخصال
في حديث شرايع الاسلام وصرح به في الهداية فيتبادر منه المعنى الثاني مع انه صرح فيما بعده بالتوالي كما ذكرنا فضل هذا فكون العشرة المحسوبة
في اوله ويوم في آخره من جملة اكثر الحيض انما يثبت من دليل خارج وما دل على عدم تجاوز حكم الحيض عن العشرة ايام يوجب تقييد اكثر ايام الحيض
بالعشرة والا فلا تقييد فيه كاقل ايامه كما ان اطلاقه يقتضي تحقق تلك العشرة ايام في خمسة عشر يوما فصاعدا او يكفي في التوالي تحقق منها

في كل يوم حتى الاشهر فيتحقق بمجرد دخول يوم الثالث وان انقطع بعد لحظة **وقيل** يشترط اتصاله في مجموع الثلثة وقيل يعتبر وجوده في اول الاول واخر الاخر وفي اي جزء كان من الوسط **والتحقيق** انه ان كان المراد ان الحيض هو نفس الدم فالاقوى هو الاوسط وان كان المراد حكمه فالاقوى هو الاخير **واما** قول المشهور فيستلزم المجاز على التقديرين ولا يبعد ترجيح المشهور بملاحظة استقرار اخبار الحيض

الثالث اذا اشتبه دم الحيض بدم العذرة فيعتبر بالقطنة فان خرجت مطوقة فهو للعذرة والا فهو حيض للصحاح والاولى ان تضع القطنة مستلقية على ظهرها وترفع رجليها ثم تصبر هنيئة ثم تخرج اخراجا رفيقا كما ذكره الشهيد الثاني **و** لعله استند في ذلك الى مرفوعة ابان وفيه اشكال

الرابع المرأة تنقسم باعتبار رؤية الدم الى ذات عادة ومبتدءة ومضطربة والعادة تحصل باستقرار الوقت والعدد او كليهما فاقسامها ثلثة ولا تحصل الا بتكرره مرتين للخبرين والاجماع فتحيض في الثالث بمجرد الرؤية في الاول والثالث للاجماع والاخبار **واما** الثاني فظاهر كلام الاكثر هو ذلك ايضا لظاهر الاخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت ورواية يونس عن بعض رجاله عنه عليه السلام فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض **و** يشمله ظاهر دعويهم الاجماع فان الفاضلين بعد تقسيمهم ذات العادة وذكر اقسامها قالا تترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها وهو مذهب اهل العلم **ثم** قالا واما المبتدءة والمضطربة ففيها الكلام فيهما **و** يظهر من الشهيدين الخلاف في ذلك بالحاقها بالمضطربة لاضطرابها في الوقت فيجري فيه الخلاف الآتي ولا يبعد ترجيح الاول سيما اذا وافق صفات الحيض وان امكن القدح بان ظاهر الاخبار هو الوقتية **ولعل** ذلك لندرة هذا الفرض وان الاطلاقات محمولة على الغالب **والحاصل** ان الذي يقوى في نفسي هو ان ذلك يصير خلقا معروفا لها سيما اذا تكرر وكانت المرأة سليمة فان الاصل عدم الاستحاضة لما مر في البحث الاول وان كان الاحوط الاستظهار واما لو تقدم الدم او تأخر بيوم او يومين او اكثر فظاهر الاكثر انه يعمها الحكم بالتحيض **و** يدل عليه ما تقدم من العمومات مضافا الى موثقة سماعة وما في معناها المصرحة بذلك ويظهر من الشهيدين ايضا الخلاف كما تقدم **ثم** ان ذات العادة الوقتية فقط انما يكون مستقرة الحكم بالنظر الى الاول **واما** بالنظر الى الاخر فقيل انها مضطربة العدد **وقيل** بالاخذ بالاقل لتكرره والاول ارجح في النظر **واما** المبتدءة ففي استظهارها ثلثة ايام ثم التحيض او التحيض اولا قولان اقويهما الاول لاستصحاب الطهارة وهو عدم حصول التكاليف الحيضية وعدم تخصيص العمومات التكليفية الظاهرة الشمول لها والقاعدة المتقدمة المجمع عليها غير منطبقة عليه لان المدعى عليه الاجماع هو ما يمكن ان يحكم عليه بالفعل انه حيض لا ما يمكن ان يكون في نفس الامر حيضا وهو لا يتحقق الا بمضي الثلثة مع تمام شرائطها وكل ما استدل به في المدارك والذخيرة وغيرهما من الاخبار على القول الثاني فهو غير واضح الدلالة واقواها حسنة حفص بن البختري المعتبرة للوصف وهي في مستمرة الدم ولا عموم فيها يشمل ما نحن فيه ومحل النزاع مطلق وتخصيص صاحب المدارك بالمتصف بصفة الحيض توهم **ومما** ذكرنا يظهر الكلام في المضطربة

الخامس التلوث في الباطن حيض فلا يحصل الطهر بمجرد انقطاع الدم فيجب الاستبراء بالقطنة حين الانقطاع لدون العشرة لصحيحة محمد بن مسلم والاولى ان تقوم فتلصق بطنها الى الحائط وترفع رجلها كما يرفع الكلب وقت البول كما في موثقة سماعة **و** الاولى رفع رجل اليسرى كما في رواية شرحبيل لكونها بهما ووفق جمعا من اخبار الايسر فان خرجت نقية فتغتسل بالاجماع والاخبار **وقيل** ولو اعتادت النقاء في اثناء العادة فلا يجب عليها الغسل وليس ببعيد عملا بالعادة ولو خرجت ملطخة ولو مثل رأس الذباب فان كانت مبتدءة صبرت حتى تنقى او تمضي عشرة ايام لما مر من ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولحسنة محمد بن مسلم وغيرها وان كانت ذات عادة فتستظهر بترك العبادة اذا كان عادتها دون العشرة الى العشرة على الاقوى **وقيل** تستظهر بيوم او يومين **وقيل** او ثلثة وطريقة الجمع بين الاخبار الواردة في كل منها حمل ما ورد على طبق الاقوال على مراتب عادة النساء وامزجتهن والمقصود اختلاف الحال وانه هل يتجاوز العشرة ام لا وفي كون ذلك واجبا او جائزا او مستحبا اقوال اشهرها واظهرها الثالث للاخبار الدالة على سقوطه مثل ما ورد في المستحاضة وهي كثيرة جدا حيث لم تؤمر فيها بالاستظهار بل امر فيها بالعبادة في غير ايام اقرائها فهي قرينة لارادة الاستحباب الذي هو اقل مراتب الامر فسقط احتجاج الاولين بكون الامر للوجوب مع ان الوارد بلفظ الامر قليل واختلاف الاخبار في مقداره ايضا شاهد **والمراد** من استحباب الاستظهار رجحان الاتيان بتكليفات الحائض والعبادة الى لا يصح القول باستحباب تركها ما لم تكن عبادة مطلوبة وهو اول الكلام فسقط تجشم القول بالجواز ايضا وفي ثبوت الاستظهار للمبتدءة والمضطربة اشكال وعن القدوس التصريح باستظهارهما وعن الذكرى ايجاب استظهار المبتدءة بيوم عند خروجها الى عادة نسائها للموثقة وزرارة ومحمد بن مسلم **ثم** المشهور



اذا انقطع الدم في العشرة فيحكم بكون الجميع حيضا وتقضي صومها واذا تجاوز الدم العشرة ظهر ان ما بعد العادة طهر فتقضي صلوة ايام الاستظهار
كصومها و استشكل في المدارك بعدم الدليل على جميع ذلك **اقول** الدليل هو الاخبار الصحاح المستفيضة جدا الدالة على ثبوت الاستظهار
ومعنى الاستظهار طلب ظهور الحال الحق تحقيقا او تيقنا مع كل من الدمين معاملة حكم بين من ترك الصلوة في الطهر ايضا ومن تركت في الحيض لعدم وهكذا
في الترك لا يستلزم سقوط القضاء وما في بعضها من انها بعد ايام الاستظهار مستحاضة محمول على ما بعد العشرة كما بيناه عليه سابقا فالمراد ان تجاوزها فيتيقن
فلا ينافي سقوط القضاء لو انقطع على العشرة للصلوة كما لا ينافيه وجوب قضاء الصوم مع انه لا يضر في كون المراد منه استظهارا وفي **الثاني**
اذا تجاوز الدم عشرة ايام فاما ذات العادة فان لم يكن لها تميز او وافق تميزها ايام العادة فترجع الى عادتها للاجماع والاخبار وان اختلفا فان كان بينهما
اقل الطهر ففيه اشكال من جهة الاخبار الحاكمة باعتبار العادة مطلقا ومن وجود ما يمكن ان يكون حيضا والمنقول عن جماعة جعلهما حيضا **و** الحق
لا بحث في ذلك في لا يبعد ترجيح لكنها بالنسبة الى التميز كالمبتدئة والمضطربة فتستظهر الى ثلثة ايام ثم تتحيض الى ان يحصل عادة اخرى بالتميز
والا فان امكن الجمع بينهما بان لا يتجاوز المجموع عن العشرة ايضا فلا اشكال في جعلهما حيضا لان العادة قد تتقدم وقد تتاخر وتزيد وتنقص والدم الى
العشرة مما يمكن ان يكون حيضا **وقيل** يرجع الى التميز وقيل الى العادة **و** يظهر وجههما مما سبق وان لم يمكن الجمع فالاشهر الاظهر تقديم
العادة للاخبار الكثيرة المعتبرة المصرحة بان المستحاضة تجلس ايام حيضها وتنتظر عدة ما كانت تحيض فتمسك عن الصلوة عدد ايامها من غير
تفصيل بانتفاء التميز وعدمه **و** الظاهر ان العدد في العادة ايضا مقدم على التميز كما يظهر من صحيحة محمد بن عمر بن سعيد وصحيحة زرارة المشتملة
على حكم الاستظهار مضافا الى سائر العمومات والشيخ في النهاية على تقديم التميز وكذا المحقق الشيخ علي انه كان العادة مستفادة من التميز في
الاخذ والانقطاع لئلا يزيد الفرع على الاصل وهو بعيد وقيل بالتخيير جمعا بين الادلة **وفيه** ان ما دل على العمل بالتميز انما هو فيما لم يعلم
العادة وما دل على العادة اقوى واما المبتدئة فهي ايضا ترجع الى التميز ان امكنها بان يختلف صفات الدم بان يكون بعضها بصفة دم الحيض و
بعض كالاسود والاحمر او اشبه بها كالاحمر والاصفر والاصفر والاشقر **و** الاظهر اعتبار مراتب الالوان والغلظة واعتبر جماعة الرائحة ايضا وقرائن
وبان لا يكون المشابه به اقل من الثلثة ويعتبر فيها التوالي والظاهر انه لا يضر فيه تخلل الدم الضعيف اذ حصل القوي في الايام الثلثة في الجملة كما مر
ولا اكثر من عشرة وان لا ينقص الضعيف مع ايام النقاء عن اقل الطهر واصل اعتبار التميز اجماعي نقله الفاضلان **ويدل** عليه حسنة حفص
بن البختري وغيرها من الاخبار المعتبرة ولم يظهر منهم خلاف فيما اعتبر فيه الا ما يظهر من الشيخ في المبسوط في اشتراط عدم التجاوز عن العشرة و
لعل وجهه ان العمل على حسنة حفص وما في معناها لا ينافي تركه فيما زاد على العشرة لدليل **وفيه** ان اعتبار الوصف للكشف عن الحيض لنفس
الامر بالامارة والحيض لا يزيد على عشرة في نفس الامر وترجيح المتقدم بالزمان بكونه حيضا لا مرجح له مع ان ظاهر تلك الاخبار الحكم على كل ما بالصفة
بكونه حيضا فيخصص فيما لو لم يتجاوز وبعض الاخبار الدالة على عدم الاعتبار متروك الظاهر وفي اشتراط عدم نقصان الضعيف عن اقل الطهر ايضا قول بالعدم
و يظهر وجهه وجوابه مما تقدم قيل فلو رات خمسة اسود ثم اربعة اصفر ثم عشرة اسود فعلى المشهور لا تميز لها وعلى هذا القول حيضها خمسة وان
لم يمكنها بفقد ان الاخذ المذكورة فترجع الى عادة اقاربها لا ... ولكنهما ان اتفقن لرواية سماعة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها
فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ايام
وضعفها منجبر بعمل الاصحاب وادعى في الخلاف الاجماع على مضمونها واطلاقها يشمل الحية والميتة والظاهر ارادة العادة المتفقة وقد يبعد اتحاد
عادة امهاتها في اواخر ... بل الظاهر اعتبار حال تقارب اسنانها كما قربه العلامة في النهاية ولا يبعد اعتبار الاكثر ... كما اختاره الشهيد واما اعتبار
اتحاد البلد كما اختاره فمشكل وخروجه عن اطلاق النص وان كان اعتبار الاغلب ايضا مثل ذلك الا انه يمكن استفادة حكمه من الرواية وتتبع موارد
احكام الحيض وخصوص موثقة زرارة ومحمد بن مسلم فان فيها انتظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ولكن العمل على اطلاقها يشمل الواحدة منها ايضا
متروك **وقيل** وان اختلفن وفقدن فالى اقرانها اي مماثلاتها في السن والظاهر عدم وقوفها على من ولدن في السنة ويحتمل الثلثة ايضا **و**
قيل او الى اقرانها لم نقف على مستند **وقال** الشهيد انه لفظ نسائها في رواية سماعة لكنه لا يبعد في ملابسة في الاضافة وفيه نظر
لان المتبادر هو الاقارب فان لم يمكن ذلك ايضا تتحيض في كل شهر بسبعة على ما في رواية يونس او بعشرة في شهر وثلثة في اخرى وهكذا لموثقتي
بكير منضما الى رواية سماعة المتقدمة وفهم الاصحاب في الاخفا الظاهر من الموثقتين الاخذ بثلثة في كل شهر الا في الدور الاول والاولى العمل على السبعة كما
في رواية يونس لكونها اصح من الاخريين وان كان فيها ايضا التخيير بين الستة والسبعة كما اختاره بعض الاصحاب ايضا فان التامل في تمام الحديث
يقضي بتعين السبعة والمحقق اسقط الاحاديث باسرها لضعفها وتبع ابن الجنيد في الاخذ بالثلثة في كل شهر عملا بالمتيقن كما ذهب بعض فقهائنا

مع الاختلافية

احتياط العشرة في كل شهر لامكان كونه حيضا ويجعل في موضع من المبسوط الحيض عشرة والطهر عشرة وهكذا وعن السيد والصدوق انها تطهر
من ثلثة الى عشرة وظاهره التخيير في هذه المدة **وقد** يؤيد ان ذلك مطابق لرواية سماعة المتقدمة وقيل اقوال اخر **والاوجه** ما اخترنا
والتخيير بين الاقل والاكثر في المذكورات غير مضر فانه يرجع الى التخيير بين ترك الحيض واعمال المستحاضة فلا اشكال مع ان التخيير بين الزائد
والناقص غير عزيز في الشرع كالقصر والاتمام ونحوه والظاهر ان التي رأت الدم مرارا لكنها لم تستقر لها عدد ووقت فهي داخلة في المضطربة في حكمها
حكمها ولذا التستر العنوان المبتدأة بمن رأت الدم اول مرة **ق** ويظهر الثمرة في الرجوع الى نسائها فانه معلق في الاخبار على من رأت اول الدم وتستمر
دمها **واما** المضطربة وهي الناسية لعادتها وقتا وعددا وهي المسماة بالمتحيرة وعندهم فترجع الى التميز لحسنة حفص بن البختري ورواية يونس
الطويلة وغيرهما ومع فقد التميز فترجع الى الروايات اي السبعة او الثلثة والعشرة على المشهور كما مر **ق** ونقل الشيخ في الخلاف الاجماع عليه **ق**
فذهب الشيخ في المبسوط الى لزوم الاحتياط بالجمع بين عمل الحيض والاستحاضة وغسل الحيض في كل وقت يحتمل انقطاعه **ق** ونقل ابن ادريس فيه
او في الاستنثار الاخذ بالثلثة ثم العشرة او بالعكس او بسبعة ايام وتسعة ايام او بثلثة ايام في كل شهر والحيض بعشرة والطهر بعشرة والاقوى عندي
العمل بالسبعة لرواية يونس كما يستفاد من اخرها وان كان يظهر من اولها تخصيص الحكم بالمبتدأة مع ان السبعة هو الغالب في العادة وموثقتا
ابن بكير مر بيانهما في المبتدأة **واما** القول بالاحتياط فهو حرج منفي في الدين **واما** الذاكرة للوقت فقط او العدد فقط فالظاهر انهما ذات العادة
فلا تدخلان في المضطربة من وجه وفي ذات العادة من وجه الا انه لا يفهم مما انما يستنبط من ادلتهما والا فلا نص فيهما بالخصوص **اما** الاولى فان ذكرت
اولها اكملته ثلثة باليقين وتتوقف في السبعة الباقية المحتملة المضطربة فعلى الاحتياط تجمع بين الاعمال الثلثة وعلى المشهور تجعل مع الثلثة احدى الروايات ومع
ان ذكرت اخرها فجعله نهاية الثلثة وتحتاط عند الشيخ في السبعة المتقدمة بالعملين وتتمها باحدى الروايات على المشهور وان ذكرت الوسط فجعله
بيومين فتكمله عشرة على الاحتياط او تسعة ان لم يمكن جعله وسط العشرة كما لو ذكرت ان الوسط كان يوما واحدا وهكذا وتجعله وسط احدى
الروايات على المشهور فيما لم يحصل لها العلم بكونه اقل من احديهما او اكثر والا فعلى علمها وكذا في جميع الصور وتعملها على الاحتياط يظهر مما سبق
وان ذكرت وقتا ما فهو المتيقن فتكمله عشرة على الاحتياط وتجمع فيها بين التكاليف الثلثة وتجعله نهاية عشرة تجمع فيها بين التكليفين وعلى المشهور
تجعله احدى الروايات مخيرة في جعله اولا او اخرا او وسطا وعلى الاحتياط تصوم تمام ستة عشر من شهر رمضان مع احتمال التكليف بين التلفيق والاقتصار
على ما حصل لها العلم به **واما** الثانية فان وجدت التميز فكالسابقة **ق** والاظهر تقديم العدد على التميز لما تقدم من تقديم العادة مطلقا
وخصوص صحيحي محمد بن عمرو بن سعيد وغيرهما فالاكثر على انها تضع عددها حيث شاءت من الشهر وقيل تجتهد مع عدم الامارة تتخير واول
الوقت اولى وقد ذهب في المبسوط الاحتياط في كل الزمان بما يناسبه من الاعمال الثلثة والاول للزوم العسر والحرج في الاحتياط هذا اذا نقص
العدد عن نصف الزمان الذي اضلته فيه او ساواه ولو زاد كما اضلت ستة في العشر الاول او علمت ان عددها كانت ستة فانها كما
بشر بيوم بعد نصف الشهر بالاخر فهي متيقنة فتكمله بالعدد فالخامس والسادس عشر فعلى المشهور تختار بين اكمال العدد متقدما او متاخرا
او التلفيق وعلى الاحتياط تكملها عشرة وتجمع في الاربعة المتقدمة بين العملين وفي المتاخرة بين الثلثة **ق** ثم ان ظاهرهم عدم العمل
بالسبعة للمضطربة مطلقا **ق** ويشكل الحكم فيما لو علمت كون حيضها اثنين من شهر ولم تعرف مقدارها او لم تعلم تعددا او اتحادا ولا اولها
فالحكم بالحيض في كل شهر بسبعة او ستة اما محمول على الغالب من حصول الحيض للنساء في كل شهر او تعبد مطرد في الحكم ويشكل الكلام في
ذاكرة العدد والبناء عليه ح ايضا الا انه بعيد البناء على الروايات مع لابدية ملاحظة العدد فلا تاخذ بما افاده الاقل منه من الروايات

الثالث في النفاس فهو دم الولادة معها او بعدها والظاهر ان تعريف بعض الفقهاء بما يعقب الولادة مبني على الغالب **ق**
كيف كان فالمذهب عدمها في النفاس لعموم الادلة **واما** ما تراه قبلها فليس بنفاس لما تحقق بالسقط ولو مضغة او
حصل العلم بكونه مبدأ نشو ادمي **ق** نظهر كونه كذلك معتبرا مع ... من خصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في علقة المطلقة
نفد متى ينها سقط المضغة بوضع الحمل بل وكل ما علم انه حمل ولو علقة ولا النفاس بانضمام صحيحة عبد الله بن سنان عن الباقر في الذي اصيب
ثم وجنب وليس لزوجها ان يدخل بها حتى تطهر **ق** وفي الذكرى العلقة لو فرض العلم ولو بقول اربع من القوابل واما النطفة فلا وجه
فيه وليس لقليله حد شرعا واكثره اكثر الحيض مطلقا عند الاكثر **ق** وذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذات العادة تجلس عادتها والمبتدأة تجلس
عشرة ايام وفي المختلف ثمانية عشر يوما مطلقا وجماعة منهم جعلها ثمانية عشر يوما مطلقا وعن ابن ابي عقيل احد وعشرون يوما والقول الاول
هو المستفاد من فحوى الاخبار المعتبرة المستفيضة التي هي ادلة القول الثاني فان الاستظهار المأمور به فيها بيوم او يومين والى عشرة

في بيان حكم المضطربة

عشرة ... وكذا الخامس عشر و... السادس

الكلام في النفاس وأحكامه

ناظر الى مراتب العشرة كما يظهر لمن تأملها مضافا الى ما مرّ في الحيض **و** استدل في المعتبر والمنتهى بانه حيض في الاصل فيعتبر فيه اكثره وبان الاخذ بالاجماع والازيد منه مشكوك فيه وتحمل تلك الاخبار مؤيدة لمذهبه **او** ظن انها ادلة **و** لعل نظر المفيد ايضا الى تلك الاخبار حيث قال وقد جاءت الاخبار معتمدة ان اقصى مدة النفاس عشرة ايام وعليها العمل لوضوحها عندي **و** الظاهر ان مرادهم من الاجماع المدعى في العشرة هو على امكان كونه نفاسا مثل ان يكون عادتها ذلك او انقطع الدم على العشرة لان العشرة دائما نفاس بالاجماع **و يشهد** بذلك ان الشيخ في التهذيب ادعى اجماع المسلمين على ان العشرة نفاس **و** استدل على ذلك بالاخبار الدالة على الاخذ بايامها فتدبر **و** بملاحظة تلك الاخبار بانضمام ما حصل من الاعتبار وتتبع ساير الاخبار من ان ذلك من فاضل دم الحيض الذي هو غذاء الطفل يعلم الارتباط بين الدمين ويعرف حكم المبتدئة والمضطربة وانهما لا يتجاوزان عن اكثر الحيض **و** يظهر الثمرة بين القولين فيما لو تجاوز العشرة فيرجع الى العادة على القول الثاني لان ذلك هو فائدة الاستظهار ويجعل الجميع نفاسا على القول الاول **و** ظني ان مراد الاولين ايضا هو ذلك فان الظاهر نهاية الشيخ حيث اعتبر الاستظهار الى العشرة ولا معنى للاستظهار الا ذلك وكذا غيره لكن صريح المعتبر وغيره ان العشرة كلها نفاس حينئذ ويمكن ان يكون الشيخ في الاخبار العوام انه ثبت الاجماع فهو المتبع ولكن طرح تلك الاخبار **و** قد عرفت ان قدماء المصنفين لنقل الاجماع لم يطرحوها بل استدل بها الشيخ في التهذيب ... واما المبتدئة والمضطربة فان انقطع دمهما على العشرة فما دون فلا اشكال وان تجاوز فلم نقف في الاخبار على نص يحكمه ... ومقتضى كلام الجماعة الاخذ بالعشرة مطلقا الا ان الشهيد في البيان قال في المبتدئة اذا تجاوز دمها عشرة فالاقرب الرجوع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى العشرة بعد فقد التمييز **و يمكن** توجيه كلامهم بما ياتي من الاشارة الى اتحاد حكم الحائض والنفساء الا ما استثنى فيقتضى الحكم بان كل ما يمكن ان يكون نفاسا فهو نفاس **و اما** جريان احكام التمييز والنساء والروايات فهو مستثنى فبقي المبتدئة والمضطربة تحت حكم القاعدة الامكان فتحصل من جميع ما ذكرنا كون ذلك اجماعيا ... فالاجماع من الادلة القطعية ولا يقبل التخصيص مع مخالفة الشهيد غير مضر لمن سبق عليه بدعوى الاجماع ولا يمكن مثل هذا الكلام في العادة لاستلزامه ترك الصحاح الكثيرة المعمول عليها **و اما** ما دل على الثمانية عشر فمحمول على التقية مع ان في تلك الاخبار ما يدل على ان الحكم بالغسل بعد الثمانية عشر انما كان لان السؤال عن الحكم كان حينئذ حتى تلك المدة ولو سألته قبل امرت بالغسل وبعضها مصرح بذلك مع ان مجيئها من الاخبار اكثر عددا واصح سندا واوضح دلالة واوفق بالعمومات وعمل الاصحاب **و** العلامة في المختلف جمع بين الاخبار بحمل تلك على المبتدئة **و هو** كما ترى اذ اكثر تلك الاخبار حكاية اسماء **و قيل** انها زوجة ابي بكر بعد فوت جعفر بن ابي طالب رض بعد ان ولدت عنده اولادا وبعيد مع ذلك كونها مبتدئة قالوا واذا رأت الدم يوم العاشر فقط فهو النفاس **و** يستشكل في المدارك **و** يقال ان حاصل ما يستفاد من الاخبار ان النفاس لا يتجاوز عن عشرة ايام من الولادة الا من رؤية الدم فما تراه في ظرف العشرة فهو نفاس وعلى هذا فلو رأت الاول والعاشر وانقطع فالامر اوضح لما ذكرنا ولان الفاضلين ادعيا اجماع اهل العلم على اتحاد احكام الحائض والنفساء الا في الاقل والاكثر فان في اكثر النفاس خلافا وفي الرجوع الى عادة النساء والروايات والتمييز في مضي اقل الطهر بين نفاسين وليس ذلك منها **و اما** لو تجاوز فالكلام فيه بالنسبة الى ما زاد عن العادة قد مر **و اما** بالنسبة الى هذه العشرة فتعمل فيها عمل المستحاضة سواء صادف ايام العادة ام لا الا ان يفصل اقل الطهر ونسب الخلاف في المنتهى الى بعض العامة **و يظهر** منه الفرق بين ما تراه قبل الوضع مع امكان كونه حيضا وما تراه بعد انقضاء النفاس فيشترط في الثاني تخلل الطهر دون الاول **و** في كليهما اشكال **و اما** اذا فصل اقل الطهر وذات العادة تاخذ بعادتها الا ان يمكن في حقها جديد فتحيض بها **و** قد مر الكلام في مسئلة الدم وتظهر بالتأمل فيما تقدم احكام اقسام النساء ولا يجب تخلل اقل الطهر بين النفاسين فلو ولدت توامين يتفاصلا بايام فما تراه بعد كل منهما فهو نفاس مستقل

الرابع في الاستحاضة دم الاستحاضة في الاغلب بارد رقيق اصفر وكلما يثبت كونه من قرح او جرح ولم يمكن كونه حيضا او نفاسا فهو استحاضة وانها على ثلثة اقسام قليلة وكثيرة ومتوسطة لانها اذا اعتبرت بالقطنة فاما ان يغمس القطنة ويثقبها ويسيل من خلفها الى الخرقة فكثيرة فان غمس وثقب ولم يسل من خلفها فمتوسطة وان لم يغمسها فقليلة وان دخل في جوف القطنة ايضا **و اما** القليلة فالمشهور انه يجب عليها الوضوء لكل صلوة وذهب ابن ابي عقيل الى عدم وجوب شيء عليها وابن الجنيد الى وجوب غسل واحد في اليوم والليلة **و** الاول هو المذهب للاخبار المعتبرة **منها** صحيحة معوية بن عمار وصحيحة صحاف وموثقة زرارة وليس للمذهبين الاخرين ما يعتمد عليه ولا دلالة لصحيحة عبد الله بن سنان على الاول ولا الروايتين على الثاني كما توهم **و اما** المتوسطة فالمشهور ايضا انه يجب عليها مع ذلك الغسل قبل صلوة الغداة وذهب ابن ابي عقيل الى اتحاد حكمها مع حكم الكثيرة وهو وجوب ثلثة اغسال غسل للصبح وغسل للظهرين و

للعشائين وهو المنقول عن ابن الجنيد وصاحب الفاخر واختاره الفاضلان في المعتبر والمنتهى وجماعة من متأخري المتأخرين للاخبار الصحيحة
الدالة بعمومها ان المستحاضة تغتسل ثلثة اغسال او الاستحاضة المثقبة للكرسف حكمها كذا **والاقوى** مذهب المشهور لصحيحة الصحاف
نفيها فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند كل صلوة فانه تشمل المتوسطة وتبطل مذهب
الخصم ويثبت غسل الغداة من دليل آخر وفيها ايضا وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل
في كل يوم وليلة ثلث مرات فان مفهومها عدم وجوب ذلك في غير هذه الصورة ولصحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت
ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد ويثبت كون الغسل الواحد في
الغداة بالاجماع على عدم غسل آخر **وقد** يناقش في حجية الرواية وهو غير مضر سيما مثل زرارة **مع** ما يظهر من الشيخ في التهذيب فيما بعد نقل
هذه الرواية بورقة تجنبا عن الباقر عليه السلام ولموثقة سماعة قال قال والمستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف
فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة والتقريب بما تقدم والاضمار في سماعة ايضا غير مضر سيما مع اعتضادها بعمل الاصحاب ولما دل بمفهوم الشرط
من الاخبار المعتبرة على ان هذا الحكم مخصوص بما اذا كان الدم صبيبا لا يرقى والفقه المنسوب الى الرضا صريح في مذهب المشهور وهذه الادلة خاصة والخاص
مقدم على العام سيما اذا اعتضد بالعمل وموافقة الاصل ونفي العسر والحرج **واما** الوضوء لكل صلوة فهو ايضا مستفاد من الاخبار **منها**
صحيحة الصحاف وموثقة سماعة المتقدمتان **ومنها** خبر يونس الطويل ففي جملتها فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل
وان سال قال وان سال كالمثقب لم يتعرض في هذا المقام بحكم للغسل وهو موافق لعموم الكتاب ايضا **بل** ويظهر من العلامة في التذكرة نسبة
وجوب الوضوء لكل صلوة الى علمائنا في المستحاضة مطلقا مؤذنا بدعوى الاجماع **واما** الكثيرة فلا اشكال في حكمها والاخبار والصحاح بحكمها
نصا وإذا ارادت صلوة الليل فتجمع بينها وبين الغداة بغسل بلا خلاف في ذلك **واما** الوضوء لكل صلوة فاسنده في المختلف الى المشهور وجعل المخالف
فيه المفيد في المقنعة **وقال** في التذكرة اقتصر الشيخ على الاغسال وكذا المرتضى وابنا بابويه وابن ادريس واوجب الوضوء لكل صلوة وهو حسن في
عبارة علمائنا في ذلك فيظهر من كلام العلامة ان المخالف في المسئلة صريحا هو المفيد **ولكن** المحقق في المعتبر شنع على ابن ادريس بان ذلك
لم يذهب اليه احد من طائفتنا واختار عدم الوجوب جماعة من متأخري المتأخرين **وكيف** كان فرواية يونس مع عموم الاية واطلاق استناد العلامة
في تذكرة ذلك الى علمائنا يرجح المشهور **ولعل** قول العلامة وعبارة علمائنا الى في ذلك تعريض على المحقق ووجه العدم هو اطلاقات الاخبار في
حكم الكثيرة حيث اقتصر فيها على ذكر الغسل وهو ايضا لا ينافي اثباته من خارج كما انه لا ينافي اثبات الوضوء مع الغسل والظاهر ان خلاف هؤلاء في الوضوء للصلوة الثانية
واما الكلام في الوجوب مع الغسل فقد عرفت ولو لم يثبت الدليل على وجوب الوضوء لكل صلوة مطلقا مجيزا لاحتمال العموم وشمول منع الوجوب مع الغسل
على ما حققنا ايضا من ان وجوب الوضوء مع الاغسال ليس من تتمة الغسل بل انما هو الوضوء الذي تحقق موجبه وان اخترنا وجوب الوضوء مع الغسل وعدم
اجزائه عنه اذ لحصول موجبه **و** ايا ما كان فالاحوط ان لا تترك الوضوء مطلقا **ثم** ان الحكم دائر مدار تحقق الكثرة وكذا غيرها فلو طرء القلة بعد
الغداة فغسلها واحد وان طرئت بعد الظهرين فغسلها اثنان وكذا لو طرء الكثرة على القلة بعد الصبح فتغتسل للظهرين وان طرء بعدهما فللعشائين
وهكذا **و** الاظهر اعتبار مجرد المسمى في الكثرة والتوسط ولا يشترط استمراره ولا اتصال الصفة بوقت الصلوة كما اختاره جماعة وقيل باعتبار حصول
السبب في وقت الصلوة والاول هو الموافق لعموم الادلة وكذا في القليلة بالنسبة الى الوضوء فهي موجبة له وان ارتفع قبل الصلوة **واعلم**
ان ظ جماعة من الاصحاب ان الجمع بين الصلوتين بغسل انما هو لتحصيل الكفاية وتسهيل الامر والا فيجوز افراد كل صلوة بغسل وذكر في المنتهى بعد ما
صرح باستحبابه انه لا نعرف فيه خلافا بين علمائنا بل انما نسب القول بالوجوب الى بعض العامة وفي رواية يونس الطويلة ان فاطمة بنت ابي حبيش كانت تغتسل
لكل صلوة فهي محمولة على الجواز وفي موثقة يونس بن يعقوب فان رأت الدم صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة ثم ان الاولى معاقبة الصلوة للغسل و
اشترطها جماعة في صحتها وهو احوط ولا يضره تحصيل بعض المقدمات اللازمة وفي اشتراط معاقبة الوضوء قولان **تنبيهان الاول**
ذكر الاصحاب انه يجب على المستحاضة تغيير القطنة في كل صلوة وعدم العفو وادعى عليه الاجماع في المنتهى **و** الحق بذلك جماعة منهم غسل ظاهر
الفرج لو تلطخ به بناء على عدم العفو من هذا الدم **و** يظهر من ذلك الكلام في الخرقة وسيجيء تمام الكلام **الثاني** لا تحديد في الاخبار للقطنة
ولا للزمان لتغيير الدم والحكم في ذلك العادة والعرف **الخامس** في مس الميت وقد مر الكلام فيه **واما** الموت فسيجيء الكلام فيه وفيما يتعلق
به في كتاب الجنائز ان شاء الله تعالى **المقصد الثالث** في الاغسال المسنونة **وفيه بحثان الاول** قد عرفت ان الاغسال المتقدمة لا وجوب
لها في نفسها على التحقيق بل وجوبها انما هو للغير ولكنها مستحبة في نفسها عند حصول اسبابها كما يستفاد من الاطلاقات وتفصيله الخروج عن [illegible]

في بيان وجوب الوضوء للمستحاضة مطلقا لكل صلوة

وطريقة الاحتياط فيما تعارض فيه الادلة وخصوص الاخبار مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عن الرجل يواقع اهله اينام على
ذلك قال ان الله يتوفى الانفس في منامها ولا يدري ما يطرقه من البلية اذا فرغ فليغتسل وجعلها بعضهم مؤيدا للوجوب النفسي وهو باطل
لاجماع الفريقين على عدم الوجوب ح **واما** عموم ما دل على حسن الاطهار مثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين والمؤمن معقب
ما دام متطهرا ونحو ذلك فلا يدل على استحباب الكون على الطهارة وهو غير ما نحن فيه كما مر الاشارة **و** يستحب ايضا لكل مندوب شرط الطهارة
صحة او كمالا كالصلوة والطواف ومس كتابة القرآن وقراءته ودخول المساجد وغيرها مما مر في الوضوء مما استحب فيه الوضوء للحدث الحدث
الاصغر اما من جهة ان دليله ثمة كان يقتضي استحباب مطلق الطهارة او لكون الغسل مجزيا عن الوضوء في غيرها سواء كان منفردا كغسل الجنابة او
او مع الوضوء كغسل الحيض لا يقال ان الشرط ح هو الوضوء فان يستحب الغسل لانا نقول حدث الحيض مثلا مناقض للوضوء فلا يجدي الوضوء فقط
فهذه الاغسال لا يشرع الا مع حصول الاحداث الموجبة لها المانعة عن المشروطات **و** يظهر من المعتبر في مواضع متعددة استحباب اصل الغسل
وان لم يحصل له سبب من الاسباب المتقدمة ولا يخلو عن قوة والظاهر انه كان من المسلمات عند الفقهاء فهو كثيرا ما يطعن في سند الروايات لو ارادة
الاغسال الآتية ويعتمد على ان فعل الغسل خير وصرح بذلك في المنتهى ايضا وكذلك الشهيدان ولا بأس بمتابعتهم ولكن الظاهر انه لا يجزي عن الوضوء ولا
يرفع الحدث ويجري على القول باجزاء مطلق الغسل عن الوضوء الاكتفاء به **وقد** عرفت ان المذهب هو الاول **و** هذه الاغسال المسنونة وقت
مشروعيتها على الحدث بل يستحب للمتطهر وغيره **منها** غسل الجمعة على المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فان نسبة القول بالوجوب الى الصدوق و
مع ابيه انما هو لو كان المراد من الوجوب في كلامه هو المصطلح الآن وهو غير معلوم سيما ويستفاد من الادلة انا لنا نجعل من دين الامامية الاقرار بما
ليس بفريضة فكيف يقول هو بوجوبه او كيف يقول هذا مع كونه من ابيه فالقائل بالوجوب **وكيف** كان فالمتبع هو الدليل والاصل عدم الوجوب
والاخبار متعارضة في اطلاق السنة والوجوب ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيهما متصادمة فيتساقطان ويبقى الاصل سليما **مع** ان في ادلة المشهور
من الاخبار قرائن جلية تدل على ارادة السنة بالمعنى المصطلح بل بعضها واضح الدلالة على ذلك مثل رواية علي بن حمزة عن الصادق عن غسل العيدين
اواجب هو قال هو سنة قلت فالجمعة قال هو سنة ومثل ما دل على ان صلوة النافلة متمم صلوة الفريضة وصيام النافلة متمم صيام الفريضة
وغسل الجمعة متمم وضوء الفريضة وفي موضع آخر من التهذيب متمم وضوء النافلة الى غير ذلك من الادلة والامارات **و** اما ما دل على الوجوب فيمنع
ثبوت الحقيقة الشرعية في الوجوب **واما** ما اشتمل على الامر وكلمة على فلا يبقى مع كون غسل الجمعة معدودا فيها في عداد المستحبات منضما الى فهم
الاصحاب وطرحهم تلك الاخبار مع كثرتها وقوتها في الدلالة على الوجوب و يؤيد ذلك انه من الامور العامة البلوى التي يحتاج اليها الرجال والنساء في
كل اسبوع فمن البعيد اختفاء امر الوجوب فيه لو كان ثابتا ولكان الناس يلتزمونه سيما الصلحاء والعلماء وقد نرى خلافه ووقته ما بعد الفجر فلا يجزي قبله للاجماع
والاضافة الى اليوم الظاهر في النهار في الاخبار **واما** بعد الفجر فيجزي للاجماع والاخبار المعتبرة وستصرح ببعضها ويمتد وقته الى الزوال على المشهور المدعى
عليه الاجماع من المحقق والشهيد والشيخ في الخلاف ولكنه في موضع من الخلاف قال الى ان يصلي الجمعة فيحتمل مخالفة المشهور وعدمه بناء على ان الغالب التأني
بالجمعة اول الزوال مع احتمال ان يكون الاجماع المدعى وفتوى المشهور ايضا على ذلك وذكرهم ما قبل الزوال من باب الغالب ايضا فلم يلتفتوا الى حكم النادر **و**
اما الاخبار ففي حسنة زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فاذا زالت فقم وفي موثقة عمار عن الرجل ينسى الغسل حتى صلى قال ان كان في وقت
فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وفيه شيء وهناك روايات اخر دالة بظاهرها على ذلك ذكرناها في المناهج والاحوط ترك نية الاداء للاجماعات المنقولة
وظواهر الاخبار الكثيرة وكلما قرب من الزوال كان افضل للحسنة المتقدمة وغيرها ولو فاته الغسل قبل الزوال فالمشهور انه يقضي بعد الظهر او يوم السبت
لموثقة سماعة وموثقة عبد الله بن بكير وغيرهما من الاخبار وعن ظ الاكثر استحباب القضاء ليلة السبت ايضا وهو مشكل **نعم** ان خاف عدم
التمكن يوم السبت فلا بأس به اتباعا لهم وفي الفقه الرضوي الحاق سائر ايام الاسبوع ولم نقف على عامل بذلك والمشهور استحباب التعجيل يوم الخميس لخائف
عوز الماء يوم الجمعة وعمم جماعة الحكم في خائف فوت الاداء والرواية لا تدل الا على الاول ولا بأس بمتابعتهم والحق الشيخ بالخميس ليلة الجمعة نافلا عليه
الاجماع ويستحب للمعجل الاعادة لمن وجد الماء يوم الجمعة لاطلاق الاخبار واما لو وجد بعد الزوال الى آخر السبت فاشكال وان امكن القول بان كون دليل
القضاء اقوى من دليل التقديم ولاطلاقه **ومنها** غسل العيدين الفطر والاضحى بلا خلاف من العلماء كما في المعتبر والمدارك للصحاح وغيرها
ووقته بعد الفجر للتعليق على اليوم الظاهر في النهار وفي قرب الاسناد رواية مصرحة بعدم الاجزاء قبل الفجر وظ الاطلاقات وصريح بعض الاصحاب امتداده
بامتداد اليوم وقال في المنتهى انه يتضيق عند الصلوة وقال في الذكرى ان ظ الاصحاب تخريجا من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو
وقت صلوة العيد **اقول** ويظهر ذلك من الروايات وليس مستنده محض التخريج مثل موثقة عمار وما رواه الصدوق في العلل والعيون في

في بيان غسل الجمعة

في بيان غسل العيدين

علة الغسل وهو صريح فيه لرضا **ومنها** ليلة الفطر لروايات الحسن بن راشد واما ليلة الاضحى فلم نقف على قول بها ولا مستند وفي الاقبال روى انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد وهو وفاق في الفطر **ومنها** يوم عرفة للاجماع المنقول والروايات المعتبرة **ومنها** يوم التروية لصحيحة محمد بن مسلم وغيرها **ومنها** يوم الغدير للاجماع المنقول في التهذيب ورواية علي بن الحسين العبدي وغيرها **ومنها** يوم المباهلة والمشهور انه الرابع والعشرين من ذي الحجة وقال في المعتبر الخامس والعشرين وفي الروايات ليس للمباهلة سوى ما ذكره في المعتبر في نقل رواية سماعة قال غسل يوم المباهلة واجب والمراد تأكد الاستحباب ولكنها على ما رواه الشيخ بدون لفظ اليوم ويحتمل الاستحباب لنفس المباهلة ايضا كما في صحيحة ابي مسروق **ومنها** يوم السابع عشر من ربيع المولود **ومنها** يوم دحو الارض الخامس والعشرين من ذي القعدة ولم نقف على مستندهما ويكفي الشهرة **ومنها** يوم المبعث السابع والعشرون من رجب وليلة النصف منه وفي الاقبال نقل الرواية على استحباب الغسل في اول رجب ووسطه وآخره **ومنها** يوم النيروز لرواية معلى بن خنيس والاقوى انه يوم حلول الشمس في برج الحمل وقيل عاشر ايار وقيل تاسع شباط وقيل اول يوم من فروردين القديم الفارسي والمشهور الان بحيث لا يوجد مخالف هو ما ذكرناه وهو المعنى المتعارف ليه في العرف فهو المحكم وله شواهد من العقل والنقل ذكرها ابن فهد رحمه الله في المهذب **و منها** ليلة النصف من شعبان لرواية ابي بصير وغيرها **ومنها** غسل فرادى ليالي رمضان نقل بها الرواية في الاقبال وفي كثير منها بالخصوص روايات اخر في الكتب المشهورة بل وفي غير الفرادى ايضا كالرابع والعشرين بالخصوص وفيها كذا في اول ليلة وليلة النصف منه وسبع عشرة وتسع عشرة واحدى وعشرين وثلث وعشرين بل فيها غسلان في طرفيها وفي حسنة زرارة وفضيل ان الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم يصلي ثم يفطر وروى في الاقبال الغسل في جميع ليالي العشر الاخر **ومنها** غسل قاضي صلوة الكسوفين اذا تركها متعمدا مع استيعاب الاحتراق على الاشهر لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وكذا صحيحة حماد بن عثمان عمن اخبره عن الصادق ع قال اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل **وربما** يتوهم باتحادها مع صحيحة محمد بن مسلم وما رواه الصدوق مرسلا عن الباقر ع وبنفي هذه الروايات يحمل الامر بها في متنها على الوجوب سيما مع فهم الاكثر خلافه وجعل الصدوق من دين الامامية الاقرار بعدم وجوبه وذهب طائفة من المتأخرين الى استحباب الغسل للاداء ايضا لظاهر صحيحة محمد بن مسلم وربما مال بعضهم الى الوجوب **وقد** عرفت ضعف الدلالة على الوجوب **واما** الاداء ففيه ان ذلك مساق ما عرفت المعهودية وفهم الاصحاب قرينة على ارادة القضاء مع ان الظاهر انه سقط منها شيء بدليل ان الصدوق رواها بسند حسن كالصحيح في الخصال بادنى تغيير وفيها اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض الصلوة ورواه في الفقيه والهداية ايضا موافقا للخصال ولذلك لم يتعرض الفقهاء لغسل الاداء مع انه يستلزم تأخير الواجب لتحصيل العلم باستحباب الغسل اذا اطلع في اول الاحتراق **وربما** يفوت الواجب لو قلنا بفواته بالشروع في الانجلاء او تقديم المستحب مع عدم العلم بالتمكن من الواجب لو اطلع بعد الاحتراق وحمل الرواية على صورة حصول العلم بما اشتهر في النجوم ونحوه بالتمكن فرض نادر **و** يظهر مما نقل عن المفيد والسيد الغسل لقضاء مطلق الكسوف فهو خلاف مقتضى الاخبار فانها لا تقتضي الا صورة احتراق الجميع و يظهر عن ابن ادريس دعوى الاجماع على خلافه ولعله حمل الاطلاق في كلامهما على احتراق الجميع وايضا يظهر من الصدوق في الامالي القول باستحباب الغسل في صورة احتراق القرص كله وان لم يعلم به الرجل وتعليله ايضا غير ظاهر ولا بأس بمتابعته **ومنها** غسل الاحرام على المشهور ويظهر من الشيخ في التهذيب الاجماع على الاستحباب وكذا من المنتهى وفي المقنعة عدم الاختلاف في انه سنة مؤكدة وفي الامالي انه من دين الامامية وقيل بالوجوب ويظهر من السيد رح ان القائل به كثير **وكيف** كان فالاقوى الاستحباب للاصل ولظاهر الاجماعات المنقولة وذكره في الاخبار في تعداد المستحبات وان حكم فيها بوجوبه لاشتراكه بينه وبين سائر الاغسال المستحبة وكذا ما في معنى الوجوب والاحوط ان لا يترك **ومنها** الغسل للطواف والحلق والذبح ورمي الجمار كما سيجيء في محله **ومنها** غسل التوبة عن فسق او كفر والمراد بالفسق هو ارتكاب الكبيرة وان كان بالاصرار على الصغيرة ولذلك قال في المقنعة وغسل التوبة من الكبائر والرواية الآتية وبالجملة الفسق مقابل العدالة ولا يبعد تعميمه لفعل الصغيرة كما سيجيء ولا يحسن حمل كلام الفقهاء على خلاف الظاهر هذا ان لم نقل بان ترك الكبائر يكفر الصغائر والا فالامر اظهر والرواية التي استدلوا بها ما رواه الكليني في الموثق عن الصادق ع في حكاية دخول رجل على الصادق ع وسؤاله عن استمراره على الاستماع لغناء الجواري المغنيات التي كانت لجيرانه وصوت عودهن في الكنيف ولو لم نقل بكون الغناء من الكبائر فيكفي كونه مصرا عليه والاقوال الزور ولهو الحديث مفسر بالغناء فيكون من الكبائر وفي بعض الاخبار ان تعليم المغنيات كفر واستماعهن نفاق **واما** الغسل للتوبة عن الكفر فيظهر الاجماع عليه من الفاضلين ونقل في البحار عن كتاب سلام بن ابي عمرة عن الباقر ع ما يدل عليه وحمل الروايتين على الاستحباب مع كونهما ظاهرين في الوجوب للاصل والاجماع **ومنها** غسل زيارة النبي والائمة ع للروايات الكثيرة في خصوص النبي ص وامير المؤمنين ع والحسين ع وعلي بن موسى الرضا ع وفي كامل الزيارة للكاظمين ع و

في بيان الاغسال المستحبة للفعل

لا يفيده

والعسكريين عليهم السلام وما ورد في الزيارة الجامعة الكبيرة ويشملهم جميعاً معاً ان في فلاح السائل عن مدينة العلم روى عن الصادق عليه السلام غسل الزيارة مطلقاً ومنها
غسل دخول مكة والكعبة والحرم ومسجد الحرام والمدينة ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وكلها مستفادة من الاخبار ومنها الغسل للسعي الى رؤية المصلوب بعد
ثلثة ايام عمداً مع حصول الرؤية لما رواه الصدوق مرسلاً ان من قصد الى مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وقيل بالوجوب وضعف المستند
يمنعه وتقييدهم بما بعد ثلثة ايام لم نقف على مستنده وعن الاكثر تعميم المصلوب لما كان بحق او باطل وعلى النهج الشرعي من ربطه بالشجر مستقبل القبلة
او غيره وهو مقتضى الاطلاق ومنها غسل قتل الوزغة لما رواه الفقيه والكافي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال هو رجس وهو مسخ كله فاذا قتلته
فاغتسل ومنها غسل المولود حين يولد وقيل بوجوبه لما في رواية سماعة انه واجب وفيه انه محمول على الاستحباب كنظائره في تلك الرواية وغيرها ومنها
الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة والاستسقاء للروايات والوجوب في بعضها محمول على الاستحباب للاجماع ومنها الغسل لمس الميت بعد تغسيله
لتعميمه بحديث وقد ذكروا مواضع اخر لا نعرف مستنده كذكرها نقل عن ابن الجنيد لكل مشهد او مكان شريف او يوم وليلة شريفة وعند ظهور الآيات
السماوية وعند كل فعل يتقرب به الى الله ويلجأ فيه اليه عن الشيخ في التهذيب من مات جنباً معتقداً على غسل الميت وعن ابن حمزة لصلوة الشكر وعن المعتبر
في الاشراف لمن اهرق عليه ماء غالب النجاسة وفي فلاح السائل الغسل لاخذ التربة من ضريح الحسين عليه السلام في بعض الروايات وقد رأيته في بعض الاحاديث
من غير كتاب مدينة العلم ان مولينا عليه السلام كان يغتسل في الليالي الباردة طلب النشاط في صلوة الليل **تنبيهان الاول** ينوي فيما يتقدم
للزمان فيه وما للمكان قبل دخوله وما للفعل قبله الا التوبة ورؤية المصلوب وقتل الوزغ والظاهر ان في الاصلاح ان غسل الكسوف بعد كفارة معصية
وان جعل للقضاء فيكون قبله ولا دلالة لما ورد في التوبة وان كان خفية على ان الامر بالغسل بعد المعصية لا نعرف فيه ... ولعله كون التوبة فورية
والروايات لا ينافيه كما لا يخفى على المتأمل **والثاني** الاقرب اعادة غسل الفعل بتخلل الحدث بما الموقف كفاه وان احدث فيه صرح بذلك
والشهيد قدس سره لا بد من تقييده بما كان قبل الفعل مما كان للفعل وما ذكرنا مقتضى اطلاق الادلة وخصوص الاخبار في بعضها كالطواف في دخول مكة والحرم
وغيرها **الثاني** اذا اجتمع على المكلف اغسال فاما ان يكون واجبة او مستحبة او مختلفة وعلى اي تقدير فهل يكفي غسل واحد مطلقاً او بنية الجميع
او يكفي نية البعض مطلقاً او في خصوص البعض وجوه واقوال وتفصيلها **والذي** يقتضيه الاصل هو عدم التداخل كما هو قول كثير من الاصحاب فان الظاهر
من الامر هو وجوب الامتثال وهو لا يتم الا بالقصد لان الموافقة الاتفاقية لا يعد امتثالاً او امتثال احد الامرين المتماثلين لا يسمى امتثالاً للاخر كما يشهد به
العرف والعادة والاصل عدم الخروج عن عهدة التكليف الا باتيانها عليحدة **ولا** ريب ان الماهيات كما يتمايز بالاجزاء الخارجية والذهنية الموجبة
لمغايرتها للاخرى كذلك يتمايز بالقصد والنية فيما لا يختلف اجزاؤها كركعتي الفجر نافلتها وفريضتها **ولا** ريب ان المميز هو النية فالاتيان باحد
المتماثلين لا يجزي عن الاخر بحكم العرف والعقل والشرع **و**كذلك قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وما في معناه وكل ما يدل على اجزاء الواحد في الاخبار كما
ايضاً يدل على المغايرة كما يأتي وكذلك مثل ما ورد في الخبر ان غسل الجنابة وغسل الحيض واجب وغسل المس واجب فيما بعد ذلك في موارد ... تفرق
في مشروطاتها واختلافها في رفع الاحداث وعدمه او قوتها كما يظهر من الاخبار فهو ... سقط الامتثال لكل واحد فما قيل من ان الظاهر ان الامر بشيء من جهة
اسباب مختلفة يقتضي جواز الاكتفاء بواحد لان المطلوب شيء واحد مستحق من جهة الاسباب ... الامتثال بذلك فهو بمعزل عن التحقيق **نعم** ان ثبت دليل من الشرع
على سقوط التكليف عن المتعدد بفعل واحد فهو المتبع فالامتثال انما هو لهذا الدليل لا للاوامر المتعددة بتعدد الاسباب وذلك لان علل الشرع
من قبيل المعرفات بمعنى انها علة لحصول العلم بالشيء لا لوجوده فلا يستحيل اجتماعها على معلول واحد وان كان ذلك يخالف فهم العرف في
الالفاظ **ثم** ان كانت الاغسال واجبة فان كان فيها الجنابة فان قصد الجميع فيكفي غسل واحد وظاهرهم الاتفاق على ذلك ويدل عليه
صحيحة زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة واذا اجتمعت لله عليك
حقوق اجزأها عنك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وفي رواية
جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام انه قال اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل عن كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وصحيحة زرارة
عن الباقر عليه السلام ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلاً واحداً يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في
حرمة واحدة والاخبار الكثيرة الواردة في اجزاء غسل واحد لجنابة المرأة وحيضها **و**ظاهرهم سقوط الوضوء فان كان اجماعاً فهو والا ففيه اشكال
وان نوى البعض فان كان هو الجنابة فالمشهور الاجزاء **و**ادعى عليه ابن ادريس الاجماع **و**يدل عليه الاخبار المتقدمة وان كان يمكن المناقشة
في صحيحة زرارة فانها في قصد الجميع اظهر ويكفي رواية جميل وغيرها **وما** قيل ان النسبة بينها وبين ما دل على وجوب الغسل على الحائض مثلا
عموم من وجه فان مقتضى المذكورات كفاية غسل واحد سواء اغتسل الحيض ام لا ومقتضى ذلك وجوب الغسل على الحائض سواء كان معه جنابة

في تداخل الاغسال

ام لا وهذه اقوى لا ويحتمها فيه ان ما دل على وجوب غسل الحيض لعموم مط لان مقتضاها بناء على ما حققناه من اقتضاء الامر بقصد خصوص الامتثال
له وعدم كفاية مطلق الماثل نضماً الى اطلاقها وجوب الغسل للحيض منفرداً في جميع الاوقات والغسل بقصد الغير او بتشريكه مباين له فكفايته المنافية
عنه في بعض الاوقات كما هو مقتضى هذه الاخبار تقييدها وتخصيصها هذا كله اذا لم يقصد رفع غير الجنابة **واما** لو قصد عدم رفعه ففيه
اشكال **اللهم** الا ان يقصد بذلك تعدد الغسل بناء على كون التداخل رخصة لا عزيمة كما ستعرفه ثم بدا له الترك او لم يقصد له فلا يبعد
ح الاجزاء به مع اشكال فيه ايضاً والكلام في الوضوء هنا مثل السابق الا ان الاجزاء هنا اظهر لكونه مثل غسل الجنابة وان كان المنوي عنه غير الجنابة فهو بعض
الفاضلان وغيرهما البحث والاشكال في الاجزاء على قول السيد **و** استشكلوا على المشهور في اجزاء الغسل فقط ثم استشكلوا بعد الوضوء ايضاً ونفي
ان الفرق بين المذهبين مما لم يدل عليه دليل **و** لعلهم نظروا الى مغايرة الاخباث من جهة توهم كون الوضوء من متممات الغسل في غير الجنابة
وقد حققنا سابقاً خلافه فلا منافاة بين اجزاء غسل الحيض عن الجنابة مع وجوب الوضوء فان غاية ما ثبت سقوط الوضوء عن الاحداث الموجبة
له اذا اغتسل غسل الجنابة **واما** سقوطه اذا اغتسل ما يسقط غسل الجنابة فلا برهان عليه فظهر من ذلك ان الاظهر عدم سقوط الوضوء **و**
بالجملة فكلامهم في المسئلة مضطربة غير منضبطة وذهب جماعة من المتأخرين الى الاجزاء بقصد الامتثال وادلتهم المذكورة من الطرفين منها
فما يمكن ان يعتمد عليه من جانب العدم اصالة عدم التداخل ومن جانب الثبوت الاخبار ودلالة الاخبار غير واضحة اذ اكثرها اقتصر الجميع و
ظاهر بعضها كفاية قصد الجنابة فقط مع ان في موثقة سماعة عن الصادق ع قال في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل عن الجنابة قال غسل الجنابة
عليها واجب لزوم قصد الجنابة ان لم نقل بافادتها وجوب الانفراد **و** يظهر من ابن ادريس ايضاً ان عدم الاجزاء ايضاً اجماعي فلم يثبت ما يعتمد
عليه في الخروج من الاصل فالاحوط بل الاظهر عدم الاجزاء فلا بد اما من قصد الجميع او الجنابة **واعلم** ان ظاهرهم الاجزاء عن الحدث المنوي واما
الاشكال في غيره وهو كذلك لعدم المنافاة لعدم الدخول في المشروط انما هو لبقاء الجنابة لا لعدم رفع الحدث المنوي وهو مقتضى كون التداخل
رخصة لا عزيمة كما سيجيء ومقتضى كون مقتضى الامر الاجزاء وغيره وان لم يكن في جملتها غسل الجنابة فوفي شرح الدروس الظاهر ان كلام القوم طباقهم
على جواز التداخل سواء نوى الجميع او البعض او اكتفى برفع الحدث والاستباحة وهذه الدعوى مشكلة فان الشهيد في البيان قطع بعدم تداخل غسل
المستحاضة المستمرة وفي الذكرى جعله احوط لبقاء الحدث **و** لعله نظر الى ان الاجزاء التداخل انما هو من جهة رفع الحدث الذي هو مشترك
بينهما وهو غير متحقق في المستحاضة المستمرة واستجير بان الرفع المحدود او الاستباحة حاصلة فيكفي في ذلك على ما ذكره **والتحقيق** انه ان قصد
الجميع فيكفي مط لقولهم اذا اجتمعت عليك حقوق الخ في قصد الجميع والا فلا الا على القول باصالة التداخل وان كانت الاغسال مستحبة فالعلامة في النهاية
وجماعة من المتأخرين على الاكتفاء بغسل واحد وفي القواعد والتحرير والارشاد على العدم وتبعه الشيخ في موضع من الدروس وفصل في المعتبر بالاجزاء ان
نوى الجميع وبالاختصاص بالمنوي لو نوى البعض وتبعه الشهيد الثاني في الذكرى وصرح في روض الجنان وهو الاقرب لعموم قولهم اذا اجتمعت الخ
في قصد الجميع ولاصالة عدم التداخل في غيره ويكفي القصد الاجمالي وان لم يلتفت اليها تفصيلاً او لم يتفطن لها اصلاً ولكن لا بد ان يكون من حاله انه
لو تفطن لقصد **و** يظهر ادلة القولين الآخرين وجوابهما مما سبق **و** يظهر منهم ايضاً نفي الاشكال على قول المرتضى وفيه ما مر مع ان بعضهم
صرح بان المراد من المس في باب التنظيف فيوب في المس عن رفع الحدث في الواجبات فيلزمهم الاكتفاء على الشايعة وان اختلفت الاغسال فقيل بعدم
التداخل مط وقيل به مط وقيل ان نوى الجميع او الواجب فيكفي والا فلا ونقل الشهيد الثاني عن جماعة وقال لا يخلو من اشكال لتنافي الوجه ولعدم
نية السبب وقيل بكفاية قصد الجميع دون غيره وهو الاقوى لما مر اما **واما** حكاية تنافي الوجه فلا يضر على ما حققنا في الاصول من جواز
اجتماع حكمين متضادين مع تعدد الجهة والحيثية وقد ورد في زرارة وغيرها من اعظم الشواهد على صحة ما حققناه **وقد** اضطرب كلامهم في هذا
المقام ولعل ما تقدم يرشد من يرجع الى المحصل **وقد** فصلناه في كتابنا الكبير ولا يبعد كفاية قصد الجنابة لو كان فيها ايضاً مسئلة الحمل وان امكن المنافاة
فيها مع في الوجوب **واما** لو نوى الجمعة فقط مثلاً او الواجب فقط فالظاهر انهما يجزيان عن انفسهما لحصول الامتثال واما لو اغتسل ولم ينو شيئاً
فلا يجزي عن شيء **وقد** يستدل على التداخل في هذا القسم بما رواه الصدوق في مقطوعة مرسلاً ان من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى
خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه
وصيامه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك ولا يمكن الاعتماد على ذلك في اثبات حكم مخالف للاصول والاخبار سيما المتواترة من قولهم انما
الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى وغيرهما مع ان فيها ما يخالف الاصحاب من لزوم قضاء الصوم مع نسيان الغسل **تنبيهات الاول**
ان تداخل العلل قد يتصور في الغايات وقد يتصور في المبادي وقد تشتبه الغايات والمبادي في الاغسال المستحبة **و** يمكن ان يجعل غسل بعض

الطهارات الواجبة عليه لاستحباب غسل الجمعة كما يستفاد من بعض الاخبار والتطهر في اليوم او حضور الصلوة او جماعة المسلمين غاية ومثل الحدث الموهوم والجنابة الموهومة علة والتطهر في اليوم غاية ومثل العيد وغيره وان تعددت العلة او اتحدت الغاية فان اتفقت كالاحلامات وصلوة فتداخل بالاجماع ويثبت عليه الاخبار المتقدمة لكن المتيقن هو ما لو نوى الجميع او الجامع بينها كمطلق الحدث المانع ومثله جماع واحتلام وفيما لو نوى رفع احدهما مع نفي الغير اشكال وان اختلفت كحيض وجنابة او حيض وجمعة او عيد وجمعة فمنه مر حكمه مفصلا وان اتحدت العلة او تعددت الغاية فالظاهر انه لا خلاف في التداخل ايضا سيما اذا نوى الجميع او الجامع بينها سواء اتفقت كصلوتين او اختلفت كصلوة وطواف ومن ذكر يظهر حكم ما لو تعددتا **واعلم** ان الكلام في تداخل الوضوء غير محرر في كلامهم ويجري فيه الاحتمالات المذكورة فان تعددت العلة واتحدت الغاية فيتداخل بلا خلاف ولا فرق بين المتفقة والمختلفة **و** يدل عليه الاجماع والظاهر ان المراد هو رفع الحدث واذا اتحدت العلة وتعددت الغاية فاما ان يكون كلها واجبة او مستحبة او مختلفة **و** الظاهر عدم الخلاف في التداخل في الاول **واما** الثالث فالمشهور عدم الوضوءين لاشتغال الذمة بالواجب وقد مر ان التحقيق خلافه فلا يبعد القول بالتداخل اذا نوى الجميع او الجامع بينها ايضا **واما** الثاني فانما يتصور فيما لو كان الغايات مشروطة بالطهر من رفع الحدث او صحتها او كمالها او فيما لو يكن الطهر فيه رفع الحدث كجماع الحامل ووطي جارية بعد اخرى ونحو المحتلم ونحوهما ولكن تصوير تعدد الغاية مع اتحاد العلة في هذا القسم **اما** الاول فالظاهر فيها التداخل **و** يظهر وجهه ووجه كثرة تعدد مما مر في تداخل الاغسال وفي اوائل مبحث الوضوء **واما** الثاني فالظاهر فيه عدم التداخل للاصل وعدم الدليل وقد لاله العلة المنصوصة في غسل الميت عليه او ضعفه وفي التيمم فيما ذكر يظهر حال ما لو تعددت العلة والغاية معا فلاحظ ومن فروضها ما لو نام بعد جماع جاريته واحتلم ثم اراد وطي جارية اخرى حامل اخرى **الثاني** الحق ان التداخل رخصة لا عزيمة للاصل ولدلالة الاخبار فان الاغسال تكليفات متغايرة كما عرفت وكل منها يوجب امتثالا واغايته ما ثبت من الاخبار اجزاء غسل واحد عن الجميع وهو لا ينفي جواز الغير بل ظاهره استحباب العدم فان الظاهر من الاجزاء اقل الواجب كما يستفاد بالاجماع ومع ان افضل الطاعات احمزها ولانه ربما يفوت الفضيلة كما في تقديم غسل الجمعة في اول الفجر ولانه محصل للاحتياط للخروج عن الخلاف وعن مخالفة الاخبار المتواترة بالمعنى من ان الاعمال بالنيات وغير ذلك فهو الظاهر من الاصحاب **و** من صرح به الفاضل الاردبيلي رحمه الله وحكم بعض المتاخرين بكونه عزيمة حيث توهم ان المطلوب هو المتعدد وبعد حصول الطبيعة يحصل الامتثال والامر يقتضي الاجزاء فلا يبقى امر وتكليف فياتي به تشريعا مدفوع **و** يظهر فساده مما تقدم مع ان السنة هو ادخال ما ليس من الدين بقصد انه من الدين لا اتيان ما يحتمل كونه منه برجاء الثواب فبنى الاحتياط على هذا القول ايضا غير مسدود **و** يؤيد ما ذكرنا ما دل من الاخبار على جواز غسل الجنابة حال الحيض ونحوه **و** مما ذكرنا يظهر الحال في الوضوء وغيره **الثالث** لا منافاة فيما اخترناه هنا من اصالة عدم التداخل مع ما سبق منا من جواز الدخول بالوضوء الذي قصد رفع الحدث في كل مشروط بالطهارة بعد الترتيب في المقامين وكذا لا منافاة بين القول بالتداخل هنا مع القول بعدم جواز الدخول بطهارة واحدة في عبادات مختلفة الا مع ثبوته بالدليل كما ذهب اليه شارح الدروس وغيره كما يظهر بالتامل **الرابع** لم نقف في كلام الاصحاب على تصريح بحكم التيمم في التداخل وعدمه ولا يبعد الحاقه بمبدله بمقتضى البدلية والله العالم **المقصد الرابع** في كيفيته وفيه مباحث **الاول** يجب فيه المباشرة بنفسه لحيث ابدلا خلاف الا من ظاهر ابن الجنيد لظاهر الاية والاخبار والنية مقارنة لاول افعاله على ما مر في الوضوء والابتداء بغسل الراس ثم الجانب الايمن ثم الايسر على المشهور المدعى عليه الاجماع من السيدين والشيخ وابن زهرة وابن ادريس وهو ظاهر المنتهى ولم يذكر الصدوقان وابن الجنيد الا تقديم الراس موافقا لظاهر الصحاح المستفيضة وغيرها ولم يظهر منهم مثل هذه الروايات القول بعدم وجوب الترتيب مع ثبوت الترتيب بين الراس والجسد فالظاهر عدم القول بالفصل فيمكن التمسك بالاجماع المركب ايضا كما ادعاه في المنتهى والذكرى ويدل على المشهور مضافا الى ما تقدم واستصحاب شغل الذمة خصوص حسنة زرارة قال قلت له كيف يغتسل الجنب فقال ان لم يكن اصاب كفه شيء غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فانقاه ثم صب على رأسه ثلاث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فقد رواه في المعتبر عن زرارة عن الصادق عليه السلام **و** اورد عليه بانه لا يدل الا على الترتيب بين الراس واليمين وتاخر اليمين عن الراس لا ينافي تقديم اليسار لانه لا يدل على الترتيب كتقديم الذكر **وفيه** ان الظاهر من الرواية تعقيب اليمين بالراس ويلزمه تعقب اليسار لليمين وان لم يدل اللفظ عليه لغة **و** يمكن ان يستدل عليه بما دل على ان الميت يغسل كغسل الجنابة والاخبار الكثيرة في علة غسل الميت فانها الجنابة او بخروج النطفة منه ووجوب الترتيب فيه اجماعا كما صرح به في المعتبر وادعاه في الذكرى وللاخبار المستفيضة **و** كيف كان فالظاهر انه لا ترتيب بين اجزاء كل من الجانبين كما ذكروه **و** يدل عليه صحيحة ابي بصير في حكاية اللمعة المغفلة وظاهر حسنة زرارة المتقدمة ان العنق مع الراس كما صرح به جماعة وتشعر به موثقة سماعة ايضا والاحوط غسله بعد الراس ثم جعل كل نصف منه مع جانبه ليكون فيه متمم الغسل

في كيفية الغسل

في وجوب الترتيب بين الاعضاء الثلاثة

ولا يكفي المسح للاطلاقات واشتراط الجريان في بعضها وما ورد في بعض الروايات من الاكتفاء بمثل الدهن فهو مع معارضته باقوى منه محمول على المبالغة
في القلة والظ انه مما لا خلاف فيه ويجب تخليل ما يمنع وصول الماء لوجوب غسل جميع البدن اجماعا ولا يجب الا بذلك وللاطلاق الاخبار وخصوص صحيحة حجر
بن زائدة عن الصادق ع من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار وصحيحة علي بن جعفر وغيرها فيجب ازالة الموانع ولا باس بالجسم الرقيق الذي لا يمنع الغسل العرفي
كما يستفاد من بعض الاخبار وعليه يحمل ما دل على ايضا ظاهره خلافه كصحيحة ابي محمود ولا يجب غسل الشعر للاصل وعدم صدق الجسد عليه وخصوص صحيحة
الحلبي وربما يتوهم من صحيحة حجر المتقدمة وجوبه وهو في غاية البعد لان الظ منها ارادة المقدار وكيف كان فالظ ان عدمه اجماعي كما يظهر من المحقق
والشهيد ويتخير في مثل السترة والعضو الاثنين والاحوط غسلهما مع الجانبين ولا يجب غسل البواطن بلا خلاف ما دام باطنا فيجب الغسل على
مقطوع الانف مثلا **واما** الثقب التي يكون في الانف والاذن الحلقة ونحوها فالاظهر انها لو كانت ضيقة بحيث لا يرى باطنها فهي في حكم الباطن
وصرح جماعة من المحققين ونقل الشيخ على وجوب الايصال مط وهو بعيد لكن احوط **والثاني** يجزي غسل الجنابة ان يرتمس في الماء ارتماسة
واحدة للاجماع والاخبار مثل صحيحة زرارة بعد ذكر غسل الجنابة ولو ان رجلا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزاه ذلك وان لم يدلك جسده وحسنة الحلبي
اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزاه ذلك من غسله ومرسلة الحلبي ورواية السكوني ويرجع في الارتماسة الواحدة الى العرف فلا يعتبر الوحدة
الحقيقية فلا ينافيه تخليل ما يمنع الماء ولا يجب انفصال الرجل من الارض بعد الانغماس اذا نوى الغسل قبل الارتماس بل لا يضر انه دخل في الماء
قبل انغماس الجميع كما صرح به في المنتهى وكذا بقصد الغسل تحت الماء وبتحريك نفسه غير مستفاد من الاخبار بل المتبادر منها الارتماس من خارج الماء
ويحصل الاشكال في مثل ما لو كان في الماء الى الترقوة ونحوها والحوط عدم الاجتزاء **نعم** لا يضر استيعاب القدم في الماء الى الساق ونحوه
اذا فصلهما عن الارض وما ذكره من كون هذا الغسل مرتبا حكما او لا بد فيه من قصد الترتيب وتفريعهم على ذلك فروعا مثل ما لو وجد الغسل
المرتب لو غفل عن لمعة من بدنه او حصل منه مانع في يابه ونحو ذلك بعده لو كان مرتبا والا فيبطل ونحو ذلك فما لم يدل عليه دليل **و** التحقيق
ان هذا الغسل نوع اخر مسقط عن نوع اخر فان قلنا بوجوب احاطة الماء بجميع البدن كما هو الظ فان علم بعد الخروج بقاء لمعة يجب عليه الاعادة
وان علم في اثناء عدم المنافاة بالوحدة العرفية فيتدارك وان قلنا بكفاية الارتماس مط كما احتمله في المنتهى نظرا الى ظ الروايات فيصح وذهب الشيخ
والعلامة الى ان القعود تحت المجرى والوقوف تحت المطر يجري مجرى الارتماس وانكره ابن ادريس والمحقق وهذا اقوى وصحيحة علي بن جعفر ظاهرة
في ارادة الترتيب او لا انكره فينوي الغسل ويبدأ بالراس ثم عنقه تحت المطر ثم شقه الايمن ثم الايسر وعليها يحمل رواية محمد بن ابي حمزة ايضا واما
المجرى والميزاب فلم نعرف في الاخبار عليهما والكلام فيهما ايضا كالمطر وما دل من الاخبار على ان غسل الحيض مثل غسل الجنابة يدل على جواز الارتماس
فيه ايضا وكذلك في غسل الميت كما سيجيء مع خصوص تنصيص بعض الاخبار مرواما في غيرهما فالظ ان الاعتماد دليل الا عدم القول بالفصل كما ادعاه
الذكرى **والثالث** يجب كون الماء مباحا مطلقا وطاهرا **اما** الاطلاق والاباحة فالكلام فيه كما تقدم في الوضوء **واما** الطهارة فهو
ايضا اجماعي ومستفاد من الاخبار واما طهارة محل الغسل فقال الشيخ في المبسوط ان كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل
فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل وان زالت بالاغتسال فقد اجزاه عن غسلها وقربه بعض متاخري المتاخرين للاطلاق
وعدم المقيد وتوقف جماعة من المتاخرين وحكموا باشتراط طهارة المحل وهو الاقرب **لنا** الاجماع نقله ابن زهرة واستصحاب شغل الذمة والاخبار
الكثيرة مثل صحيحة حكم بن حكيم عن الصادق ع عن غسل الجنابة فقال افض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ثم اغسل ما اصاب جسدك من اذى ثم اغسل فرجك
وافض على راسك وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على راسك والاخبار في هذا المعنى كثيرة معتبرة ولا يضر اشتمالها على المستحب لكونها في جواب السؤال عن غسل الجنابة فالاصل اشتراط كل ما ذكر فيه الا ما ثبت
استحبابه من خارج ويمكن ان يستدل بما ورد في المستحاضة الكثيرة الدم من وجوب التعصب والتحشي بالكرسف حال الاغتسال لعدم القول بالفرق
وبما ورد في غسل الميت من وجوب ازالة النجاسة اولا وادعى في المعتبر من غير نقل خلاف وكذلك في الذكرى وهذا مع ما ورد من ان غسل الميت مثل
غسل الجنابة او انه غسل الجنابة يتم المطلوب وان نوقش في دلالة الاخبار وظهورها فلا اقل من حصول الشك في اشتراطها والشك في الشرط مستلزم
للشك في المشروط **و** كيف كان فالاجماع المنقول والاستصحاب وتلك المذكورات كاف في اثبات الحكم وقد يستدل عليه باصالة عدم التداخل
وفيه انه انما يتم لو نوى التطهير عن الخبث فقط او نويهما معا **اما** لو نوى الغسل فالظ الاجزاء لكون ازالة الخبث توصليا غير محتاج الى القصد
والنية فان كان محتاجا الى الغسلتين كالبول فيغسله اخرى والا فيكون المرة فيان طهارة ما بالغسل ولحب اجماعا والقليل ينفعل بالملاقاة **و**
فيه ان المسلم من الاجماع هو ما قبل الوصول الى المحل كازالة الخبث سيما اذا قلنا بعدم النجاسة الا بعد الانفصال وقد يقال بالضرر اذا ارتمس في



في الكثير للغسل مع زوال النجاسة وهو ايضا مشكل **ثم** ان الظاهر الاكتفاء بازالة النجاسة عن كل عضو قبل صب الماء بنية الغسل عليه لا يجب
تقديمها مطلقا وان كان احوط بالنظر الى بعض الروايات **المقصد الخامس** في الآداب والسنن والنواقض **وفيه** مباحث **الاول**
يستحب الاستبراء بالبول لتام الاجتهاد للمنزل قبل الغسل لمحافظة الغسل عن الانتقاض بالبلل المشتبه وللاخبار المستفيضة المعتبرة وذهب
جماعة الى وجوبه ولا يساعدهم الدليل وان كان احوط فان ما ورد من الاخبار فيه لا دلالة فيها على الوجوب وما دل على وجوب اعادة الغسل
لو راى البلل بعد ان لم يستبرئ ايضا لا يدل عليه كما لا يخفى وكذا صحيحة احمد بن محمد في كيفية الغسل تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك
تبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه الحديث لا يدل على وجوب البول بملاحظة المقام وكذا رواية احمد بن
هلال ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا مع انها ضعيفة **و** اختلف كلام الاصحاب في كيفية الاستبراء كالاخبار وما وجدناه من الاخبار وهو
صحيحة حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام في الرجل يبول قال ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وحسنة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال
ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه الحديث وحسنة عبد الملك بن عمرو عن الصادق عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي
ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي وكلام بعض
الاصحاب موافق لبعضها وبعضها جامع لثلثها وبعضها مشتمل على التنحنح ثلثا ايضا والقاعدة تقتضي التخيير **و** الظاهر كفاية الاستبراء بالاخرى في
البقايا كيف كان من هذه الوجوه المروية لكن الاحوط ما ذكره جماعة من الاصحاب ان يمسح من المقعدة بقوة الى اصل القضيب ثلثا ثم منه الى راسه
ثم يعصر الحشفة كل واحد منها ثلثا مضافا الى التنحنح وان لم نقف عليه في خبر **و** يمكن حمل المراد من الموصول فيما بينهما في الرواية الاخيرة كما يظهر
القضيب ومرجع ضمير التثنية الانثيين وارجعه بعضهم الى المقعدة والانثيين فيكون ذلك امرا رابعا ثم ان من راى بللا بعد الغسل فاما ان يعلم
منيا او بولا فيعمل على مقتضاه من الغسل والوضوء اجماعا ذكره غير واحد من الاصحاب وان علم انه غيرهما فلا يجب شيء منهما اجماعا ذكره غير واحد من الاصحاب
وان علم انه غيرهما فلا يجب ايضا كما يفهم من كلام بعضهم قاله في شرح الدروس **واما** اذا اشتبه ففيه صور اربع **الاولى** انه بال واستبرأ
قبل الغسل فلا شيء عليه بالاجماع والصحاح المستفيضة وغيرها منها ما اشتمل على الغسل ان بال قبله ان لم يبل ولنذكر من الجملة صحيحة محمد بن
مسلم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شيء قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد
غسله قال محمد وقال ابو جعفر عليه السلام من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم يجد بللا فقد انتقض غسله وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض
غسله ولكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا **والثانية** انه لم يبل ولم يستبرئ فعليه اعادة الغسل على المشهور المدعى عليه الاجماع من ابن ادريس
والعلامة للاخبار الكثيرة المعتبرة الدالة على وجوب اعادة الغسل اذا لم يكن بال كما مر والآيات ومنها الاخبار الضعيفة الدالة على سقوط الاعادة ان
لم يبل قبل الغسل **و** ربما يحمل على ما لو لم يتيسر له البول واستبرأ مع ذلك **و** هو بعيد ونقل الصدوق في الفقيه الاكتفاء بالوضوء فانه نقل بعد
رواية الحلبي المشتملة على وجوب الغسل اذا لم يكن بال قبل الغسل والتوضي ان بال قال وروي في حديث اخر ان كان قد راى بللا ولم يكن بال فليتوضأ
ولا يغتسل انما ذلك من الحبائل ثم قال اعادة الغسل اصل والخبر الثاني رخصة واستضعف بانه لا ينافيهما **الثالثة** انه بال ولم يستبرئ
ولم نقف على مخالف في عدم وجوب الغسل ووجوب الوضوء وادعى عليه ابن ادريس الاجماع ويدل عليه الاخبار المتقدمة ايضا **الرابعة**
انه استبرأ ولم يبل **و** الاقوى فيه لزوم اعادة الغسل لما مر من الاخبار **و** قيل بعدم اللزوم لو لم يتيسر له البول ولا دليل لهذين القولين **و** قد
يستدل لهما بتاويل الروايات الضعيفة المتقدمة **و** هو كما ترى **ثم** ان الموجود في كلام الاصحاب تقييد البلل بالمشتبه **و** اما الاخبار فهي
باطلاقها البلل وفي بعضها مثل لفظ شيء المنكر ويقع الاشكال في موضوع المسئلة انه هل هو البلل الذي لا يعلم انه بول او مني وغيرهما بان يحتمل كون
مجموع ذلك البلل بولا او منيا او غيرهما او اعم من ذلك فيدخل فيما لو علم انه مذي مثلا ولكن يشتبه عليه انه مختلط بالمني او البول ام لا او يعلم انه بول
لكن يشتبه عليه انه مختلط بالمني ام لا فان خصصنا بالاول فلا يجب للثاني شيء وعلى هذا فلو لم ير شيئا بعد الغسل وبال باختياره بولا او منيا بعد
الغسل فيلزم ان لا يكون عليه شيء اصلا لعلمه بانه بول ويرد عليه ان غاية ما علمه هو ان معظم الخارج بول واما انه لم يختلط بشيء من المني في المخرج
فانى له العلم به وكيف يحكم بان الخارج انما هو البول لا غير والظاهر المعروف من كلام الاصحاب المدعى عليه الاجماع انما هو فرض هذا فيحصل الاجتناب
وهو بعيد او مزاحم ان المعيار هو الخارج بالاصل الا ما اتبع فيكفي المظنون الاختلاط بالمني او الشاك للطرفين وجه شيء وهو بعيد
انه يظهر من كلام بعضهم تاويل بعض الاخبار الدالة على ان الودي يجب فيه الوضوء انه اذا لم يستبرئ مثل صحيحة عبد الله بن سنان وظاهر كلامهم في المشتبه هو
ما يعم الاحتمالات الخمس المتصورة الثلث فقط ولكنه لا يستقيم انه هل هو في المعنى الاول او الاعم منه وبالجملة فكلام الاصحاب في ذلك غير محرر والاخبار



غير مغتسل والبلل الوارد فيها وان كان مطلقا وكذا الفتاوى لكن المتبادر منها البلل المشتبه بنفسه لا المفصل الاختلاط لكن حيث ان احتمال
كونه ناقضا ناقض فان ثبت عليه من الاخبار فلا اشكال والا فلا بد من الرجوع الى الاصول والاصول متعارضة والاجماع المدعى في كلامهم ايضا غير
متعين المورد واستصحاب اشتغال الذمة يقتضي الاعادة حتى في مثل ما لو بال مستقلا بدون سبق بال المني سيما مع ملاحظة قولهم لان البول لم يدع شيئا
في اخبار الحصر و بالجملة فلوجوب الاعادة في نظري القاصر قوة مع كونه احوط ولكن المشهور اقوى ثم ان هذا ناقض جديد موجب مستقل فلا
لاعادة ما صلى كما هو المعروف من الاصحاب لان الامر يقتضي الاجزاء وربما نقل عن بعض الاصحاب بطلان الغسل الاول واعادة الصلوة لظاهر صحيحة
محمد بن مسلم وهي مؤولة بالصلوة الواقعة بعد البلل واما انزعاج المني عن مقره فلا يمكن الاعتماد عليه في ثبوت الجنابة بل المعتبر هو الخروج
هذا الكلام في الرجل واما المراة فلا قائل فيها بالوجوب ويظهر من بعضهم استحبابه لها بالبول ومن بعضهم بالبول او الاجتهاد ومن بعضهم
التوقف ولم نقف منهم على نص يركن اليه ولكن لا باس بالقول به للاستظهار واختلاف مخرج البول والمني لا يوجب عدم الفائدة في ذلك اذ ربما
يورث البول عصرا في مخرج المني فيخرج به البقايا كما نشاهد في ارتباط الغوط بالبول مع اختلاف مخرجهما وكذلك يظهر من بعضهم استحباب الاجتهاد
لها بعد البول ايضا ولا باس بمتابعته و ذكروا في كيفيته ان تستبرء باصابعها عرضا ثم ان ظهر بلل فاما ان يكون فيها مني رجل ام لا وعلى
التقديرين فاما ان تعلم ان الخارج مني نفسها ام لا وعلى الثاني فاما ان تعلم انه مني الرجل لا غير او يشتبه عليها فان علمت ان الخارج مني نفسها يجب
عليها الغسل بلا اشكال لما مر كما انه لو علمت انه مني الرجل لا غير فلا يجب عليها الغسل للاصل وعدم جواز نقض اليقين بالشك ورواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله ونحوه من الروايتين الاتيتين واما في صورة الاشتباه فالاظهر ايضا عدم الوجوب لهذه الادلة ولخصوص صحيحة منصور
وموثقة سليمان بن خالد الناطقتين بعدم وجوب الغسل معللا بان ما يخرج من المراة انما هو من ماء الرجل فلعله جعل امكان كونه من ماء الرجل
كافيا في الحكم بذلك مع احتمال ذلك وخالف ابن ادريس في ذلك مستندا الى انه بولوج الماء من الماء وهو مع ضعفه لانه محجوج بالادلة المتقدمة
ولا يتفاوت الكلام في ذلك بين ما قبل البول والاجتهاد وما بعده لان ما دل على اعادة الغسل مع عدم البول انما ورد في الرجل فلا يعم غيره
واما البلل المشتبه بالبول فلا حكم فيه ايضا للاصل وعدم جواز القياس بحكم الرجل **الثاني** يستحب التسمية تبعا لفتوى جماعة وللعموما
وغسل الكفين للاجماع والاخبار الكثيرة وتثليثه لحسنة الحلبي المتقدمة في الوضوء وغيرها والاخبار فيه وان كانت ظاهرة في الترتيبي ولكن لا باس
به في غيره كما صرح به العلامة و قيل استحباب الغسل الى المرفقين للاخبار المعتبرة فهو افضل والمضمضة والاستنشاق بلا خلاف لظاهر صحيحة
زرارة ورواية ابي بصير والنفي الوارد في بعض الاخبار محمول على نفي الوجوب وامرار اليد على الجسد بلا خلاف وذهب الى وجوبه بعض العامة ويدفعه
الاصل والاطلاقات وخصوص اخبار قد مر الاشارة الى بعضها وتخليل ما يصل اليه الماء كالشعر الخفيف وما تحت الثدي في المراة وعكن البطن
السمين للاحتياط وغسل الشعر كما يستفاد من بعض الاخبار والدعاء المأثور في الاثناء وبعد الفراغ والغسل بصاع بلا خلاف فيه سابق في حد الوجوب
ولا في الاستحباب للاخبار الكثيرة وزاد جماعة من الاصحاب فما زاد لعلهم ارادوا ان المستحب ان لا يغتسل باقل منه ولا يشترط فيه عدم التجاوز
عنه الا ان يحصل به الاسراف وقد تقدم مقيدا والصحيح والموالاة كما ذكره جماعة لانه مسارعة الى الخير والتاسي بالمعصومين ع وتحفظ عن طرو
الاشكال من جهة حصول الحدث الاصغر في الاثناء فيحصل الشبهة والمعركة العظمى كما سيجي **واما** الوجوب فالظاهر انه لا قائل به في غير من بعينيه
المتقدمين في الوضوء ويظهر من الشيخ والعلامة الاجماع على عدمه و يدل عليه الاطلاقات وخصوص صحيحة هشام بن الحكم سالم في حكاية
ام اسمعيل وحسنة ابرهيم بن عمر اليماني وغيرها وتكرير الغسل ثلثا في كل عضو واستدل عليه بالاسباغ وباشارة اخبار الصاع اليه ولم نقف
على نص في غير الراس **بعضهم** يمكن ان يستدل عليه بما ورد في غسل الميت بالتقريب المتقدم في الترتيب واكتفى ابن الجنيد بالارتماس
للبرء من تثليث الغوص مع تخليل الشعر ومسح سائر جسده بيده في كل مرة ولم نقف على مستنده **الثالث** يكره الاستعانة بالغير المعتقد
في الوضوء لظاهر الاية على ما فسرت في رواية الوشاء وغيرها كما تقدم والمشمس لما مر وقال المفيد لا ينبغي الارتماس في الماء الراكد فانه ان كان
قليلا افسده وان كان كثيرا افسده خالف السنة ولعل نظره في الاول الى انه يصير مستعملا والمستعمل في الحدث الاكبر غير مطهر و قد عرفت انه
انما يتم بالنسبة الى الغير لا بعد الغسل واما الثاني فلاحتمال شمول المستعمل للكثير ايضا وفي رواية سماعة لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا
يغتسل فيه من جنابة **الرابع** لو احدث في اثناء الغسل بالحدث الاصغر فالشيخ والصدوقان والعلامة والشهيد الثاني على البطلان والاكتفاء
والسيد المحقق وبعض المتاخرين على الصحة ووجوب الوضوء وابن البراج وابن ادريس والشيخ علي على الصحة بلا وضوء **حجة** الاولين ما رواه الصدوق في
في كتاب عرض المجالس على ما نقله في المدارك وهو صريح في المطلوب والاجماع يقتضي ان الاحداث المتعددة اسباب لوجوب الطهارة فالاصل فيها ان

يكون كل منها سببا تاما الا ان يدل الدليل على خلافه كما في صورة التداخل وغيره فلابد للحدث المذكور من رافع وليس هو الوضوء لعدم تحققه
لغسل الجنابة بالاجماع ولا بعض اجزاء الغسل لان اجزاء الغسل كل واحد منها مؤثر ناقص في رفع الحدث الاكبر والاصغر معا على تقدير وجود الاصغر
معا على تقدير وجود الاصغر قبل الغسل الاخير فيتعين ان يكون هو الغسل بتمامه وتوقف في الرواية بجهالة السند وفي الاستدلال بان الاجماع
على كون هذا الحدث سببا تاما كيف واصحاب القول الثالث لا يوجبون به شيئا والقائلون بالقول الاول لا يوجبون به الا ما نقص مما تقدم من الغسل
و اما الادلة المقتضية لوجوب الوضوء من اطلاقات الاخبار فلا يرضى المستدل باعمالها ولا دليل اخر يعتمد عليه مع انا نقول بكونه مؤثرا في الجملة
فلم لا يكون ذلك هو ايجاب الوضوء فان الاجماع المدعى في عدم اجتماعه مع غسل الجنابة في موضع النزاع ممنوع كما يظهر من مقالة السيد واتباعه والاخبار
الدالة على عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابة ايضا لا يفيد لان منها الاخبار المتضمنة الى الوضوء للحدث الحاصل قبل الغسل كما مرت الاشارة اليه مع معارضتها
بالاخبار الدالة على وجوب الوضوء حين حدوث الاحداث سلمنا ان الوضوء غير رافع له لم لا يكون تتمة الغسل رافعا له ودعوى اجزاء الغسل كونها
علة ناقصة لرفع الحدثين معا او الحدث الاكبر فقط ممنوع وما يقال من ان اليقين برفع الحدث لا يحصل الا بذلك فممنوع لاحتمال ان يكون رافع هذا
الحدث انما هو البعض مع احتمال حرمة ابطال العمل و حجة القول الثاني ان الحدث الاصغر ليس موجبا للغسل ولا البعض فيسقط وجوب الاعادة و
ان الحدث المتخلل لابد له من رافع وهو اما الغسل بتمامه او الوضوء والاول منتف لانعدام بعضه فتعين الوضوء ولانه يلزم على من يكتفي بالاتمام ولا
يوجب الوضوء ان لو بقي من الغسل بقدر الدرهم و نحوه ان يكتفي عن وضوئه بغسل موضع الدرهم و اجيب عن ذلك بان عدم ايجابه للوضوء والغسل
لا يستلزم عدم انتقاض ما تقدم بسببه فوجوب اعادة الغسل انما هو للجنابة السابقة لا لذلك الحدث ونمنع لزوم الوضوء بسبب الحدث بمثل ما
تقدم و عن الكلام الاخير بانه مجرد استبعاد مع ان الناسخ للوضوء هو الغسل الذي فيه غسل موضع الدرهم لا نفس غسل هذا الموضع و حجة
القول الاخير اطلاقات الغسل والامر يقتضي الاجزاء ونقض الحدث للبعض المتقدم لا دليل عليه وما يقال من ان الحدث كما ينقض الغسل الكامل ينقض بعضه
بطريق اولى فان اريد به النقض بمعنى ايجاب الغسل ثانيا فهو كما ترى وان اريد به رفع استباحة الصلوة فيحتاج الى الطهارة في الجملة فمقتضى ذلك كفاية
الوضوء فقط عنه كما في الاصل سلمنا لكن لم لا يكون ذلك هو البعض الذي من الغسل مع ان ذلك لا يتم على اصولنا فانه قياس والاولوية ممنوعة
والجملة منه ما كان من باب المفهوم من كلام الشارع ولو تمسك بما دل على وجوب الوضوء بحدوث الاحداث من العمومات والاطلاقات فيعارض بما دل
على عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابة هذا و قد ظهر لك مما ذكرنا ان القول الاخير اظهر من غيره بالنظر الى ظواهر الادلة و مما يبعد ان يحق
هذا القول جواز الصلوة بمثل هذا الغسل بعد اتمامه وان مضى بين الجزء من مقدار شهر او ازيد ما لم يحصل حدث اكبر بينهما و الانصاف ان
شيئا من تلك الادلة ليس بحيث يعتمد عليه ويركن اليه في الفتوى فان الفروض النادرة ولا ينافي نقض ما تقدم من الغسل من ادلة النواقض
ولا رافعية ما بقي من ادلة الطهارات ولا اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء فيما نحن فيه مع الاخبار الدالة على عدم جمع غسل الجنابة عن الوضوء فيما
نحن فيه من الاخبار الدالة على عدم اجتماع غسل الجنابة مع الوضوء وادلة وجوب الوضوء بعد من دلة موجبة ولا غير ذلك فان اعتمد على الرواية
كما يظهر من الفقيه ونقله لهذا القول عن ابيه وعمل جماعة من القدماء على مقتضاها فهو و الا فلا مناص عن الاحتياط وهو اتمام الغسل واعادته تاما
ثم الوضوء او يعيده ناويا من دون اتمام الاول و اتمام الاول انما هو للاحتياط عن ابطال العمل وعن ان قصد البطلان لا يصير مثبتا للبطلان فاحسن
احوط و اما غير غسل الجنابة من الاغسال فعلى قول السيد يجري الخلاف و الاقوال و الادلة و اما على المش فيسقط القول الاخير مع اشكال فيه
ايضا لو قلنا بوجوب تقديم الوضوء على الغسل وكونه جزء المؤثر في الحدث الاكبر ايضا لا انه وضوء الصلوة و قد عرفت ان التحقيق خلافه هذا اذا كان
الغسل مرتبا وان كان ارتماسيا فالاظهر جريان الاقوال و الاحتمالات فيه ايضا لان الظاهر انه تدريجي الحصول لا كما فهمه الشهيد فيه ايضا في الذكرى
من انه انما يحصل الغسل بعد احاطة الماء و الولوج في الماء من مقدماته لعدم الدليل عليه و ما ذكرنا هو الظاهر من الاخبار والادلة و ما توهم من بطلان
هذا القول من استلزامه الاجتزاء ببعض الاعضاء المرتمسة لو منعه مانع عن الباقي يندفع بان ابقاء العضو المرتمس الى ان يصل الماء الى التحتي اشترط في صحة الغسل
فالاتمام كاشف عن الاغتسال الا انه يحصل له من حينه مع انه يمكن اجراء الاحتمالات في الان المفروض على ما احتمله الشهيد ولكنه بعيد لعدم تحققه
وتعينه ولا يهمنا الكلام فيه هذا الكلام في الحدث الاصغر و اما الحدث الاكبر فاما الجنابة فلا اشكال في وجوب الغسل ثانيا وحصول التداخل
مع امكان تجويز اتمامه بناء على كون التداخل رخصة ثم الاستيناف و اما غيرها فلا ريب ايضا في وجوب غسل مستقل له انما الكلام في الاكتفاء بما
تقدم و يظهر الفائدة في او نوع ما يتعلق بالحدث السابق من الموانع فيه و يغتسل للباقي عليه وقد مر الاشارة الى جوازه في المباحث السابقة

الفصل الثالث في التيمم و فيه مقاصد المقصد الاول في اقسامه و فيه مباحث الاول انه يتيمم عند فقد

من المباشرة ما يقتضيه المباشرة على المشهور من اصحابنا بل لا اجد فيه خلافا الا من فخر المحققين فان العلامة في المنتهى لم ينقل في المسئلة خلافا الا عن ابي
حنيفة من العامة و سيجيء كلام والده في بعض الموارد **لنا** قيام الاجماع و قوله تعالى و لكن يريد ليطهركم بعد ذكر التيمم و اذا ثبت كونه مطهرا عن الجنابة
والغائط كما استفيد من الاية فلا قائل بالفصل فاذا ثبت الطهارة او رفع الحدث لما اشرنا في اوائل الكتاب و اذا ثبت ارتفاع الحدث فلا يبقى مانع
عن الدخول في المشروط وقد مر ان الحدث حالة بسيطة لا تركب فيه ولا تعدد مع ان الاصل عدمه و العبرة بقوله تعالى ليطهركم فلا يضر كونه من مدخولا
قوله تعالى اذا قمتم مع ان رفع المانع عن الصلوة لا يتحقق الا برفع نفس الحالة فلا يبقى مانع **و** ما يقال ان التيمم مبيح لا رافع **ففيه** ان ذلك نزاع لفظي اذ مرادنا
رفع وصف المانعية لا ذات المانع فانا في اثنا بعض ... غاية الامر انه محدود بغاية في المباشرة برفع وصف مع موصوفها المانعية و قوله
الوصف فقط **و** لذلك اخترنا كون الطهارة مشككا بين افرادها فيتبدل الا ارتفاع الى تلك الصفة في الوقت المحدود حتى يتحقق ارتفاع
المانع في المباشرة لا اضعف حتى يتفاوت بالنسبة الى المشروطات مع ان المقام مقام الامتنان و اظهار النعمة و نفي الحرج فيناسبه التعميم **و يدل** عليه
ايضا الاخبار الصحيحة و غيرها المستفيضة جدا المشتملة على مساواة التراب للماء فوجه في بعضها انه احد الطهورين و في اخرى انه بمنزلة الماء و في اخرى ان
رب الماء هو رب الارض و في اخرى ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و في اخرى انه طهور المسلم الدالة بظاهرها على مساواتهما في الطهورية
و هو مع قطع النظر عن ظهوره في العموم لابد من حمله عليه في كلام الحكيم **و** خصوص السبب في بعض الاخبار لا يوجب تخصيص العام فالعبرة بعموم اللفظ
مع ان الشباهة في مطلق الطهورية ايضا يكفي فان الطهارة لا تحصل الا برفع الحدث و مع ارتفاعه لا يبقى مانع كما مر مرارا **و** من الاخبار ما رواه ابو ذر في
عنه قال يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء قال فامر النبي بمحمل فاستترت به و بماء فاغتسلت انا و هي ثم قال يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين
و ذلك لانه لاصح كفايته عن كل ما يحتاج الى الماء **و** ما يقال انه قضية عين لابي ذر ... ان التيمم يجب لما ذا و يستبيح لما ذا و كان في السؤال و الجواب
على ما اعلمنا ... فلا يستفاد منه العموم **فهو** في غاية البعد **مع** ان الاصل عدمه **مع** انه يثبت الكفاية عن غسل الجنابة فما يترتب عليه لا
انه يترتب على التيمم **و** قد يستشكل بان مقتضى هذه الاخبار كفاية التيمم عما ثبت اشتراطه بالطهارة لا عما اشترط بخصوص الغسل فقط كالصوم للجنب **و**
فيه ان ما ثبت اشتراطه بالطهارة لا يمكن فيه ارادة المطلق بحيث يحتاج ان المحدث بالاصغر لا يجوز له الغسل و بالعكس و هكذا **و** لو اريد المطلق بالنسبة
الى ارادة الافراد فالمحدث بالاصغر ايضا مكلف بالوضوء و الا فانه لم يجز له التيمم و هكذا **و** القول بانه يجب الوضوء على المحدث بالاصغر لاجل انه طهارة
بخلاف الغسل للصوم للجنب انه حدث ... و قولهم لا صلوة الا بطهور مع انه ... في ارادة الفرد لا يستفاد منه ان الشرط هو ... باعتبار انه طهور و التعليق على الوصف و ان كان
مشعرا بالعلية لكن لا حجة فيه مع معارضته بما يحتمل ارادة الاخص في اللفظ و كون المقام مقام تعليم الحكم مع ان ابقاءه على الاطلاق يقتضي دخول التيمم
هذا كله مع المعارضة بما بيناه من عموم البدلية فلم اراد ... الافراد بعمومها و من جملتها التيمم و نظير هذا الاشكال ما قيل ان البدلية ... فيما ثبت فيه
الاشتراط بالمائية نظرا الى الخصوصية للماء و الراجح في الاخبار الا ما ثبت اشتراطه بخصوص احد المائيين و يظهر الجواب عنه مما تقدم **الثاني** انه يجب
فقد المتمكن من المائية لكل ما يجب له المائية اما اجمالا فالظاهر من تلك الاخبار من عموم البدلية و ايضا ظهر انه يبيح ما يبيحه المائية فاذا ثبت اشتراط الواجب
بالطهارة و تمكن منه الغرض يجب من باب المقدمة **و** اما تفصيلا فكما وجوبه للصلوة و شرطيته لها فمما لا خلاف فيه بل الظاهر انه من ضروريات الدين **و** يدل
عليه الاية و عموم الاخبار المتقدمة و خصوص مثل قولهم لا صلوة الا بطهور و خصوص الاخبار الكثيرة و كذلك الطواف الواجب **و** يدل عليه مضافا الى اجماعهم ظ
الاخبار المتقدمة و قولهم الطواف بالبيت صلوة **و** اما مس كتابة القرآن الواجب فلقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون بالتقريب المتقدم و استصحاب شغل الذمة
يقتضي اشتراطه به ايضا **و** اما دخول المسجدين و المكث في المساجد اذا وجبا فاشتراطهما بالطهارة مع وجوبهما مضافا الى ما تقدم من اباحة التيمم كل ما يبيح
المائية يقتضي وجوبه لهما **و** يشكل هذا الاستدلال بما تقدم من ان الثابت اشتراطهما بالغسل لا بمطلق الطهارة **و** يمكن دفعه بان الحرمة انما هي على الحائض
و الجنب و المعتبر في رفع الحيض و الجنابة هو الطهارة كما يستفاد من الايات و ان كان مختصا او الغسل في الاية الاتية و يكفي في ذلك لرفع الاشكال سيما بعنوان
الالزام مع انه يكفي الاستدلال بعموم البدلية المستفادة من الاخبار المتقدمة **و** الاستصحاب المتقدم على اشتراطهما و قوله تعالى و ان كنتم مرضى او على سفر الاية
بعد قوله تعالى و لا جنبا الا عابري سبيل على احد الوجهين في الاية **و** يؤيده ما سيجيء من وجوب التيمم على المحتلم في احد المسجدين **و** منع فخر المحققين دلالة الاية بانه
تعالى قال حتى تغتسلوا فلو كان المراد احد الامرين لم يكن للغاية فائدة **و** الجواب عنه **اولا** بما مر من كفاية الصعيد عشر سنين في رواية ابي ذر مع ان الصلوة
كان غالبا في المساجد **و ثانيا** بمنع كون المراد من الصلوة مواضعها بل المراد هو نفسها كما يستفاد من روايات كثيرة و المراد بعابري سبيل المسافرين
يعني ان الجنب لا يقرب الصلوة حتى يغتسل الا ان يكون مسافرا لم يجد الماء و هو الراجح في التفسير من المفسرين **و** على ما تقدم من ارادة المساجد
... في العمل بملاحظة الروايات في الموضعين بشيئين الاية **و** الاولى حملها على الاستخدام كما ذكره بعض البارعين في البلاغة فالصحيح في الجواب ان ...

واردة مورد الغالب فلا عبرة بمفهومها سيما مع ما تحقق ان التيمم بدل اضطراري **ثم** انه قد طرد الكلام في متن الكتاب بدعوى عدم القول بالفصل وكذلك في عدم جواز دخوله في المسجدين **و** ربما الزم عليه القول بالفصل بعدم جواز الطواف ايضا والاستلزام لدخول المسجدين **و** فيه اشكال الا ان يجزم بمطلق العبور والا فالطواف لا يستلزم دخول الجنب لاحتمال حصوله في المسجد فيجيء تمام الكلام في وجوبه لغرض العزائم مما تقدم من العموم من وجوب المقدمة وكذلك لصوم الجنب والحائض وغيرهما ويظهر الوجوب من اطلاقات الاخبار المتقدمة واقتضاها عموم البدلية فان مدلول كثير منها اذيد من الاباحة وثبت من كثير منها الوجوب في كل ما اوجب المائية مثل رواية ابي ذر وغيرها مع ان ثبوت الاباحة كاف فان المراد بها ما هو بمعنى الاعم من الاحكام الثلثة كما لا يخفى ولا قائل باستحباب التيمم للصوم ولا بكراهته فيما يحضرني من مقالاتهم وعلى الوجوب فالاولى بقاء التيمم حتى يصبح

الثالث المشهور بين الاصحاب وجوب التيمم على المحتلم في احد المسجدين للخروج ويظهر من الفاضلين انه اجماعي وعن ابن حمزة انه مستحب **و** الاصل فيه صحيحة ابي حمزة عن الباقر اذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام او مسجد الرسول فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما ومرفوعة محمد بن يحيى عن ابي حمزة مثله الا انه قال بعد حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها الحيض تفعل كذلك ولا باس ان يمرا في سائر المساجد فلا يجلسان فيها **ثم** ان بعضهم صرحوا بالوجوب لهذا الحمد واطلاق الرواية وجماعة اوجبوا الغسل الا مع الامكان مع الامن من تلويث المسجد وتساوي زمان الغسل لزمان التيمم او نقصانه عنه **و** احتمل بعضهم في بعض السائل بعدم القائل مط **و** الاقرب تقديم الغسل مط للاطلاقات والعمومات سيما اذا ضيق وقت المشروط كما هنا والرواية واردة مورد الغالب كما لا يخفى فلا اعتبار فيها والاجماع على حرمة المكث في المساجد والعمومات لم ينهض حجة على حرمة هذا المكث اذ الاجماع فهو منتف في محل النزاع واما العمومات فليس فيها ما يدل على ما نحن فيه فلا تغفل فانها مصرحة بحرمة القعود في المساجد وثانيها الجنب من الخارج لا ما اجنب فيه والقياس باطل سلمناه لكنها مخصصة بعد الطهارة بما اجماعا فان كان مجملا فالعام المخصص بالمجمل لا يحتج به في مقدار الاجمال وان كان مبينا فاما ان يكون هو التيمم فلا دليل عليه اذ الرواية قد ذكرنا مورد الغالب فينبغي ان يكون هو الغسل مع انها معارضة بعمومات الغسل وبينهما عموم من وجه بل لا يبعد ادعاء خصوص المطلق في جانب الغسل بان يقال الرواية في قوة فليغتسل وان لم يتمكن فليتيمم مع انه على حرمة تنجيس المسجد لا يثبت حرمة المكث مط وكلامنا في ثبوته في الجملة مع ان بينه وبين عمومات الغسل ايضا تعارضا من وجه وهذه احسن بالتقريب المتقدم الا ان الظاهر ثبوت الاجماع على حرمة التنجيس مط فالصواب تقديم الغسل الا في هذه الصورة **و** اما فرق بعضهم بين المساوي وغيره والاعتذار بعدم العلم بالقائل فلا يعتمد عليه مع ان الظاهر ان دعوى الاجماع في هذه الفروع الجزئية مركبا او بسيطا في غاية الخفاء **نعم** يشكل الكلام فيما لو كان زمان الخروج اقصر من زمان الغسل بل يجري هذا الاشكال في التيمم ايضا في هذه الصورة ولا يبعد سقوط التكليف ح راسا لان الظاهر ان تلك الطهارة لاجل ان لا يكون الكون خاليا عن الطهارة وح يصير الكون الخالي اكثر ولهذه المسئلة فروع وغصون اشرنا الى اكثرها في كتابنا الكبير **و** ربما الحق الحائض بالجنب في هذا الحكم للمرفوعة **و** رد بضعف السند وحمل على الاستحباب احتمالا وهو مشكل **و** الظاهر ان المراد اذا طرءها الحيض واما اذا انقطع دمها عن الحيض بان يدخل فيها او عمدا وحصل النقاء ثم ارادت الخروج فهل يجب التيمم لا او القول بالوجوب هنا اقوى وان كان في استفادته من الادلة اشكال **و** يظهر من ذلك الكلام في غير المحتلم في المسجدين فتامل جيدا

الرابع قد يجب التيمم بالنذر وشبهه كما مر في الوضوء والمراد بشبه النذر اليمين والعهد والمحمل عن الغير والمراد بما ثبت في ذمة الغير بالنذر وشبهه ان قلت بصحة الاستيجار فيه **و** اما الطهارة للصلوة المستاجرة فيندرج فيما يجب للصلوة ولما كان في هذه الطهارات تفصيل واحكام فلا باس بالتعرض لها في الجملة بحيث يشمل الثلثة **فنقول** النذر اما ان يتعلق بكل واحد من الثلثة بالخصوص او الطهارة من غير تعيين احد افرادها او الطهارة من دون قصد فرد لا بالعموم ولا بالخصوص فاما الاول فاما الوضوء فينعقد نذره حيث لم يكن هناك مانع فلا ينعقد نذر وضوء الحائض في غير وقت الصلوة ولا وضوء الجنب لا التجديدي قبل الصلوة على القول باشتراطه بفعل الصلوة فتغليم الشهيد الثاني بانعقاده دائما محل نظر فلو نذره مط فوقته العمر الا ان يجعلها نذرا ولو وقته بوقت فان امتنع فيه شرعا فلا نذر ينعقد وان امكن بالفعل فلا شك وان امكن تحصيل الامكان بالفعل كامكان الحدث للمتطهر حيث لم نقل بجواز التجديد ففي وجوبه اشكال الاظهر العدم وذهب جماعة الى انعقاد النذر تابع للرجحان بالفعل لان الراجح حقيقة في المتلبس بالمبدء ومجاز فيما سبق او ياتي والوضوء للمتطهر لا رجحان له ح وبثبوت استحباب الوضوء الرافع مط حتى يكون مندوبا ولم يثبت وجوب مقدمته من جهة ان الواجب هو الوضوء بعد الحدث لا الوضوء بشرط الحدث كما كان كذلك في اصل الرجحان فمحل كلام لعدم الدليل على ذلك ولا يشمله اطلاقات الوضوء وما ثبت للوضوء من الاستحباب النفسي انما هو للمحدث والمجدد مع حصول الشرط **و** من ذلك يظهر ضعف ما يقال ان مطلق الوضوء مستحب فيصح نذر فرده وان كان مرجوحا كالصلوة في الحمام **و** قد عرفت ما ينفعك في هذا المقام فان صحة النذر لو كان المتعلق هو نفس الخصوصية المرجوحة محل كلام مع ان هذا الفرد بنفسه مرجوح بل هو كصلوة الاضحى والفرد الباطل بنفسه لا يصير راجحا بسبب صدق الكلي عليه

ونعب الجهتين انما ينفع لو لم يثبت بطلان الفرد بالخصوص وعموم ونثبوته حتى دبر انا ما نحن فيه فاقدها مع ان ثبوت عام يظهر كون ذلك من افراده
غير معلوم هذا كله مع انه مفوت للكون على الطهارة في حال التوضي ومقدماته الا ان يكون موجبا للكون على الطهارة ازيد من السابق واما الغسل فان
قلنا باستحبابه بلا سبب كما مر الاشارة وقلنا بجوازه في جميع الاحوال في حال التوضي ومقدماته فيفعل ندبه دائما والاضيق الوقت مانع وان منعنا
ذلك فيفعل حين حصول الاسباب فلو نذر وضعا معينا فيتبعه لو اطلق ففيه اشكال ثم لو لم يوقته بوقت العمر كما مر وان تحققه فالتفصيل المتقدم و ربما يفرق
بوجوب تحصيل السبب هنا في الصورة السابقة في مثل غسل الجمعة لرجحانه مطلقا وورد من الثواب على فعله وفيه انه منقوض بما ورد في الوضوء والنظر
ان ما ورد في ما ثبت رجحانه مطلقا و الجملة لم يثبت لنا من الادلة الا رجحان المشروط و اما التيمم فيشترط فيه عدم التمكن من استعمال الماء فيتوقع مع الاذ
ويبطل مع التعيين اذا تمكن فيه الا في مثل التيمم للنوم وكذا يجب مع الاطلاق بالنسبة الى الاسباب ويقسم على ما عين في التعيين ولا يجب عليه تحصيل
السبب كما مر و اما الثاني فيحمل المكلف في اي فرد شاء ويعلم التفصيل كما مر و اما الثالث فان قصد المعنى الشرعي و الاصلي على عرف المتشرعة



فعلى القول بالاشتراك لفظا او معنى متواطيا فالتخيير وعلى القول بـ... فيه والمجاز فالمائية وعلى القول بالتشكيك فالاحتمال لان بالنظر الى اصل البراءة
واستصحاب الاشتغال ... وقوى التخيير بل كان الاقوى لتشكيك ... وضعت بالتشكيك شركة بينها وبين الطهارة عن الخبث فيشكل ثبوت قرينة
فالتخيير ايضا **الخامس** يستحب ... المستفادة من صحيحة حماد عن الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة قال لا هو
الماء وقد يؤيد بالى خبر تكميل الصعيد بعشر سنين وتخصيصه جماعة ... كان المبدل واقعا وزاد بعضهم التيمم بدلا عن الوضوء لذكر الحائض و يشكل
بعض المتأخرين في الرافعات ... ويظهر وجه الاخير وجوابه مما ... و القول بالتفصيل ناظر الى ان كون التيمم بعد الطهورين وكون التراب طهورا
انما يقتضي بداية ... حقيقة في الرافع كما اشرنا ... ان مفهوم السبب تحرر فيه وكون التراب طهورا الاية في كونه بدلا عن غير الطهور كما ان كون
الماء طهورا لا ينافي كونه بدلا عن غير الطهور ايضا فدونه اخر **السادس** يستحب التيمم لامور اخر غير ما تقدم **منها** التيمم للنوم مع وجود
الماء مرسلة فقيه وهو انما يدل لحينئذ لمن ذكره في الفرش انه على غير طهور والظاهر وروده مورد الغالب وكذا قال فليتيمم من دثاره فلو تمكن من الغسل
من الماء او التراب فيشكل اطلاق الاستحباب فان اعتمد على اطلاق الفتوى فهو والا فالاولى اطلاق الاشكال الا ان يقال المستفاد من الرواية ان الغرض تسهيل امر
حصول فرد من الماهية ... التراب في السهولة بعيد واما لو وجد التراب فيشكل تقديمه لغيرنا سيما اذا تمكن على التراب لم يكن له دثار **ومنها**
التيمم لصلوة الجنازة وان وجد الماء للاجماع نقله الشيخ في الخلاف ولحسنة حماد عن حريز عمن اخبره عن الصادق قال الطامث تصلي على الجنازة لانه ليس فيها ركوع
ولا سجود والجنب يتيمم ويصلي على الجنازة والصدوق روى عن يونس بن يعقوب بجواز صلوة الجنازة من غير وضوء ثم قال وفي خبر اخر انه يتيمم ان احب و
يشهد له موثقة سماعة ايضا ولا ينافي ما ذكر لحسنة الحلبي وفي رواية عبد الحميد بن سعد الكاتب انما التيمم في جواب من سأل عن حال لا يتمكن من الوضوء
للجنازة فان السؤال غير مخصص للجواب على التحقيق وقد ظهر من مرسلة حريز جواز التيمم للطامث اذا ارادت صلوة الجنازة ويدل عليه موثقة سماعة ايضا



ومنها استحباب التجديد بحسب الصلوات الجمع بين صحيحة ابي همام قال يتيمم لكل صلوة حتى يوجد الماء وما دل على جواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد
وهو بعيد فان الظاهر من الصحيح النفي المقيد بالحدث كما لو قاله الوضوء والاولى الاستدلال بعموم التجديد وبمرسلة الطهر على الطهر عشر حسنات وبرواية
السكوني **المقصد الثاني** في اسبابه فقد التمكن من المائية و فيه مباحث **الاول** فقدان الماء بقدر ما يكفيه سبب لجواز التيمم
لو امكنه التيمم بالمعتاد بحيث لم يخرج عن الاطلاق وجب من باب المقدمة ولو لم يمكن فلا يجب استعمال البعض ولو في الغسل و مما نقل عن الشيخ في بعض
واحتمل العلامة في النهاية في خصوص الغسل نظرا الى عدم وجوب الموالات لجواز وجود ما يكمله وهو ضعيف للاية فانه ثبت بها تعليق ... انه غير واجد للماء
فرضه التيمم وهو المستفاد من الصحاح المستفيضة المشتملة على السؤال عن جنب يكون معه الماء بقدر الوضوء هل يتوضأ او يتيمم والجواب بوجوب التيمم
دون تجويز التبعيض و لو كان الاجنبي ولو كان معه ما يكفي الوضوء او الغسل في غير الجنابة **فعلى** قول المرتضى يغتسل وعلى المشهور **ففيه** احتمالات
والاحوط تقديم الغسل ولو وجد ما يكفيه لازالة النجاسة بعينه فيها ويتيمم للاجماع نقله الفاضلان ويؤيده ان للطهارة بدلا بخلاف الازالة
فيما لم يعف عنه من النجاسات او فيما اضطر اليه من الثياب وكذا فيما وجد ما يتيمم به للطهارة مقدمة على الازالة لاشتراط صحة الصلوة بها مطلقا
دون الازالة فلو تطهر بالماء فقد اخطأ وفي بطلانها اشكال لان القدر الثابت من الاجماع هو وجوب الازالة لا حرمة الطهارة لتعلق النهي
بالعبادة فيثبت البطلان واما تعلق النهي المستفاد من الامر بالازالة بهذه الطهارة فهو ممنوع لو سلم كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص
وان تعلق النهي هو الفرد لا الطبيعة و الحاصل ان ذلك على تسليم الاستلزام يصير من باب اجتماع الامر والنهي في شيء مع اختلاف الجهة وبطلانه
غير واضح كما حققناه في الاصول و الاحتياط ان يتيمم بعد هذه الطهارة **ثم** ان فاقد الماء اما انه متيقن بالتمكن من تحصيله فيجب الطلب مطلقا او بعد

ذات تقبل قوله
تم قول بعض بعض طهرها
عشرة ايام تساكن فقضيا ثلثة
ايام فانه لا يجب اطعامها
الا ان يشتر اذا
تمكن
ستر جزء امته
منه

في وجوب طلب الماء عند فقدانه غلوة او غلوتين

فلا يجب عليه الطلب مط لعدم الفائدة كما صرح في المدارك ولكن الشهيد في القواعد عده من جملة ما وقع التعبد المحض فيها او لا يكاد يهتدي فيها الى العلة وجوب طلب المتيمم وان علم عدم الماء فلا يجوز التكليف به واما ظن بالتمكن فالظاهر يجب الطلب ما دام الظن **ق** اما مع الظن بالعدم او تساوي الطرفين فالظاهر ان هذا المقام هو الذي عنونوا به مسئلة وجوب الطلب وادعوا عليه الاجماع نقله الفاضلان وغيرهما **ق** وتسندا عليه بظاهر الاية والاخبار فان عدم الوجدان لا يصدق عرفا الا بعد الطلب او التيقن بالعدم ولكن حدده جماعة بل هو المشهور بين الاصحاب بغلوة سهم في الحزنة وغلوة سهمين في السهلة في الجهات الاربع كما في قول بعضهم او في امامه ويمينه وشماله كما في اخر او بالاطلاق بعلاقة في سائر جوانبه كما في اخر او بالاطلاق كما في اخر وانه لا يجب اكثر من ذلك لرواية السكوني وادعى عليه ابن ادريس تواتر الاخبار وابن زهرة الاجماع والاظهر عندي انه يجب ان يفحص ما لم يحصل له الظن بالعدم مطلقا مثل ان يشاهد فلاة لا يبعد حصره بظن معها وجود الماء ونحو ذلك في ممكن بعد التتبع واليأس في صورة الظن ادخال لما نبعثه من لفات في الجوانب المأمور بالتتبع حين ارتفاع الظن وكلام الاصحاب في موضع المسئلة غير محرر **ثم** ان المحقق استشكل العمل على الرواية لضعفها واستوجه ان يطلب كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا يكلف التباعد بما يشق واستحسن العمل على حسنة زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وفيه ان ظاهرها متروك والرواية الاولى معتضدة بالعمل والاجماع المنقول ونقل التواتر ونفي الحرج والعسر المنفيين فالعمل عليها ويمكن توجيه الحسنة بان يكون المراد ان وجوب الطلب مستمر ما دام الوقت باقيا وذلك لا يستلزم وجوب الدوام وعلى هذا فلا يعتبر عند المشهور صدق عدم الوجدان عرفا وذلك ينافي استدلالهم على وجوب الطلب لعدم صدق عدم الوجدان عرفا الا بعد الطلب الا ان يكون ذلك للرواية وتعلمهم قرينة على اصطلاحهم في عدم الوجدان شرعا وهو مشكل **ق** ولعله لذلك بنى بعض المتأخرين على صدق عدم الوجدان عرفا سواء زاد على التحديد المذكور او نقص فترك الروايتين نعم لو خاف على نفسه او ماله او فوت الوقت لم يجب الطلب لرواية داود الرقي ورواية يعقوب بن سالم وغيرهما مع عموم نفي العسر والحرج ويشكل الاعتماد على الطلب قبل الوقت اذا تجدد الامكان بعده سيما مع ملاحظة الحسنة واطلاق الطلب في الخبر مصروف الى ما بعد الوقت هذا كله اذا وسع الوقت للطلب ولا يجب مع الضيق فيتيمم مثل ان يستيقظ قبل طلوع الشمس ومثله لو وجد الماء ولكن كان استعماله مفوتا للوقت ولو بمقدار ركعة اذ لا ينفصل ويستظهر وجهة لو نقل بالصحة في ضيق الوقت **فعن** المشهور انه عاص ولكن يتيمم ويصلي ولا يعيد لسقوط الطلب حينئذ وكونه مأمورا بالتيمم لا مر بقضاء الاجزاء **ق** ويشكل بمنع سقوط خطاب التكليف بالمحال اذا كان المكلف هو السبب لم يقم دليل على استحالته **ق** ولعله لذلك ذهب الشيخ الى بطلان تيممه بل ربما يظهر منه وجوب الاعادة كما قطع به الشهيد في مثله لو وجد الماء واهمل في استعماله حتى ضاق الوقت والظاهر ان التكليف بالمحال هو كونه مأمورا بالمائية والصلوة في وقت والتيمم والصلوة في الوقت لا الاول فقط والا فيلزم جواز ترك الصلوة مع التيمم في الصلوة لان الوقت لا عوض له والاهتمام بنظر الشرع هو الوقت حين جوز تفويت بعض الاجزاء لادراك الوقت بخلاف الطهارة المائية فثمرة التكليف بالمائية هو العقاب عليه وثبوت القضاء على اشكال في ذلك للزوم وجوب الاداء والقضاء في شيء واحد وللاصحاب في ما استعمال الملوح وقضاء الصلوة او التيمم وادائها في الوقت قولان من جهة ان التيمم انما يسوغ بعد العجز عن المائية ولم يثبت كون ضيق الوقت مسوغا له والصلوة مشروطة بالمائية فيجب ومن جهة ان الوقت ايضا شرط فيها بل هو اهم في نظر الشرع كما ذكرنا ولشمول قوله ع هو بمنزلة الماء وغيره والثاني اقرب وان كان الاحوط القضاء فاحتياط القضاء على ما حققنا انما هو في حق الصلوة بالمائية لا من جهة بطلان ما فعله بالترابية والمسئلة من المشكلات **الثاني** من الاعذار عدم الوصلة الى الماء من جهة ذهاب او فقد الة او فقد ثمن فيما لا يتيسر الا بهما او خوف من لص او سبع على النفس او المال او البضع لنفي الحرج والضرر وللاجماع نقله جماعة ولرواية يعقوب بن سالم وغيرها والظاهر ان الجبن الشديد ايضا بنفسه من الاعذار فان تحمله عسر وحرج بل ربما يورث فسادا في العقل او المزاج وكذا اذا خاف من البرد وشبهه بحمله وان لم يكن العاقبة لانتفاء الحرج والعسر **ق** ويؤيده اطلاق صحيحة محمد بن مسلم ولو تمكن من حفر بئر او اخراج من بئر ولو بشد الثياب بعضها الى بعض او عصرها ونحو ذلك وجب وفي معناه تسخين الماء البارد اذا احتاج اليه وكذا يجب شراء المال والالة وكذا الحطب للتسخين اذا احتاج اليه ونحو ذلك ان وجد الثمن ولم يضر به في الحال على قول او مطلقا فيما لا يبلغ المكلف حد ضرر لما يتسع خلافه في المال ايضا لنفي الضرر والحرج ويدل اليه مضافا الى رواية يعقوب بن سالم وعلي بن ابي حمزة في صورة عدم التضرر فيجب وان كان باضعاف ثمن المثل على المشهور لانه واجد للماء وصحيحة صفوان المشتملة على الامر بالشراء ولو بالوف ونقل الاجماع على ذلك **ق** خلافا لابن الجنيد قال اذا كان الثمن غاليا تيمم وصلى واعاد اذا وجد الماء **ق** ولعله نظر الى ما دل على عدم وجوب الطلب اذا خاف ان يعرض له اللص ولنفي الضرر ولانه تضييع للمال **ق** وفيه ان الاول قياس مع الفارق لان الاصل فيها النفس يستوحش منه بخلاف صرف المال في الخيرات والمفروض عدم التضرر وتحصيل الاجر بالمال عين الاصلاح لا افساد ولا تضييع ايضا **ق** وبما فيه الزايد عن الثمن يعتبر الحجف بالمال العسر والحرج

في تعذر الوصول الى الماء

نعم في المنتهى لو كانت الزيادة كثيرة تجحف بماله سقط عنه وجوب الشراء ولا نعرف فيه خلافا والاجحاف في اللغة بمعنى الاذهاب وبعد ما حررنا
من حصول الضرر فاشتراط ذلك محل اشكال لو لم يكن اجماعا الا ان يريد بالاجحاف نفي العسر والحرج المنفيين فانهما قد يكونان من جهة محض التألم
من نقص المال وان لم يكن مضرا به خرج عنه غير المجحف كما دل عليه الصحيح المتقدم وبقي الباقي ولو بذل له الماء او وهب له وجب القبول لصدق الوجدان
ح وكذا لو بذل له الثمن كما افتى به الشيخ وتبعه العلامة في المنتهى وغيره و استشكله المحقق بان فيه منة فلا يجب تحملها و ذهب اليه العلامة في
التذكرة والنهاية والشهيدان و الاظهر الاول لما ذكرنا ولعدم الفرق ظاهرا بين بذل الماء وهبته وبين بذل ثمنه مع ان الكلام غير مطرد فقد لا يكون
منة وقد يتعاكس وقد يختلف الحال بالنسبة الى الباذل والقابل وبالنسبة الى الماء والثمن ولا يجوز مكابرة صاحب الماء بخلاف الاضطرار لمثل الجوع و
العطش والظاهر وجوب القبول لو اعطاه بثمن مؤجل وكان قادرا على الاداء **الثالث** من الاعذار المرض سواء كان من جهة الخوف من الهلاك
بسببه او زيادته او بطء برئه او عسر علاجه وكذا القروح والجروح ويدل على الجميع نفي العسر والحرج عموما وفي رفع المائية خصوصا وآية
التيمم قوله تعالى ان كنتم مرضى في اكثر ما ذكر وعلى بعضها قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وفي خصوص القروح والجروح الاخبار الصحاح المستفيضة
وغيرها التي مرت الاشارة اليها في باب الجنابة والمشهور عدم الفرق بين المتعمد وغيره وذهب الشيخان الى وجوب الغسل على المتعمد وان خاف التلف و
عن الشيخ في بعض اقواله وجوبه ح وان لحقه مشقة الا ان يخاف التلف وفي بعض اخر يتيمم عند خوف البرد على نفسه ثم يعيد الصلوة وعن ابن الجنيد
عدم اجزاء التيمم للمتعمد والمذهب هو الاول لعموم الاية ولعموم انتفاء الحرج والعسر وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واطلاقات الصحاح
المستفيضة جدا و يؤيده جواز الجماع لعادم الماء بالاجماع كما نقله في المعتبر وهو الظاهر من المنتهى وان كان معه ماء يكفيه للوضوء فانه انما نقل الكراهة
عن بعض العامة ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار رواها في اخر السرائر ايضا عن كتاب محمد بن محبوب مع زيادة و احتجوا بروايات مقدوحة
اما من حيث السند او من حيث الدلالة لاشتمالها على غير المتعمد ايضا مع انها معارضة بالعقل القاطع من وجوب دفع الضرر المظنون فاسلمها
للتقييد والتأويل ومعارضة الكتاب والسنة وعمل جمهور الاصحاب و اما الاعادة بعد الاغتسال فقد استدل عليه برواية جعفر بن بشير وصحيحة
عبد الله بن سنان وهما مطلقتان وظاهرهما مهجور والاولى ضعيفة مع انهما معارضتان باقوى منهما واكثر من الاخبار الصحيحة الكثيرة وغيرها ففي صحيحة
محمد بن مسلم عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وايضا فالامر يقتضي الاجزاء
والاعادة تحتاج الى دليل يعتمد عليه والمراد بالمرض ما يشق معه تحمل الطهارة او يوجب زيادة المرض لا مجرد مسمى المرض ولا ما لا يضر استعمال الماء
الى ذلك ينصرف ظاهر الاية و الاكتفاء بمطلق اسم المرض في العدول الى التيمم لا وجه له سيما مع ملاحظة الروايات التي استدل بها الشيخ في صورة تعمد
الجنابة والمرجع في معرفة الضرر الظن الحاصل بالتجربة او اخبار عدل بل وغير عدل ايضا اذا حصل الظن لكونه من موضوعات الاحكام بل لا يبعد الاكتفاء
بالاحتمال **قال** في المعتبر يستبيح المريض التيمم مع خوف التلف اجماعا ثم قال وهل يستبيحه لخوف الزيادة في العلة او بطئها او الشين مذهبنا نعم
حصول الترخيص بمجرد الخوف وان لم يكن مع الظن او كان بمحض الجبن وظاهره الاجماع وكذا ابن زهرة ادعى الاجماع على الترخيص لمطلق الخوف من الامراض
ثم انه قد ظهر من كلام المعتبر الاجماع على خوف الشين عنده وصرح في المنتهى ايضا بالاجماع قال الشهيد الثاني هو ما يعلو البشرة من الخشونة
المشوهة للخلقة و ربما بلغ تشقق الجلد وخروج الدم ومثله في المنتهى بالفاحش و ربما استشكل فيه بعض المتأخرين وقال انه ان وصل الى حد يعد
مرضا ويحصل الضرر والعسر المحتمل فهو والا فلا وفيه ان المناط هو مطلق العسر وان لم يسم مرضا و لعل الاجماعين المنقولين يكفيان في ثبوت الحكم و
الاشكال العظيم في امثال ذلك من جهة احتمال البطلان لو تكلف الغسل ولو غسل فالاحوط التيمم اليه ايضا ان لم يمكن الجبيرة ومن الاعذار خوف [illegible]
الحاصل والمتوقع في زمان لا يحصل فيه الماء عادة انه لم يمكن دفع المفسدة من ماء الطهارة بحيث لا ينافي الغرض للاجماع نقله غير واحد منهم الفاضلان و
للاخبار المعتبرة ولا ريب فيها لو حصل العلم بذلك فان الظن يجري ايضا كذلك بل الاحتمال المساوي ايضا لظاهر الاخبار فان الحكم فيها معلق على خوف
العطش وهو مطلق كفتوى الاصحاب ولا فرق بين خوف الهلاك ومثله والضرر في الجسم بالمرض وغيره بل يكون في ذلك نفس محترمة ايضا لعموم الاخبار
ولنفي الحرج و الحق الاصحاب خوف عطش الرفيق المسلم وهو كذلك لان حرمة المسلم اكد من حرمة الصلوة كما يستفاد من الاخبار ولذلك يجوز قطع
الصلوة لحفظه غاية الامر جواز اخذ الثمن و الحق جماعة منهم الدابة المحترمة فانه خوف على المال و لا تأمل في عدم وجوب الشراء ولذلك يجوز
اسقاطها في ثمن الماء و ربما يحتمل وجوب الذبح وصرف الماء وهو بعيد سيما فيما لم يكن الذبح فيما اصلحا من جهة التضييع ومن جهة الاشكال
في ايلام الحيوان ولم يثبت الرخصة في الذبح بهذه العلة او في حيوان الغير اشكال واطلقه العلامة وسائر ادلة المسألة يقتضي ذلك لان لكل كبد حرى اجرا
حتى ان النجس لا يجوز استعماله في الطهارة مطلقا ولا للشرب الا اضطرارا فلو لم يجد الا ماء يطهر به النجس ويحفظ الطاهر وفي صحة الطهارة في صورة وجوب حفظ

الرابع

المنا الاشكال الثابت لو لم يجد الا الثلج فان امكن تحصيل مسمى الغسل والجريان فلا اشكال والا فمذهب الشيخين وابن حمزة الى وجوب التمسح به
على جميع اعضاء الوضوء او الغسل والسيد لم يقض الى التيمم به وابن ادريس منعهما جميعا وهو مذهب المحقق **و** استدل على الاول بروايات كثيرة
منها ما دل على كفاية مثل التدهن في الماء مثل صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وغيرهما وحملها على حال الضرورة ليس باولى من حملها على الغسل
كما تقدم مع ان ذلك لو تم لوجب تقديمه على التيمم **ومنها** ما دل بحكم خصوص الثلج مثل رواية معوية بن شريح وصحيحة محمد بن مسلم
وظاهرهما تقديمه على الغسل به ان امكن على التيمم بالصعيد وابن حمزة هو مما خير فيه وعلى مذهب السيد صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عن الرجل
يجنب في السفر فلا يجد الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم فيمكن دفع دلالتها بارادة التيمم على الصعيد بعموم مفهوم مراد الراوي
عدم وجدان غير الماء وعلى الثالث ان التيمم انما هو بالتراب او بالارض والثلج ليس باحدهما فلا يجوز التيمم به ولا التمسح لان المأمور به هو الغسل ولا
يحصل الا بالجريان وهو قوي لظاهر الكتاب الحاصر بين الغسل والتمسح بالصعيد وعموم الاخبار وخصوص ما دل على اعتبار الجريان وامكان حمل الروايات
على الغسل كما اشرنا سابقا **و** يظهر من الشيخ في كتابي الاخبار تقديمه على التراب مع وجودها ايضا لرواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن
الرجل الجنب او على غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا ايهما افضل التيمم او يمسح بالثلج قال الثلج اذا بل راسه وجسده افضل فان
لم يقدر على ان يغتسل فليتيمم وهو مختار العلامة في المنتهى **و** فيه مع ضعفها انها محمولة على المبالغة واسم التفضيل ليس بمعنا المعهود وسبيل
الاحتياط واضح **المقصد الثالث** يجب فيه النية مستند الحكم كما مر في الوضوء وادعى المحقق الاجماع على عدم جواز قصد رفع الحدث
وتوجه الشهيد ره الى غاية وقد مر ان النزاع لفظي **و** اما قصد البدلية **ففيه** اقوال ثالثها الوجوب ان قيل باختلاف الهيئتين وهو جد
صالح لا شتمال بسبب الزيادة والنقصان في الاجزاء ولا دخل للقصد فيه على ما هو مبنى هذا القول والا فلا فرق بين الاختلاف والاتحاد لما بينا
ان العبادتين المتماثلين تتباينان بالنية كصلوة الظهر والعصر فاشتبه **و** التحقيق انه ان كان مميزا للطاهر يجب لما بينا في الوضوء والا فلا وموضعها عند ضرب
اليدين وقيل عند مسح الوجه تنزيلا للضرب منزلة الماء اخذ للوضوء وهو ضعيف لان ضرب اليدين واجب اصالة ويجب مسح الجبهة اجماعا
والجبينين على الاقوى من القصاص الى طرف الانف الاعلى وزاد الصدوق مسح الحاجبين ووالده تمام الوجه ونقل السيد الاجماع على عدم وجوب
الاستيعاب **اما** الاية فظاهرها مضافا الى ما ورد في صحيحة زرارة من التفسير مسح بعض الوجه ومقتضى الاكتفاء باي بعض منه والاخبار مختلفة
ففي طائفة من الاخبار المعتبرة مسح الجبينين في مقام البيان وفي طائفة ذكر الجبهة فقط وفي طائفة منها ذكر الوجه والاخبار كلها معتبرة صحيحة
او كالصحيحة او غيرها ومقتضى الجمع مع ملاحظة الاية مع تفسيرها المعتبر وحمل ما دل على الجميع على الاستحباب ولكن الاجماع على الجبهة كما ادعاه في
الذكرى جبينها وكذا الاية مع تفسيرها وما دل على كفاية البعض اوجب اخراج ما دل على التمام من ظاهرها فيحمل اما على البعض وعلى الاستيعاب مفصل
الاشتمالها مع الجبهة ايضا فاما بقي الكلام في ايجاب الجبينين **و** الاظهر وجوبه لصحيحة زرارة وحسنته وموثقة ابن بكير الواردة في بيان التيمم
يمكن حمل ما دل على الجميع على التقية لموافقتها للعامة ولم نقف على ما يدل على مسح الحاجبين ثم يجب مسح ظاهر الكف اليمنى من الزند الى رؤس الاصابع
بباطن اليسرى ثم العكس كذلك ونقل ابن بابويه المسح فوق الكف قليلا **و** لعله اراد من باب المقدمة فلا مخالفة ونقل ابيه مسح جميع يديه من المرفقين الى
رؤس الاصابع ونقل عن بعض الاصحاب المسح من اصول الاصابع الى رؤسها حجة الاولين مضافا الى التبعيض المستفاد من الاية مع تفسيرها بناء على كون
اليد حقيقة فيها الى المنكب وهو مبني قول الصدوق الاخبار الكثيرة المعتبرة مثل صحيحة زرارة وصحيحة اسمعيل بن همام وغيرها من الاخبار الكثيرة
المشتملة على ذكر الكف في مقام البيان في بعضها ولم يمسح على الذراعين **و** اما على القول بكون اليد حقيقة في الزند الى رؤس الاصابع فيتم ايضا
بملاحظة التبعيض بالنسبة الى كفاية ظهر الكف مع ما هو المتبادر والمنصرف من الاخبار من ارادة الظهر او المراد في الاية بعض يدي الوضوء المحدودة الى
المرفقين **و** اما ما دل من الاخبار على مسح الذراعين ايضا وحمل عليها الصدوق فهي مع انها مخالفة لظاهر الكتاب على الوجهين المتقدمين ومن
وافقه على الوجه الاول من كون اليد حقيقة فيها الى المنكب فهي محمولة على التقية لموافقتها للعامة ومخالفتها لجمهور الامامية وحملها على الاستحباب او التخيير
محتمل ولكن الاولى ما ذكرنا **و** اما المسح فوق الكف قليلا فلعله اخذ من صحيحة داود بن النعمان وحسنة ابي ايوب الخزاز وفيهما نقل فعل الامام كذلك
وهو لا يدل على ازيد من باب المقدمة **و** اما القول الاخير فيدل عليه رواية حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن الصادق وهي مع ضعفها لا تعارض
ما تقدم من الادلة ويدل على كون موضع المسح ظهر الكفين مضافا الى عدم ظهور الخلاف حسنة الكاهلي عن التيمم فضرب بيده على البساط
فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى وذكروا ايضا ان المسح انما هو بباطن الكف وهو المتبادر من الاية والاخبار سيما ما يتعلق ببيان
كيفيته ووضع اليد على التراب وضربها عليه واعتبار العلوق ونحو ذلك فان المتبادر من جميعها المسح بالباطن وهو المراد في مسح الوجه ايضا ولو

في كيفيته وفيه مباحث الاول

فيما ينبغي

في بيان كيفية التيمم

يعتبر المسح بالباطن وفي لفظ كفاية المسح بالظاهر للاطلاقات فان انفهام الباطن انما هو بالنسبة الى الافراد الغالبة وهي في حالة الاختيار **الثاني**
يجب المماسة باليدين الصعيد فلا يكفي لصوق الصعيد بالكف بانتقاله اليها للعواصف والاظهر اعتبار ضربهما بالصعيد كما هو الاشهر في كلام الاصحاب
والاوفق باكثر الاخبار المعتبرة القولية واما الوضع كما في بعض العبارات وفي الاخبار المعتبرة الفعلية فالاولى حمله على الضرب لكونه اعم منه لانه نقل
فعل ولا عموم في الفعل فلو وجد العموم من جهة نقل الراوي فلا يخفى انهما متباينان عرفا فتعبير بعضهم عن الطلب بالوضع بالاعتماد جمعا بين الاخبار
غفلة فالوضع على ما ذكر يجعل من باب الاستعارة والجمع بالتخيير تمسكا بان الغرض قصد الصعيد مشكل وكذا حمل الضرب على الاستحباب مع ان الثاني وقع
في كلام الراوي اولى منه في كلام الامام واخبار الوضع كلها نقل فعل بخلاف الضرب وكذا يجب المعية كما هو ظاهر الفتاوى والمتبادر من الاخبار لكونهم
ثم تضرب بيديك وبضرب بيده وفي بعضها ضربة للوجه وضربة للكفين ونحو ذلك ولو كان مقطوع الكف فان بقيت اصلا من الزندين فسقط
عنه مسحهما والمسح بهما بالضرورة ومسح الوجه للاستصحاب ولان الميسور لا يسقط بالمعسور ولقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاولى
مسحه بالذراع ان امكن ولا حينئذ امكن ولو قطع احديهما فمسح الوجه بالاخرى ثم مسح الاخرى بالتراب كما مر وكذا الكلام في الجزء الباقي من الكف وما
نقل عن الشيخ من سقوط التيمم عن مقطوع الذراعين فالظاهر انه اراد سقوطه عن اليدين والا لزم سقوط الصلوة عنه وهو معلوم البطلان كما ذكره
في المدارك ويؤيد حكم مقطوع اليد في الوضوء وفي حكم القطع ما لو كان عاجزا عن ضربهما او وضعهما بالصعيد **الثالث** المشهور ان
الواجب في بدل الوضوء ضربة واحدة للوجه واليدين وللغسل ضربة للوجه ثم ضربة لليدين وعن المفيد في بعض كتبهما وابن الجنيد وابن
ابي عقيل ضربة واحدة واختاره المحقق في الجميع وعن المفيد في قول اخر وعلي بن بابويه ايضا القول بالضربة الواحدة للوجه ثم التفريق لليدين فيضرب
باليسار ويمسح اليمين من المرافق الى رؤوس الاصابع ثم بالعكس ونقل في المعتبر عن قوم منا و الاخبار الواردة في ذلك على اصناف فطائفة من الاخبار
المعتبرة يدل على كفاية المرة مطلقا **منها** موثقة زرارة لابن بكير قال سألت ابا جعفر عن التيمم فضرب بيده الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم
مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة وقريب منه صحيحة صفوان عن عمرو بن ابي المقدام **ومنها** صحيحة صفوان ايضا عن الكاهلي ورواية زرارة
غيرها وطائفة **منها** تدل على ذلك مع ورودها في بيان التيمم بدلا عن الغسل واكثرها صحيح مثل ما ورد في حكاية عمار وطائفة منها
يدل على المرتين مطلقا كصحيحة اسمعيل بن همام الكندي عن الرضا قال التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن
التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وشبهه صحيحة زرارة ورواية ليث المرادي وفي طريقها ابن سنان لعله ابن مسكان ولعله محمد والاظهر في الجمع بينها
حمل المرتين على الاستحباب لظاهر الاية ولكثرة الاخبار الدالة على كفاية المرة وصحتها وصراحة جملة منها في حكم الجنابة مع ملاحظة موثقة عمار
المصرحة باتحاد التيمم من الوضوء والجنابة والحيض واما صحيحة محمد بن مسلم الدالة على مذهب علي بن بابويه من التفريق بين ضرب اليدين فمحمولة
على التقية ولا يقاوم ما ذكرنا من الاخبار في اثبات التفريق ايضا واما مستند المشهور فهو صحيحة زرارة عن الباقر قال قلت كيف التيمم قال هو ضرب
واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث فجعلوا الغسل مرفوعا و لا يخفى بعده
بل الظاهر انه مجرور والمراد بضرب واحد قسم واحد ونقل في المعتبر بلفظ ضربة واحدة فان ثبت لكان ظاهرا فيما قالوا و لكن الكلام في ثبوته ولذا نقض
عليه في غير المعتبر و لعله نقل بالمعنى على ما فهمه و اما ما استدل به في المنتهى من صحيحة محمد بن مسلم ان التيمم من الوضوء مرة ومن الجنابة مرتان فالظاهر
انه توهم نشأ من الغفلة في فهم كلام الشيخ في التهذيب كما حققه صاحب المنتقى وايضا ضعفه من باخره هذا ولكن الاحوط ان لا يترك الضربتان سيما في
الغسل والاحوط من ذلك ان يجمع بين الكيفيتين لكل من الطهارتين بان يفعل تيممين في كل منهما بنية القربة **ثم** انه لا فرق في التيمم بين الاحداث
كما يصرح به موثقة عمار وصحيحة ابي بصير و الاظهر وجوب الوضوء وتيمم اخر لو لم يتمكن من الوضوء في غير الجنابة ولا ينافيه الروايات اذ المراد اتحاد
التيمم الذي هو بدل عن الغسل او الوضوء في الكيفية كما هو ظاهر واما على قول المرتضى فيكفي تيمم واحد مطلقا **الرابع** الاظهر اعتبار العلوق
ثم بديهم باليدين خلافا للشهيد وفاقا للجماعة و ربما اسند المخالفة الى ابن الجنيد خاصة وليس كذلك و لعله نظر الى كلام المختلف وظاهر
كلام المختلف ان ابن الجنيد اوجب التيمم من المرتفع على اليد من الصعيد في المس واوجبوا النفض وظاهر ذلك ان ابن الجنيد لا يوجب النفض لا ان المشترط العلوق
منحصر فيه و كيف كان فالاظهر الاخبار لظاهر الاية بقرينة مقابلة الغسل في الوضوء والتطهر وما لزم من التبعيض عليه فان الظاهر من قولك مسحت
بدني من الدهن او من الماء او من التراب عرفا هو المسح ببعضها كما اعترف به الزمخشري مع كونه مخالفا للطريقة من مذهب في تصحيحه وحملها على
بارجاع الضمير الى الحدث او عدم وجدان الماء بعيد وكذا على ابتداء الغاية بمعنى ان المسح موصول بالصعيد او بالفضلة وكذا على البدلية بمعنى
ببدل الماء و لا يترك الظاهر للاخبار سيما مع ورود صحيحة زرارة في تفسيرها قال فلما ذكر بعد ذكر اية الوضوء وذكر اية التيمم فلما وضع الوضوء عمن لم يجد

الثالث ثبت بعض الغسل منها الا انه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال فلما ان وضع من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه
علم ان ذلك العلوق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها الحديث والمراد بالتيمم ما يتيمم به كما هو واضح فارادة المصطلح فاسد كما
وارادة المعنى اللغوي بعيد والتعليل انما هو للتبعيض المستفاد من قوله اي من ذلك التيمم و ربما يقال انه تعليل لقوله ثم اثبت بعض الغسل مسحا
وهو مع انه بعيد من اللفظ غير صحيح اذ المناسب حينئذ ان يقول لانه علم ان ذلك لم يجر على الوجه لتعمه مما ذكر و يدل على اعتبار العلوق نفي
البداية الثانية للتيمم وفهم تبادر المتطوع على مقام العرف و يؤيده رجحان الضربة الثانية وغير ذلك مما سيجيء في تعيين التراب
مع ان البراءة اليقينية لا تحصل الا به و احتجوا بالاصل وان الصعيد يشمل الحجر الصلد وباستحباب النفض المجمع عليه الوارد في الصحاح وغيرها
وبالاكتفاء بضربة في الاخبار مع انه لا يبقى شيء بعد مسح الجبهة والاول لا يقاوم الدليل و تسمع بطلان الثاني مع ان صاحب الذخيرة اعتبر العلوق
مع الحجر ايضا و الثالث لا ينفي ما ذكرنا بل انما هو لدفع تشويه الوجه كما لا ينفي التعليل المذكور في مسح الوضوء اعتبار البلة بل كل ما دل على استحباب النفض
يشعر باعتبار العلوق والمطلوب اعتبار مطلق العلوق ولا يوجب الاستمرار مع ان الظاهر بقاؤه بعد مسح اليدين ايضا فضلا عما بعد الجبهة مع ان
رجحان الضربتين شاهد صدق على ما ذكرنا فبطل الرابع ايضا **الخامس** و يجب الترتيب بان يضرب بيديه معا على الارض ثم يمسح بهما جبهته
جبينيه ثم يمسح ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى ثم بالعكس للاجماع بسيطا كما نقله العلامة في المنتهى وغيره ومركبا كما نقله السيد ان من قال به في المائية
قال به في الترابية وللاخبار المعتبرة الواردة في مقام البيان او في جواب السؤال من الكيفية و يجب الموالاة ايضا للاجماع كما يظهر من المنتهى ولوقوعها
في البيانات وفي الجواب عن الكيفيات ولا اقل من الشك في مدخليتها في ماهية العبادة فلا يحصل اليقين بالبراءة الا بها والظاهر عدم الفرق بين
كان بدلا عن الوضوء او الغسل والاحوط اعتبار مدخليتها في الصحة ايضا و يرجع فيها الى التتابع العرفي و يجب البدأة من الاعلى في الوجه وكلتا اليدين
لانه المتيقن والمتبادر من الاخبار والمفتى به في كلام الاصحاب و ربما علل بتبعيته للوضوء والاولى ما ذكرنا و يجب ايضا كون مواضع المسح طاهرة على
ما ذكره جماعة من الاصحاب والاطلاقات تقتضي عدمه قال في المدارك والمصرح باشتراط ذلك قليل من الاصحاب و استدل في الذكرى بان التراب
ينجس بنجاسة وبانه لا يقتضي الطهارة المائية و رد بان الاول اخص من المدعى والثاني قياس وان بعد تعين الازالة فالاطلاقات تقتضي جوازه وان
تعدى النجاسة الى التراب ايضا وقيده بعضهم بغير المتعدي و ربما قيل بالعدول الى ظهر الكف ح وكذا الكلام اذا كانت النجاسة حائلة ولم يمكن
رفعها و ربما منعه بعضهم ايضا وقد يجوز المسح على الجبيرة وخصوصية النجاسة لا اثر لها وفي العدول الى الظاهر ح ايضا اشكال و الحاصل ان
اطلاقات التيمم تقتضي الوجوب في الكل على النهج المعهود والعدول عنها باحتمال ان تجنب عضو اخر مضر بالصلوة ليس باولى من ترك الصلوة فان
الصلوة مع النجاسة جائزة وبلا طهارة لا يجوز ولعل هذا اذا لم يمكن تطهير الموضع المتعدي اليه والا فلا اشكال لعل ولما كان الفرض نادرا خيرت من
من الاطلاقات فلا يترك الاحتياط و اما طهارة ما سوى الاعضاء مع الامكان فلا يشترط جزما كما لا يشترط في الوضوء نعم يظهر من بعض الجمع
وجوبه على القول باعتبار ضيق الوقت في التيمم ولا باس به ولكن ثبوت الاشتراط والحكم بالبطلان مشكل لمنع دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده
الخاص **السادس** يجب المباشرة بالنفس لما مر في الوضوء واذا عجز عن المباشرة فيستنيب قال في اللوامع انه اجماعي كما يظهر من المدارك وقال في
الذكرى لا يجزي معك الاعضاء في التراب كما دل عليه الخبر نعم لو تعذر الضرب واستنابة الغير اجزأه لا يسقط الميسور بالمعسور ولكن بل يمكن تقديم
المعك على استنابة الغير فهو يجب عند من لم يعتبر الضرب من الافعال ايضا و قد عرفت ان الظاهر انه من الافعال فيستنيب فيضرب بيدي العليل بالتراب
ويمسح بهما ان امكن والا فبيده والنية على العليل والاحوط نيتهما جميعا **السابع** يجب استيعاب الممسوح بلا خلاف نعم وقد نسبه في المنتهى الى
علمائنا واكثر العامة وانما نقل الخلاف عن بعض العامة في جواز ابقاء ما دون الدرهم و عن بعضهم الفرق بين العمد والنسيان و كيف كان فالمستند
الاستيعاب وهو الظاهر من الاخبار اذ الجبهة والجبين واليد حقيقة في المجموع و اما الماسح فقال الشهيد الثاني الظاهر عدم وجوب الملاقاة لآلة
وتبعه صاحب الذخيرة و ربما استدل عليه بصحيحة زرارة في بيان التيمم لعمار انه مسح جبينه باصابعه و يمكن ان يقال بعد ما بينا وجوب مسح
الجبهة بالاجماع المنقول والاخبار ان المراد من ذلك لعله حصول مسح الجبينين بالاصابع فهو لا ينافي ان يكون المسح بمجموع اليد في مجموع الجبهة والجبينين
فانه يكفي مسح المجموع بالمجموع ولا يجب مسح كل من اجزاء احدهما بكل من الاخر والاحوط ان يمسح بالمجموع في المجموع في الممسحين لظاهر الاخبار مثل
قوله ثم مسح على جبينيه وكفيه وتضرب بكفيك وتمسح بهما وجهك ويديك ونحوها و اما صحيحة داود بن النعمان وحسنة ابي ايوب الخزاز الدالتان
على انه مسح فوق الكف قليلا فالظاهر منهما انه مسح الكف بما فوقه قليلا لا ان ذلك لاجل استيعاب الممسوح **الثامن** و قال في الذكرى لا
استحباب التسمية كما في المبدل منه لعموم كل امر ذي بال و تفريج الاصابع عند الضرب نص عليه الاصحاب ليتمكن اليد من الصعيد فالعلة تقتضي

قوله مع ان البراءة اليقينية لا تحصل الا به هذا مناف لطريقته من التمسك باصل البراءة في الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية للعبادة ايضا

قوله فلا يحصل اليقين بالبراءة الا بها هذا مناف لطريقته من البناء على اصل البراءة في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة ايضا

تخليلها في المسح للاصل **و** قال ايضا الاقرب استحباب ان لا يرفع يديه عن العضو حتى يكمل مسحه لما فيه من المبالغة في الموالاة ثم يمكن تقييد الموالاة بزمان جفاف الماء لو كان وضوء فيستحب نقص زمان التيمم عن ذلك ولو بلغه فالاقرب البطلان **اقول** والاولى ما ذكرنا من التتابع العرفي

المقصد الرابع فيما يتيمم به و فيه مباحث

الاول الاقوى انه لا يجوز التيمم اختيارا الا بالتراب وهو المنقول عن المفيد والمرتضى في احد قوليه وابي الصلاح وهو قول الشافعي من العامة ونقل عن الشيخ وابن الجنيد والمحقق واكثر المتأخرين انه يجوز بكل ما يقع عليه اسم الارض ترابا كان او حجرا او جصا او غير ذلك فهو المنقول عن الشيخ ايضا في موضع آخر وهو مختار ابي حنيفة وعن ابن ابي عقيل انه يجوز بكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ وادعى جماعة الاجماع على عدم الجواز بمثلهما **لنا** الاية والاخبار مما اشتمل على الامر بالتيمم بالصعيد والصعيد وان اختلف كلام اهل اللغة فيه لكن القرائن الخارجية مؤيدة لما اخترنا **و** الاظهر ان المراد منه التراب نقلا جماعة من اللغويين انه التراب **بنقله** المرتضى والعلامة عن ابن دريد في الجمهرة عن ابي عبيدة **و** قال ابن فارس الصعيد هو التراب والمنقول عن ابن عباس ونقل العزيزي الصعيد التراب والصعيد وجه الارض وكذا في القاموس ونقل عن الخليل والزجاج وابن الاعرابي والمطرزي انه وجه الارض **و** عن الزجاج انه لا يعلم في ذلك بين اهل اللغة خلافا **و** يدل على الحجة قوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اذ ذكر التراب بعد الارض مع كون التراب لمقام مقام الامتنان والتسهيل يقتضي اختصاص الحكم كما لا يخفى وما ورد باسقاط لفظ ترابها في بعض الاخبار لا ينافي ذلك مع ان طريق الجمع يقتضي حمل المطلق على المقيد وكذا قوله التراب طهور المسلم وصحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج قالا قلنا لابي عبد الله ع امام قوم اصابته جنابة في السفر وليس معه ما يكفيه للغسل ايتوضأ بعضهم ويصلي بهم فان الله قد جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا **و** يظهر وجه الدلالة مما سبق وصحيحة رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل وحسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه رفعه قال قال يتيمم بالجص والكبريت والتراب اذا اصابته الجنابة ورواية زرارة عن احدهما قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد فان الضمير يعود الى التراب الحاصل في الطين وظاهره الحصر ورواية علي بن مطر عن بعض اصحابنا قال سألت الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب ايتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء طهور وما رواه ابن المغيرة في الصحيح عن معاوية بن ميسرة عن الصادق ع عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلى ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت ايمضي على صلاته ام يتوضأ ويعيد الصلاة قال يمضي على صلاته فان رب الماء رب التراب وهما يدلان على ارادة التراب من الصعيد في الاية التبعيض المستفاد من كلمة من كما صرح به في صحيحة زرارة الدالة على العلوق وكل ما دل على لزوم العلوق كما مر وفي لفظ تيمموا ايضا اشارة الى ذلك فان تحصيل التراب يحوج الى القصد اليه من مطلق الارض وكذا في تنكير الصعيد لان التراب تراب في اي موضع كان بخلاف وجه الارض حين التيمم غاية الامر تعارض القرائن ولا ريب ان التراب مراد ولكن اشتباه غيره يحتاج الى الدليل **و** يؤيده ما ذكرنا كل ما ورد في الاخبار في كيفية التيمم المتضمنة للامر بنفض اليد **و** يؤيده جميع الاخبار الواردة في حكاية تمعك عمار فانه كان فهم من الصعيد التراب ففعل ما فعل وهو من اهل اللسان **و** يؤيده ايضا ان مقتضى بدلية التيمم عن الغسل والوضوء يقتضي المسح بشيء سيما ما ورد في الاخبار الدالة على استيعاب الوجه واليدين الى المرفقين وغير ذلك **و** بالجملة من تتبع الاخبار ولاحظ احكام التيمم يحصل له الجزم بان التيمم على الحجر الصلد الاملس سيما بعد وقوع المطر عليه وغسله مع وجود التراب اجنبي بالنسبة الى الشريعة المقدسة مع ان كون الحجر من الارض **و** تبادره في العرف لمن جلس على الارض فتيمم من الارض والجلوس على الحجر سيما اذا كان الحجر مرتفعا من الارض **و** بالجملة المتبادر من الارض الاجزاء المتماسكة من التراب ونحوه ما دام متماسكا فيقدح تحريك التراب من الارض وهو يفيد المغايرة للتراب ايضا فضلا عن كون الحجر مضادا لها وعلى هذا فحكم الارض الصلبة التي لا تراب عليها انما ثبت بالاجماع وكذا الرمل كما يظهر من المنتهى حيث اسند الخلاف فيهما الى بعض الجمهور ونسب صحة التيمم بهما الى الاصحاب **و** بالجملة ان اريد من الارض الكرة المطبقة وما فيها فلا ريب ان الارض لا يراد بها ذلك وان اريد نفس الارض فدخول الحجر ونحوه فيه ممنوع الا ترى انك لا تقول ان الشمس بنفسها او القمر وغيرهما من الكواكب سماء بل تقول انها كواكب في السماء ولكن الحجر مخلوق في الارض وكذا المعادن ونحوها فمنع اطلاق الارض على الزرنيخ او الكبريت ونحوهما اولى من اطلاقه على الاحجار العظيمة الواقعة على وجه الارض مع غاية الارتفاع ومع ذلك نتكلم ونقول **و** على هذا يظهر ان ما اعتمده الاكثر من الاخبار الكثيرة الدالة على مساواة الارض للماء في التيمم على الارض وغير ذلك لا دلالة لها على جواز التيمم بالحجر ونحوه كما ان كلام اللغويين من فسر الصعيد بوجه الارض ايضا لا يقتضي كون الحجر ايضا لا يقتضي كون الحجر ارضا بل لما كان الغالب في وجه الارض هو التراب فلو قلنا انما ارادوا بحسب الرياح والاهوية فسروه بذلك **مع** انا لو سلمنا اطلاقها ايضا **نقول** انها مقيدة بما ذكرنا من الادلة ولو عارضونا بان ذكر التراب في بعض الاخبار كرامة محمول على الغالب **قلنا** نحكم

في عدم جواز التيمم اختيارا الا بالتراب

في معنى الصعيد

قال لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم

اقول مضادا لها اسم الارض على الحجر وتدعوى الاجماع من المحقق على ذلك غير واضح فان ذلك ليس من الاحكام الشرعية اهل العرف نعم الحجر اسم معنى مجازي لغاية يدخل فيها

[illegible]

الحجر مثلا غير مستفاد من شيء من ادلة الطرفين مع ان استصحاب شغل الذمة يقتضي ما ذكرنا و مما يضعف قولهم انهم ايضا اختلفوا في التيمم بالحجر حال الاختيار والقول بالتفصيل لا دليل عليه من عقل ولا نقل نعم ينقل العلامة الاجماع على جواز التيمم على الحجر اذا فقد التراب فان تم الاجماع فلا باس ولكنه لا يتم مع ما عرفت من منع جماعة منهم التيمم عليه مط الآن يقولوا انهم ايضا مرادهم حال الاختيار **ثم** اختلفوا ايضا في تقديمه على الغبار وكل ذلك مما يشوش المذهب **و** اما الجص والنورة قبل الطبخ والاحراق فعند الاكثر يجوز التيمم عليهما لصدق اسم الارض خلافا لابن ادريس حيث جعلهما من المعادن وللشيخ في النهاية حيث جوزه عند فقد التراب وهذا ايضا مما يضعف اشتراط مطلق وجه الارض **و** اما على ما اخترناه فان صدق عليه اسم التراب كما في اكثر الاماكن في خصوص الجص فهو والا فلا **و** اما بعد الطبخ والاحراق فالاقوى العدم مط فيهما كما هو المش ايضا لعدم صدق اسم الارض وعن المرتضى والسلار الجواز واستحسنه المحقق لعدم خروجهما بالطبخ والخاصية عن اسم الارض ولرواية السكوني وهما ضعيفان وفي الخزف نحو لان الاظهر العدم على القولين لعدم صدق اسم الارض ايضا **ثم** ان الاكثرين اختلفوا في جواز التيمم بالحجر عند فقد التراب **و** يشكل بما نقلوا عن السيد وابي الصلاح وغيرهما من عدم الجواز مط فان ثبت الاجماع في صورة الاضطرار او بان يحمل منعهم على حالة الاختيار او لم يعتبر مخالفتهم فهو والا فالحق المنع مط كما ذكرنا حتى لو قلنا بالتفصيل في القول بان لا وجه له اصلا فان غاية ما ثبت من ذلك الاجماع لو ثبت الجواز حال الاضطرار **و** اما عدمه حال الاختيار فلا فيها وجه التفصيل **الثاني** اذا فقد التراب فليتيمم بغبار ثوبه او لبد سرجه او عرف دابته واصل الجواز اجماعي كما نقله الفاضلان والاخبار المعتبرة مصرحة به **و** عن المرتضى في الجمل الجواز باختيار او اختلفوا في تقديمه على الحجر على قولين اشهرهما العدم **و** هو ايضا يضعف قول الاكثر كما ذكرنا **و** بذلك يظهر ان الاجماع الذي نقله العلامة على جواز التيمم بالحجر اذا فقد التراب ليس متعينا في تقديمه على الغبار بل انما يثبت الجواز في الجملة والاحوط الجمع بينهما لو فقد التراب **و** الاظهر اعتبار نفضه ثم التيمم كما يستفاد من رواية ابي بصير وهو الظاهر من جماعة من العلماء وان كان سائر الاخبار مطلقة فالظاهر اعتبار الاحساس بالغبار فلا يكفي وجوده في اعماق الجسم مع عدم خروجه فيسقط التيمم به ويجب ان يكون الغبار من التراب فلا يكفي من الرماد ونحوه كما هو الظاهر من الاخبار والفتاوى **و** ان فقد الغبار ووجد الوحل ولم يمكنه التجفيف فيتيمم به بلا خلاف ونقل عليه الاجماع **و** يدل عليه الاخبار الصحيحة وغيرها والظاهر من الاخبار انه يضع يديه على الوحل ويفركهما او ينفض ويتيمم وهو بعيد اذ لو امكنه التجفيف لزمه كما ذكرنا مع ان ذلك مستلزم لتفويت الموالاة غالبا ويعتبر في الوحل ان يكون طينا فلا يصح بوحل الرماد ونحوه **و** الاظهر على ما اخترنا تقديمه لو على الحجر ايضا والاحوط الجمع بينهما ايضا **و** اما الثلج فقد بينا انه ليس شيء يدل على جواز التيمم به وان كان لو انحصر الامر في التيمم به احوط **الثالث** يجب ان يكون التراب طاهرا للاجماع كما يظهر من المنتهى **و** يؤيده قوله تعالى صعيدا طيبا ولا يبعد القول بطهوريته فيكون دليلا وان لم يكن الطيب حقيقة في الطاهر **و** ربما يستدل بقوله جعل الله التراب طهورا وفيه ايضا اشكال لمنع استلزام الطهورية للطهارة **و** بالجملة يكفي ما ذكرنا مع استصحاب شغل الذمة ويجب ان يكون مباحا لحرمة التصرف في مال الغير وفي بطلان التيمم اشكال ولو حبس في مكان مغصوب ولم يقدر على تحصيل الماء او تضرر المكان باستعماله ففي جواز التيمم بتراب المبيت اشكال فان شهد الحال برضا المالك فلا اشكال والاوجه الجواز **و** المش كراهة التيمم بالسبخة والرمل ولم نقف فيهما على نص ولا باس بمتابعتهم **و** المستحب ان يكون من عوالي الارض وان لا يكون من اثر الطريق لرواية غياث بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام قال نهى امير المؤمنين عليه السلام ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق **المقصد الخامس** في الاحكام واللواحق **و** فيه مباحث **الاول** لا يجوز التيمم قبل الوقت بلا خلاف فيه الا ما يظهر من التذكرة حيث نقل قولا بوجوب الطهارات الثلاث عند حدوث الاحداث بوجوب موسع **و** اما في الوجوب الغيري فلا نعرف فيه قائلا **و** ادعى عليه الاجماع جماعة منهم الفاضلان والشهيدان وغيرهم **و** اما بعد دخول الوقت فالمش وجوب التاخير الى آخر الوقت **و** الظاهر ان مرادهم منه ما يحصل الظن بفوات الوقت لو اخر عن ذلك الوقت وحكي عن الشيخ والمرتضى وابن ادريس دعوى الاجماع عليه **و** ذهب الصدوق الى التوسيع وهو المنقول عن الجعفي والشهيد في بعض كتبهما ونسب الى جماعة من متاخري المتاخرين **و** عن ابن الجنيد الجواز عند العلم او الظن الغالب بعدم التمكن من الماء الى آخر الوقت وهو مختار العلامة في بعض كتبه ولم يذكر الظن **و** الاظهر بالنظر الى ظواهر الادلة هو القول الثاني وان كان الثالث ايضا لا يخلو عن قوة وهو احوط وغاية الاحتياط العمل على المش وليس لهم الا الاجماعات المنقولة **و** اما الاخبار التي استندوا بها فظاهرها يدل على مذهب ابن الجنيد لظهورها فيما يرجى حصول الماء فيه على التامل حسنة زرارة المتقدمة اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت فهذا الامر بالطلب هو الوجه الا ان الشيخ ذكره في التهذيب في موضع فليطلب فليمسك وفي سند قاسم بن عروة وفي

[illegible]

المسئلة مع وجود التراب على قولين وينقل في الحج الاجماع على جواز التيمم ب

في جواز التيمم بالغبار عند فقد التراب

هو ظ الفتوى والروايات لو فرض عدم الغبار

ثم بتركه بيتيمم به كما ذكره الشيخ في التهذيب تضعيف على الوحل

في شرط كون التراب طاهرا ومباحا

في عدم جواز التيمم قبل الوقت

محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فأخر التيمم الى آخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض فيه قوله عليه السلام فان فاتك الماء
اشعار برجاء حصوله والا فيما عن غير موضع نسبتها من مثل محمد وموثقة ابن بكير عن الصلوة فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في آخر الوقت فان فاته الماء
فلن تفوته الارض وذكرها في عداد الاخبار البعض مع نفيها وبنفي اللفظ وفي صحيحة محمد بن حمران واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في آخر الوقت
فظاهره الاستحباب وهذه الاخبار هي ادلة مذهب ابن الجنيد وقد يستدل له بوجوه أخر ضعيفة اقواها عدم صدق عدم وجدان الماء الا في آخر الوقت
فلا يشرع التيمم في الآية وغيرها مع رجاء الحصول **و** اما ادلة التوسعة فاطلاق الآية فان قوله تعالى وان كنتم مرضى من مدخولات قوله تعالى اذا قمتم على
الاطهر كما مر الاشارة في الغسل فانه يشمل باطلاقها كل من اراد الصلوة ولم يجد ماء فان ظاهر الآية الخطاب الى من اراد الصلوات المعهودة المعلومة
اوقاتها بحسب ... بعد لزومها المعين بالذات فلا يتوهم ان ذلك يتم اذا ثبت جواز الارادة في اول الوقت لفاقد الماء بان يجعل التعليق على فقد
الماء ايضا توقيتيا بعيد فان السياق يأبى عن ذلك فان الظاهر ان الآية على نسق واحد عن آخرها **و** هذا هو الجواب لا ان حرمة الارادة لا ينافي وجوب
التيمم حين الارادة ولا ما يقال ان الارادة اعم من المتصلة ولا مانع اعم من ارادة في اول الوقت عن ارادة الصلوة في آخر الوقت لان المتبادر من قوله اذا قمتم هو
مجاز المشارفة وان لم يجعل من مدخولات اذا قمتم فالامر اوضح وكذلك الآية الاخرى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى الآية الكلام فيه كما في قوله تعالى
ولم تجدوا ماء مع رجاء الحصول وقد اشرنا سابقا الى انه في صورة العلم بالتمكن في الوقت لا يجوز التيمم وكذا في صورة الظن والاشكال في صدق عدم
الوجدان في غير صورة العلم بعدم التمكن ايضا وان كلامهم في ذلك غير محرر وكذلك ههنا لم يبينوا الاجمال ولم يحققوا المقال **و** الظاهر ان كلامهم هذا
مبني على كلامهم ثمة وان هذا فيما لم يكن علم ولا ظن بوجود الماء فالمشهور يؤخرون الى آخر الوقت مع امكان حصول العذر وعدمه والموسعون يتيممون
في اول الوقت وان امكن حصول الماء **و** اما ابن الجنيد فيؤخر مع امكان الحصول ويقدم مع عدمه بان يعلم عدمه **و** اما ظن العدم فهو وان كان
داخلا في امكان حصول الماء لكن ابن الجنيد الحق الظن الغالب بالعلم بالعدم **و** اما العلامة فلم يذكر الظن فراعى نفس الامكان وهو الصواب والظاهر
انه ينصرف على موضوع المسألة الى من يعلم بعدم الماء او يظنه او يتردد في طرفيه بعد الطلب فيما احتيج اليه فغير واجد الماء فيدخل في عنوان
الآية ويتم الاستدلال **و** يدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على انه بمنزلة الماء وانه احد الطهورين يكفيك عشر سنين والاخبار الصحيحة الدالة
على عدم وجوب اعادة الصلوة اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء وهو في الوقت فان ترك الاستفصال فيها يقتضي شمولها لمن فعل ذلك في سعة الوقت
ومن لم يتهيأ للتضييق وانكشف غلطه **و** يؤيده ايضا ما سيجيء من جواز الصلوة الاخرى مع تيمم في اول الوقت وفعل النافلة بحيث اراد
وما سيجيء من الاخبار الدالة على عدم جواز الصلوة اذا وجد الماء في الاثناء ما لم يركع من دون تفصيل وغير ذلك **و** يؤيده ايضا كونه اوفق بنفي
العسر والحرج سيما في مثل صلوة العشاء **و** اما الاطلاقات مثل قولهم اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد
واذا اجنب ولم يجد الماء يتيمم ونحو ذلك فهو من قبيل اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل واذا وجدت طعم النوم وجب الوضوء كما اشرنا اليه
سابقا وظاهرها بيان الموجب وان كان لا يخلو عن تأييد والحاصل ان القول بالتوسعة قوي لكن ترك الاخبار الدالة على التأخير سيما مع رجاء الزوال
مشكل وان كان حملها على الاستحباب ايضا وجيها سيما مع ملاحظة رواية محمد بن حمران فلا يترك الاحتياط **ثم** انا قد جرينا في الكلام الى هنا على
مذاق القوم وينبغي لنا كلام آخر في تأييد مذهب ابن الجنيد **فنقول** ومهد للمقدمة في بيان دلالة الآية وهو ان لفظة وجد لها معان منها
الجدة مقابل الفقر ومنه قوله تعالى الذين لا يجدون ما ينفقون ومنها الوجدان كما في وجدت الضالة ولم اجدها ويترتب على الحصول والطلب فان جعلناها
في المعنى الثاني دون الاول **فنقول** الاظهر يفيد تمام العرف العام اذا لم يثبت حقيقة شرعية وعدم الوجدان عرفا مما ينبغي صدقه في جواز التيمم
وحيث ذكرنا سابقا استدلالهم على وجوب الطلب بعدم صدق عدم الوجدان بدونه فذلك يقتضي في هذه المادة بكلا المعنيين **اما** في الاول
فمن جهة ان الواجد والغني يطلق على من حصل المال عنده وعلى من كان له كسب يفي بتحصيله بالقوة القريبة من الفعل فيصدق عدم
هذا المعنى ايضا لا يتم الا بعد اليأس عن حصول الاسباب المحصلة لكل الطلب والانتظار واما في الثاني فالظاهر ان عدم وجدان الضالة وعدم الوصول الى
المسؤول انما يصح بعد الطلب والانتظار زمانا يترقب فيه رجوع حصوله فيه **و** يمكن ان يقال الظاهر في الآية ارادة المعنى الثاني بقرينة قوله تعالى او على سفر
اذ الظاهر انه تعالى اكتفى بكونهم مرضى عن ذكر عدم تيسر الاستعمال لكونه مظنة لذلك ولم يكتف بذكر السفر واشار الى عدم وجود الماء بالفعل غالبا في الاسفار
وقد يكون المعنى ان كنتم على سفر ولم تجدوا الماء بالفعل فطلبتم او انتظرتم فلم تجدوه بالمعنى الثاني فتيمموا والظاهر ان الصدق العرفي لا يتم الا في
آخر الوقت فيلزم تتبع موارد الاحتمال وانتظار حصوله منها حتى يضيق الوقت فان قلت لعبدك اشتر لي فرسا للركوب فان لم تجد فحمارا فلا ريب
ان اهل العرف لو لم يتفحص موارد احتمال وجود الفرس في مظانها ولم ينتظر في تحصيله مدة ينتفي فيها احتمال حصول الفرس او يضيق وقت الحاجة

في الاستدلال على التوسعة

في تأييد مذهب ابن الجنيد

المولى الى الركوب لا يعد ممتثلا فيجب تتبع موارد الاحتمال وانتظارها الى ان يتضيق زمان الحاجة اذا عرفت هذا فالذي يظهر من اشتراط الاول تاخير التيمم الى اخر الوقت الثاني الطلب بعد دخول الوقت بمقدار رمية او رميتين ولا ريب ان المعنى الثاني ليس يحصل له القصد العرفي في عدم الوجود ففي الاستناد الاول اليهم على وجوب الطلب لذلك كما اشرنا سابقا فلا بد ان يكون مرادهم تحصيل القصد من الفعل المشترك بين الامرين فلا يكون الطلب المعين المحدود وبعد حمله لذلك فلعل الشارع خفف الطلب لتسهيل الامر واكتفى بالانتظار الى اخر الوقت منضما الى هذا القدر من الطلب كما انه يجوز ان يقول المولى لعبده في المثال المقدم انه يكفي في تحصيل الفرس ان يراقب في وجوده فان رايته او اعلمك احد به ولكن تفحص عن الفرس في الخان الفلاني او السوق الفلاني ولا يجب عليك تتبع جميع الاسواق والخانات والسكك والدور والمحلات ومن هذا يظهر عدم وجوب التاخير اذا علم عدم التمكن من الماء في اخر الوقت لحصول عدم الوجود في اول الوقت فان كان مبنى كلام المش هو ما بيناه فظاهر لا فلا حاجة الى التاخير في صورة العلم والا فلا معنى لاستدلالهم بذلك على وجوب الطلب كما مر فاما ان يوجبوا الامرين منضما الى القصد العرفي او يكتفون بهما وان لم يحصل القصد العرفي وعلى الثاني فيلزمهم الاعراض عن الاية وعلى الاول فلا بد من الدليل في اثبات التاخير حتى في صورة العلم وعلى هذا فيكون ايجاب الامرين لمحض التعبد لعدم مدخلية التاخير في القصد العرفي اذا علم بالعدم وكذا الطلب المحدود فلا يوجب ذلك كلية ولكن الشان في الدليل **و** يتحقق ما ذكرنا منضما الى القرائن الخارجية على ان نقول ان نسبة وجوب التاخير مطلقا الى المش هو نشأ من المتأخرين **و** الظاهر انهم رأوا اطلاق كلماتهم بوجوب التاخير مطابقا للروايات فظنوا انهم قائلون بذلك حتى في صورة العلم **و** ظني انهم موافقون لابن الجنيد الا ان ابن الجنيد صرح بالتفصيل وهم اطلقوا موافقا للروايات وكما ذكرنا ان الروايات ظاهرها التفصيل فكذلك اطلاق كلام الفقهاء و لم اقف على مصرح بوجوب التاخير ان علم فقدان الماء وعدم التمكن ومما نسب ذلك في المختلف الى المش **و** الذي يشهد بذلك انه في بعد نسبته الى المش قال ذهب اليه الشيخ والسيد وابو الصلاح وسلار وابن ادريس وابن البراج ثم قال وهو الظاهر من كلام المفيد والذي يتحصل من كلام هؤلاء المشايخ هو المقنعة ونهاية الشيخ والانتصار والمسائل الناصرية والسرائر وكلامهم لا ينافي مذهب ابن الجنيد قطعا بل الظاهر منهم موافقته فقال المفيد في المقنعة ومن فقد الماء فلا يتيمم حتى يدخل وقت الصلوة ثم يطلبه امامه وعن يمينه وعن شماله مقدار رمية سهمين من كل جهة ان كانت الارض سهلة وان كانت حزنة طلبه في كل جهة مقدار رمية سهم فان لم يجده تيمم في اخر وقت الصلوة عند اياس منه ثم صلى بتيممه واما السيد في الانتصار فبعد ما جعل وجوب تاخير التيمم الى اخر الوقت من منفردات الامامية في مقابل خلاف ابي حنيفة في جواز التقديم على الوقت والشافعي في جوازه في اول الوقت **و** استدل بالاجماع قال وايضا فان التيمم بلا خلاف انما شرع عند الضرورة ولا ضرورة اليه الا في اخر الوقت **و** ما قبل هذه الحال لم يتحقق فيه ضرورة ويقرب منه كلامه في الناصريات وليس ذلك من قبيل اكل الميتة من حيث مطلوبية تقليل زمان اكله كمقداره فان من يرجو الحلال يجب عليه التاخير بمقدار الطاقة حتى يحصل الحلال ومن لا يرجو فيتوقع ايضا ليكون ذلك لمجرد سد الرمق فيحصل التقليل في الاكل في العدد كالكم ولا يتصور ذلك في التيمم فان المقصود فيه انما هو رفع الحاجة بالماهية وبعد بعجل الى اخر الوقت فلا يبقى مانع عن تحقق الضرورة **و** اما ما ذكروه من ان من شرائط التيمم التاخير الى اخر الوقت وعدم الماء بعد الطلب المعلوم وجمعوا بعد ذكر الشرطين فهو ايضا لا ينافي ما ذكرنا كما لا يخفى **و** بالجملة فالاقوى هو التفصيل وبعد ما ذكرنا ان مراد المش هو ايضا ذلك فالروايات كافية في تخصيص ظاهر الكتاب لو سلم الصدق العرفي وكذلك عموم سائر الاخبار والاجماعات المنقولة ايضا لم يعلم ارادة ناقليها ما يشمل صورة العلم بل الاجماعات ايضا مطلقة كهذه وهم والاجماع لا يقبل التخصيص كما ذكرنا فحمل الاصحاب مع تلك الاجماعات وهذه الروايات بصور اولى من العمل بتلك العمومات فان الخاص مقدم على العام مع ان فرض حصول العلم بعدم التمكن من الفروض النادرة التي لا يكاد يوجد لم يتعرض لحكمه ولبيانه غير من نسب اليهم التعميم لذلك فالعمومات والخصوصات والفتاوى والاجماعات كلها واردة مورد الغالب **و** اما الاخبار الدالة على عدم وجوب الاعادة في الوقت محمولة على ما لو كشف فساد ظنه في اعتبار الضيق اذ لا يعتبر فيه اليقين جزما وذلك الظن شائع غير نادر كما لا يخفى **و شرح** لا وجه للقدح في دلالة الروايات لان الامر حقيقة في الوجوب ولا ينفيه رواية محمد بن حمران المقاومة فظهر بذلك ضعف المواسعة وقوة التوسعة التفصيل وتعليه لقيد ... والله العالم **و شرح** ان الظاهر مما استفيد من الاخبار الدالة على اعتبار الضيق هو اعتباره في الصلوة الفريضة الحاضرة لغير المتيمم ولم يعلم من نقلة الاجماع ايضا الا ذلك فان الاجماع من الادلة القطعية التي لا يقبل التخصيص فيدور حجيته مدار العلم بالتحقق او بكونه مورد نقل الناقل قطعا فعلى هذا فلو تيمم لفريضة جاز له الدخول في اخرى من دون ملاحظة ضيق سوى الادلة ولا انه متيمم ويجوز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد بلا خلاف ظاهرا بين الاصحاب والصحاح به مستفيضة

الى عموم المنزلة وانه احد الطهورين والجواب عن عموم الاية وكل ما دل على وجوب الطهارة عند القيام الى الصلوة قد عرفته في الوضوء والغسل و
اما صحيحة ابن همام فقد عرفت وجهه وما ويله في ان التيمم لتجديد ويجوز للفاقد في جميع الاوقات لما ذكرنا ولقوله ع متى ذكرت صلوة فاتتك ابتدا بها
وللترتيب على الاظهر بل المبتداة وكذا ان ذاتي حيث ذوات **قيل** وعلى هذا فيضعف ما نقله النضد من جواز الحيلة باكثر ما ذكر ولا حاجة الى
ما ارتكبه بعضهم من نذر ركعتين فانه مع ثبوت الاشكال في انعقاد مثله انما يحتاج اليه لو لم يصح الدخول في الفريضة بتيمم النافلة وهو خلاف

فى عدم اعادة المتيمم ما صلى به مطلقا

التحقيق بل نقل الاجماع على جوازه جماعة من الاصحاب **الثاني** لا يعيد المتيمم ما صلى به مطلقا ولا يقضي لان الامر يقتضي الاجزاء والقضاء
يحتاج الى امر جديد وللصحاح المستفيضة وغيرها وعن السيد ان الحاضر المتيمم لفقد الماء يعيد وهو ضعيف غير معلوم الوجه وعن ابن ابي
عقيل وابن الجنيد وجوب الاعادة اذا فعلها في سعة الوقت مع بقاء الوقت على القول بجوازه لصحيحة يعقوب بن يقطين وهي محمولة على الاستحباب
لعدم مقاومتها لما ذكر سيما ما صرح فيها بانها لا تعاد مع بقاء الوقت ايضا والتصريح ببقاء الوقت في كثير منها وان كان لا يستفاد منها
اكثر من بقاء الوقت الذي يحصل من الاشتباه في تحديد اخر الوقت بحسب المظنة ولكن اطلاق بعضها يشمل ما لو فعلها في التوسعة ايضا
و يؤيده موثقة منصور بن حازم عن الصادق ع في رجل تيمم فصلى ثم اصاب الماء قال اما انا فاني كنت فاعلا اني كنت اتوضأ واعيد وما رواه
ابو سعيد ان رجلين تيمما فوجدا الماء وصليا في الوقت فاعاد احدهما وسألا النبي ص فقال للذي لم يعد اصبت السنة واجزأتك صلوتك وللا
لك الاجر مرتين وعن الشيخ اعادة من تعمد الجنابة وخشي على نفسه فتيمم وصلى وقد مر الكلام فيه و عن الشيخ ايضا فيمن منعه زحام الجمعة فـ
تيمم وصلى انه يعيد اذا وجد الماء لرواية السكوني وموثقة سماعة والمشهور خلافه وهو الاقوى لعدم مقاومتها للعمومات والاطلاقات من الا

فى انتقاض التيمم بوجدان الماء مع التمكن من استعماله

والاخبار فيحملان على الاستحباب وعنه ايضا فيمن اضطر في الصلوة في ثوب نجس مع التيمم انه يعيد اذا وجد الماء لرواية عمار والمشهور خلافه وتحمل الرواية
على الاستحباب و الظاهر ان هذه الاعادة انما هو لاجل النجاسة **الثالث** اذا تيمم ثم وجد الماء ومضى زمان يتمكن من استعماله شرعا ينتقض
تيممه ان فقد الماء قبل استعماله بالاجماع والاخبار الكثيرة واما لو لم يمض زمان يتمكن فقد ففيه وجهان بل قولان من جهة ظاهر الاخبار مثل صحيحة
زرارة قلت لابي جعفر ع يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها قال نعم ما لم يحدث او يصب ماء وبمضمونه رواية السكوني و مثل
صحيحة زرارة عن الصادق ع في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء فان المعتبر من الوجدان وان كان ما يتمكن منه شرعا وعقلا ولذلك لا ينتقض
تيمم من مر بماء مغصوب و لكن الظاهر ان شرط التمكن يكون في تعلق التكليف فهو مكلف في اول الاصابة بالتطهر بالماء ولذلك يحرم
في السنة ومع التكليف بالوضوء لا معنى لبقاء التيمم وصحته ويشكل بان المقتضي للطلب وتعلق التكليف بالتطهر بالماء بطلان التيمم وانما المسلم
ما لو كان المطلوب نفسه في نفس الامر لا الشروع فيه ومن جهة ان التكليف مع العلم بانتفاء الشرط غير جائز عندنا ففقدان الماء قبل مضي
زمان التمكن كاشف عن عدم تعلق التكليف ويشكل بانه لا مانع من ان يكون التكليف بالشروع ايضا مقتضيا لذلك كما انا نمنع عدم وجوب
الكفارة على الحائض في اخر نهار رمضان لو افطرت في اوله وتفريع عدم وجوب الكفارة على القول بعدم جواز التكليف مع علم الامر بانتفاء
الشرط ممنوع كما بيناه في كتاب القوانين المحكمة و على تقدير تساقط الوجهين فالاظهر الاول لاستصحاب اشتغال الذمة بالصلوة وظواهر الا

فى حكم الوجدان بعد الدخول فى الصلوة

وان كان يمكن منع تبادر هذا الفرد منها واما لو وجد بعد الدخول في الصلوة ففيه اقوال و المراد به على ما ذكره جماعة هو ما بعد تمام
التكبير و ربما يظهر من بعضهم كفاية التلبس بالتكبير ايضا وليس ببعيد والاقوى وفاقا لجماعة من القدماء واكثر المتأخرين القول بالمضي بمجرد
الدخول للاستصحاب وقوله تع لا تبطلوا اعمالكم وقولهم ع الصلوة على ما افتتحت عليه وصحيحة محمد بن حمران عن الصادق ع
قال قلت له رجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة وصحيحة زرارة و
محمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء أينقض الركعتين قال لا ولكنه يمضي فيها ولا ينقضها لمكان انه دخلها
وهو على طهر بتيمم فان العلة المنصوصة تقتضي الحكم فيما نحن فيه و يدل عليه ايضا كلما ورد في الاخبار من التعليل بانه احد الطهورين وان رب
الماء هو رب الصعيد ونحو ذلك وذهب الصدوق وجماعة الى انه يرجع ما لم يركع لصحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل
في الصلوة قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته ويقرب منه رواية عبد الله بن عاصم و ربما يجمع بينهما
بجعل صحيحة محمد بن حمران امكن دعنده مقيدا و انت خبير بان الظاهر من قوله حين يدخل هو اول الصلوة وارادة مطلق الكون في الصلوة منه
التعسف و الاولى حمل الاخيرين على ما لم يركع على الاستحباب وعلى هذا فلا يحرم قطع الصلوة قبل الركوع وان قلنا بحرمة ابطال العمل مطلقا ايضا
اما الاجماع فانا نستثنيها على القول الاخير بمثل قوله ع الى ان يجد الماء في صحيحة زرارة المتقدمة ونحوها وبعموم الاية ونحوها فتأمل لان الظاهر

ما قبل الصلوة والنظر فيها الى بيان حال الطهارة في نفسها وهو ما قبل الصلوة ولو سلمنا اطلاق المفهوم الغير فلا يعارض بما فيه مما عرفت
بالفعل والنقل وتحمل الاكثر في اليسير والسهولة ونفي الحرج في العسر وغير ذلك **و** هناك اقوال اخر لا شاهد لها من عقل ولا نقل وما يتراءى من
دلالة بعض الاخبار على بعضها فهو مع **احدها** انه يرجع ما لم يركع **و الثاني** انه يرجع اذا غلب على ظنه سعة الوقت للطهارة والصلوة **و**
الثالث انه يقطع ما لم يركع الركعة الثانية الا ان يخاف ضيق الوقت فلا يقطع اذا صلى ركعة ايضا واما قبله فلا بد من القطع اذا وجد الماء **ثم**
ان في بطلان التيمم بالنسبة الى صلوة اخرى لو فقد الماء قبل الفراغ منه قولان الاظهر عدم البطلان لان المراد بوجود الماء في الاية والاخبار هو
ما يتمكن من استعماله عقلا وشرعا والمفروض خلافه فيما نحن فيه وجواز القطع قبل الركوع كما قلنا باستحبابه ايضا لا ينافي عدم التمكن بناء على البناء
على ما يحصل الشرع من اتمام الصلوة وبذلك يظهر ان الكلام في النافلة ايضا مثل الفريضة **الرابع** لو احدث المجنب المتيمم بالحدث الاصغر
فيتيمم بدلا عن الغسل ولا يتوضأ لو وجد الماء بقدر الوضوء ايضا على المشهور المعروف بين الاصحاب وعن السيد القول بوجوب الوضوء لو وجد ما يكفيه
ويلزمه القول بالتيمم بدلا عنه لو لم يجد **حجة** الاصحاب ان التيمم لا يرفع الحدث باجماع العلماء الا من يعتد بقوله ولان الحدث السابق لو لم يكن
باقيا فالذي اوجب الماء عليه اذا تمكن منه الا من دون حدث فان وجود الماء ليس بحدث للاجماع كما ادعاه المحقق ولانه لو كان حدث اللزم ان لا
ينقضه فالذي اوجب الغرق بوجوب الغسل على الجنب والوضوء على غيره قلنا الذي يحصل من التيمم هو اباحة الدخول في المشروطات الى ان يجد الماء
او يحصل حدث جديد وان كان حدثا اصغر **و** لا يذهب عليك ان المراد بعدم رفع الحدث المدعى عليه الاجماع هو رفع الحدث منه بمعنى
هو رفع نفس الحالة فلا ينافي في ما ذهب اليه بعض الاصحاب من ارتفاعه الى زمان **و** الحاصل ان الحدث قد يطلق على السبب كالبول ونحوه وقد يطلق على
الحالة المسببة عنه وهي المهانة الحاصلة للنفس المانعة عن الدخول في المشروطات كما اشرنا في اوائل الكتاب وقد يطلق على وصف مانعية تلك الحالة
ولا كلام في الاول **و** الذي ادعى على عدم رفعه الاجماع هو نفس الحالة والذي جوز بعض الاصحاب ارتفاعه هو وصف تلك الحالة ولا مانع من
ارتفاعه في وقت دون وقت فالنزاع لفظي كما اشرنا اليه سابقا **و** قد يستدل على المشهور بما رواه الحلبي عن الباقر عليه السلام ومتى اصبت الماء فعليك
بالغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا وبصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في رجل اجنب في سفر ومعه قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ
ودلالتهما غير واضحة **و** حجة السيد ان حدثه الاول قد ارتفع الى زمان التمكن من الغسل فلا يرجع حكمه قبل حصول جنابة اخرى او حصول التمكن
من الغسل والحدث الاصغر الان يوجب الوضوء او التيمم بدلا عنه **و** فيه ان ارتفاع الحالة الى زمان التمكن من الغسل غير مسلم منه هو الى
هو الى ذلك الزمان او حصول حدث اخر فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لان الاستصحاب السابق لم يرتفع بمجرد ذلك الاحتمال والقدر الثابت من
الرافع هو الزمان المحدود بغاية الامرين المحدود **و** الحاصل ان المستفاد من الادلة ان قطعة محدودة من هذا الزمان مستثنى من المنع هو زمان التيمم
مع العجز عن المائية الى زمان معين لا بان يكون المخصص هو مطلق الرخصة في الدخول في المشروطات بعد التيمم حتى يمكن استصحابها الى زمان التمكن
من الغسل لغاية الامر ان الحد مشتبه وهو لا يوجب جواز الاستصحاب **على** انا نقول ان الدخول بالتيمم في المشروط ايضا مخصص يقينا ومحدود بحد
مشتبه مشكوك فيه والمخصص بالمجمل لا يمكن التمسك به في الفرد المجمل فلا يثبت اباحة التيمم الا الى زمان حصول الحدث ولا يستصحب الى زمان التمكن من
الغسل **و** بالجملة فالمسئلة لا تخلو من اشكال فالاحوط الجمع بين الوضوء والتيمم او تيممين فيما لم يجد ما يكفي الوضوء **الخامس** من عدم الطهورين
مطلقا سقط عنه الصلوة اداء على المعروف من مذهب الاصحاب ونقل المحقق قولا بوجوب الصلوة والاعادة **و** عن المفيد في رسالته الى ولده ان عليه
ان يذكر الله في اوقات صلوته بقدر ادائها **و** الاقوى الاول لعموم قوله في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور فان المراد نفي صحة الصلوة فمع عدم القدرة ان
بقي التكليف به مع عدم التمكن لزم التكليف بالمحال والا فان وجبت الصلوة بدونه فيلزم تحقق المشروط بدون الشرط فيلزم عدم الوجوب **و** اما
القضاء ففيه قولان اظهرهما الوجوب لقول الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة ومتى ذكرت صلوة فاتتك صليتها ويقرب منها صحيحة الاخرى **و** احتج
المخالف بان الاداء لم يثبت وجوبه ولم يثبت امر جديد بالقضاء وفيه ان القضاء ليس تابعا للاداء وقد عرفت الامر الجديد **الفصل الرابع**
في النجاسات وطريق ازالتها وتطهيرها وانواع المطهرات **و** فيه مقاصد **المقصد الاول** في النجاسات **و** فيه مباحث **الاول**
البول والغائط مما لا يؤكل لحمه نجس اذا كان له نفس سائلة اي دم سائل يخرج بقوة ودفع اذا قطع عرق من صاحبه لاجماعهم فيه وهو في مقابل الرخ
كدم السمك وغيره وهو في غير الطير وبول الرضيع قبل الاطعام اجماعي بل ضروري في بول الانسان **و** ادعى الفاضلان اجماع علماء الاسلام على
غيره اذا كان مما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة **الا** ان العلامة حكى عن بعض العامة طهارة ابوال جميع البهائم والسباع وقال انه خارق للاجماع
و يدل على نجاسة البول عموما وفي خصوص الانسان وعلى عموم ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات الاخبار الصحاح وغيرها مما يقرب من حد التواتر وكذا

في حكم ما لو احدث المجنب المتيمم بالحدث الاصغر

في حكم فاقد الطهورين

الكلام في النجاسات وعددها

في الروث يدل الاخبار اما بعموم ذكر العذرة كما في الاخبار الكثيرة ان قلنا بشمولها الخرء غير الانسان ايضا كما هو ظاهر اهل اللغة او بخصوص خرء السنور والكلب والفار كما في بعضها ويكفي الاجماع وعدم القول بالفرق واما ما لا نفس له فلا ريب في وجوبه من هذه الاخبار فان اغلب ما لا نفس له مما لا يؤكل لحمه لا لحم له يصلح للاكل وللشاذ وما يكون معدا للاكل ولذلك لا نفهم الانسان منها ايضا والاصل يقتضي طهارتهما و لظهور عدم تحقق البول في اكثرها ايضا مع ان لزوم التحرز منه يستلزم الحرج في كثير منها كالذباب والبق والبراغيث والقمل ونحو ذلك ولا قائل بالفصل مضافا الى ان الطهارة كانه اجماعي كما يظهر من العلامة في التذكرة والمنتهى وغيره و الحق الاصحاب بذلك ما لم يؤكل لحمه بعرض كالجلال وشارب لبن الكلبة والخنزيرة حتى يشتد لحمه والموطوء والظاهر ان ذلك ايضا اجماعي كما يظهر من التذكرة وادعاه في المختلف في خصوص ذرق الدجاج الجلال و يدل عليه ايضا عموم ما دل على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه ومفهوم كل ما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه و قد يعارض ذلك بالاخبار الدالة على طهارة بول البعير والشاة ونحوها بالخصوص فان بينهما عموما من وجه والاصل مع ما دل على الطهارة ولو سلم شمول عموم نجاسة مطلق البول لما نحن فيه فهو ايضا لم يتم مما دل على طهارة بول تلك الحيوانات بالخصوص والخاص مقدم على العام فلم يبق الا الاجماع و اما بول الرضيع قبل ان يطعم فالمشهور فيه ايضا النجاسة للاجماع المنقول عن المرتضى والعلامة والعمومات وخصوص ما ورد في نجاسة بول الصبي و ذهب ابن الجنيد الى طهارته استنادا الى رواية السكوني في قباله لو كان نجسا لوجب غسله ولم يكتف فيه بالصب كما هو المشهور في طريق تطهيره كما سيجيء والرواية مع ضعفها لا ينافي النجاسة و نحن نقول بالنجاسة ولكن نكتفي بالصب فان طريق تطهير النجاسات مختلف و اما رجيع الطير مما لا يؤكل لحمه فالمشهور ايضا النجاسة و عن ابن ابي عقيل والصدوق والشيخ في المبسوط القول بالطهارة حجة المشهور اطلاقات ما دل على نجاسة البول والعذرة وخصوص حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وكل ما دل بالمفهوم على ذلك كما مر و حجة المخالف حسنة ابي بصير عن الصادق ع قال كل شيء يطير فلا باس بخرئه وبوله فنقول ان لم يكن للطير بول فيشتمل دليلهم على ما يضعفه ولا يعارض به ما تقدم وان كان له بول فنقول ايضا لا يقاوم هذه الحسنة ما ذكرنا من الادلة فان التخصيص مشروط بالتقاوم واخصيتها ما تقدم بعمل جمهور الاصحاب يمنع من تخصيصها بذلك والنسبة بين الحسنتين عموم من وجه كما لا يخفى و اما الخرء فان سلم انصراف العذرة في الاخبار الى خرء الطير كما يظهر من الصحاح والقاموس من تفسير الخرء بالعذرة واعتمدنا على مفهوم موثقة عمار عن الصادق ع قال كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه فالكلام فيه مثل ما مر ثم وان لم نسلم كما نقل عن ظاهر ابن الاثير والهروي انهما خصا العذرة بالانسان ولم نسلم حجية المفهوم او عمومها وقدم دلالة المفهوم نفي الباس المنكر على النجاسة فيكون عدم القول بالفصل و الظاهر ان مفهوم الموثقة حجة لانه في معنى الشرط ومعتضد بالقرينة الخارجية ان قلنا بان مفهوم الوصف والمفهوم عام كما حققنا في الاصول فيثبت به حكم الخرء والبول معا و اما نفي الباس المنكر فهو كناية عن الطهارة لوجود البطن كما عن النجاسة والقول بان رفع السلب الكلي هو الايجاب الجزئي في هذا المقام وحصول الباس بما اعم من النجاسة فهو كلام ظاهري و قد يستدل على الطهارة بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير او غيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا باس فان ترك الاستفصال يفيد العموم و فيه ان الظاهر ان السؤال ليس عن حال الخرء بل عن جواز هذا الفعل في الصلوة فلا التفات الى بيان حكم الخرء كما انه لا يستفصل عن غيره ايضا وهو ايضا اعم من النجس تتمة المشهور ان بول الخشاف ايضا نجس و كذلك الشيخ استثناه من الطير مع قوله بطهارته خرءه في المبسوط لرواية داود الرقي و يظهر من العلامة في المختلف الاجماع على ذلك و اما رواية غياث الدالة على طهارتها فلا يقاوم رواية داود وان كانت اقوى سندا لمنها لاعتضادها بالشهرة وحسنة ابن سنان وغيرها من الادلة و اما ابوال ما يؤكل لحمه فطاهرة كلها وكذلك ارواثها و الظاهر انه اجماعي و يدل عليه الاخبار الكثيرة الدالة بعمومها على طهارة ابوال ما يؤكل لحمه منطوقا ومفهوما والدالة بخصوصها في البعير والشاة وغيرهما مع عدم القول بالفصل نعم وقع الخلاف في ابوال وارواث حمولات الثلث والمشهور طهارتهما مع كراهة والكراهة في البول اشد من غيره لان لحمه اشد كراهة من غيره على الاقوى و ذهب ابن الجنيد الى نجاستهما منها و اختاره الشيخ في النهاية وكذا نقل عنه في الاستبصار والمقنعة عنه الاول لنا الاصل والاستصحاب وكل ما دل بعمومه على طهارة ابوال ما يؤكل لحمه منطوقا ومفهوما من الاخبار الصحيحة والحسنة والموثقة وغيرها لا يقال المتبادر مما يؤكل لحمه هو ما كان معدا للاكل وخلوقا لهذه المصلحة وما يعتاد فيه اكله لانا نقول ان العرف وان كان معتمدا عليه في بعض المواضع الا ان الظاهر ان المراد هنا ما يجوز اكله شرعا والا فالعرف العام قبل ورود الشرع او مع قطع النظر عنه يأكلون الخنزير والثعلب والارنب بل اليربوع وغيرها واكل هذه الامور في العرف العام ليس باقل من اكل البحوي والعقور وغيرهما و هذا الاينافي ما قدمنا من اخراج الانسان ومثل الخشاف عن اطلاق تلك الاخبار وعمومها فانهما مما يتنفر منهما في الانسان

فلان فاعل الاكل هو نوع الانسان والمتبادر من المأكول هو المباين عن الاكل بالنوع و اما في الحشرات فلعدم وجود اللحم فيها لعدم اطلاقه عليها
عرفا في الاغلب و بما ذكرنا تعرف انه لا يمكن للقائل بالنجاسة قلب الدليل بان هذه الدواب مما لا يؤكل لحمه عرفا فيكون ابوالها وارواثها
نجسا و كيف كان فلا ينحصر الدليل في العمومات بل الخصوصات كثيرة مثل رواية ابي الاغر النخاس المروية في الكافي والفقيه المصرحة بنفي الباس
منكرا في الابوال و رواية معلى بن خنيس وابن ابي يعفور الصريحة في بول الحمار و موثقة الحلبي في السرقين الرطب اطأ عليه فقال لا يضرك مثله
و صحيحة الحلبي النافية للباس عن روث الحمير الآمرة بغسل بولها فان عدم القول بالفصل يثبت الحكم في البول والامر محمول على الاستحباب و يقرب
القول من ذلك في رواية ابي مريم و رواية عبد الاعلى بن اعين و ما رواه الحميري في قرب الاسناد صحيحا عن ابن رئاب الدالة على جواز الصلوة مع
الروث حجة المخالف العمومات و خصوص الاخبار المعتبرة المستفيضة و كثير منها صحيح ولكنها لا يقاوم ما ذكرنا اما العمومات فاشتمالها
لما نحن فيه ثم لان المتبادر منها بول الانسان سلمنا لكنها مخصصة بما ذكرنا و اما الخصوصات فلا يعارض بها ما ذكرنا لان الصحيح فيها ايضا موجود
و مع اعتضادها بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا و بموافقتها الاصل البراءة والطهارة والسهولة واليسر و نفي الحرج والعسر سيما في الاسفار
و خصوصا في الايام الكثيرة الريح و خصوصا مع الاحتياج اليها في دوس الاكداس فيترجح على معارضاتها فان لم يكن معتبرة الاسناد
مع اعتبار سند كثير منها مع مهجورية معارضاتها عند الاصحاب و تركهم العمل عليها و انفراد ابن الجنيد بالعمل عليها مع كونه في الاكثر موافقا
للعامة و مخالفتها للاصول و العمومات و العمل فلا بد من حملها على التقية فان ذلك مذهب بعض العامة او على الكراهة كما صرح به في رواية زرارة
عن احدهما في ابوال الدواب يصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا قال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل و انما لم نعدها من جملة
الادلة لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في الكراهة في المعنى المصطلح ولكن بعد الجمع والتأويل فهو منطبق على المدعى ثم ان المحقق في الشرائع
تردد في طهارة ذرق الدجاج الغير الجلال لرواية ضعيفة جدا معارضة بمثلها و لا وجه له للاصل والعمومات وكل ما تقدم من الادلة و لا باس
باستحباب التنزه **الثاني** المني و الدم من ذي النفس السائلة نجسان **اما** المني فيدل عليه مضافا الى الاجماع المحقق المستفيض في كلامهم الاخبار المستفيضة
كصحيحة و غيرها والحق انه ليس فيها ما يشمل جميع افراده منها بل انما فيه من الانسان و قد يظن التعميم من صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق قال ذكر المني فشدده
و جعله اشد من البول بان فيه اشعارا بكونه اولى بالتنجيس من البول فكلما حكم بنجاسة بوله فيكون منيه اولى بالتنجيس و فيه منع ما فيه لانه
فيما بوله طاهر فالمعتمد هو الاجماع و الاستدلال بقوله تعالى و ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به و يذهب عنكم رجز الشيطان ضعيف لا بعد تسليم
كون المراد من الرجز المني دون الجنابة او غيره ليس فيه دلالة على النجاسة و ارادة الطهارة من الخبث من قوله تعالى ليطهركم ليس باولى من ارادة الطهارة
من الحدث و اما مني ما لا نفس له فقد تردد فيه بعض الاصحاب و صرح جماعة منهم بطهارته و هو الاقوى للاصل و عدم استفادة حكمه من الاخبار و اما
الدم فاما بالاجمال فلا ريب في نجاسته و هو اجماعي مدلول عليه بالاخبار المعتبرة و اما التفصيل فان كان من ذي النفس فنجس قليله و كثيره خلافا
لابن الجنيد في الاقل من الدرهم و هو ضعيف و يستثنى من ذلك ما يتخلف في اللحم و سيجيء الكلام فيه اما نجاسة اصل هذا الدم فاجماعي كما
نقله الفاضلان و غيرهما و ظاهر المدعين للاجماع على مطلقه سواء كان مسفوحا اي مصبوبا من عرق بقوة او كان من اثر الخدشة و الشوكة و هو
مقتضى اطلاق الفتاوى و الاخبار و ما يتوهم من كلام العلامة في المنتهى و غيره من تقييده بالمسفوح فمراده اخراج المتخلف في اللحم لا ما تقدم كما يشهد
به سائر كلماته و لعل ان التقييد في الاية ايضا ناظر الى ذلك فلا دلالة فيه على نفي الحرمة فيما تقدم حتى يثبت الطهارة و بالجملة فلا اشكال في نجاسة
غير المتخلف في اللحم للاجماع والاخبار و اما المتخلف في اللحم فهو طاهر حلال بالاجماع كما يظهر من جماعة من اصحابنا و نقطع به بتتبع احوال السلف في
كل زمان من غير نكير و قد يستدل عليه بقوله تعالى او دما مسفوحا و قد يستشكل فيه بان مفهوم الوصف لا حجية فيه و حصر الدم في الاية الاخرى
يشمله و كذا بعض الاخبار و لا يعارض الخاص المفهوم سيما اذا ضعف العام المنطوق و خصوصا اذا جهل التاريخ **الا** ان يقال انه من باب مفهوم الحصر
و هو قوي و قيل عليه ان تعارض الاية الاخرى اما مع الجزء السلبي من الحصر او الاثباتي اما الاول فيفيد عكس المطلوب فان مطلق الدم حرام
اما الثاني فيرجع الى اعتبار مفهوم الوصف **اقول** و غاية ما يستفاد من الحصر نفي الحرمة من غير الدم المسفوح و غير الدم المسفوح اعم من
الدم المطلق من وجه فان غير الدم المسفوح اعم من الدم الغير المسفوح فلا بد من الرجوع الى المرجحات فلا يفيد عكس المطلوب ايضا و كيف كان فما
ادعينا من ظهور الاية في اخراج المتخلف و كون الحصر اضافيا بالنسبة الى ما حرمه العرب على انفسهم مما في بطون الانعام ايضا مع الاجماع يكفي في اثبات
المطلب و ان كان الانفهام و الظهور من جهة المفهوم الوصفي فانه قد يصير حجة بانضمام المقام و التأييد بالقرائن ثم انهم اشترطوا في ذلك
المعتاد و لو تخلف لعارض كما لو جذب الحيوان نفسه الى جوفه او بسبب كون رأسه على مكان اعلى من جسده حال الذبح فنجس ما في البطن بل ما في العروق ايضا

لو علم انه من ذلك فكمن فرض حصول العلم فيه بعينه و الجملة المسفوح حرام نجس وغير المسفوح طاهر حلال والالفاظ محمولة على الامور النفس الامرية
ومع عدم امكان العلم فيتبع الظن وعلى هذا فالامر في المتخلف في العروق وداخل اللحم سهل لكمال بعد حصول العلم او الظن بكونه من الدم المسفوح
ولا يكتفى بمجرد عدم معلومية كونه مسفوحا لاطلاق ادلة النجاسة وعدم العلم بتحقق الاجماع والافضلية في ذلك ولا يبعد القول بعدم الحكم بنجاسته ملاحظة
بالحرمة لشمول الطهارة بل لا يبعد الطهارة للاصل للاصول وصحيحة عبد الله بن سنان الآتية و اما دم غير ذي النفس فهو طاهر مطلقا وادعى عليه الاجماع
الشيخ والفاضلان و قد يستدل عليه بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وفيه ضعف لعدم تبادر دمه منه نحو اذا كل السمك حيا وفيه الدم و فيه
ان الاحكام تابع للاشياء ولا يرى لاكله اكل الدم وبقوله تعالى او دما مسفوحا بالتقريب المتقدم و الجواب هنا اظهر مما تقدم و سيجيء في كتاب
المطاعم ان الاشهر الاقوى حرمته فلا وجه للاستدلال بالاية مع ان الظاهر من الاية الحصر الاضافي بالنسبة الى المتخلف كما يشهد له سياقها بعينه مع شرط
التلبس المشيد في المشتق وان المتبادر من المسفوح وغيره ما من شأنه السفح بخلاف ذي النفس السائلة وغير السائلة و يؤيده رواية السكوني في
السمك وصحيحة ابن ابي يعفور في دم البراغيث وكذا رواية الحلبي ورواية غياث فيه وفي دم البق مع لزوم العسر والحرج في اجتناب كثير منها ايضا
والظاهر ان الدم الذي يوجد في البيض ايضا كما صرح به جماعة من الاصحاب ولا يبعد كونه اجماعيا فانهم قالوا انه علقة و ادعى الشيخ على نجاستها
اجماع الفرقة ويشمله مطلقات الدم ايضا و الذي نشاهد ان هذا الدم خارج الصفرة ويحتمل امكان تطهير الصفرة كالبياض لبقائهما ويحتمل
التطهير لان عليها جلدة رقيقة توجب تماسكها فيمكن ادخالها في الكر والجاري ونحوهما و اما ما يوجد في اللبن فهو ايضا نجس للاطلاقات
ولان ضعف الحيوان منع عن استحالته فبقي على حاله ثم ان الاظهر في الدم المشتبه الطهارة للاصل والاطلاقات و اما الحلية فلا تنافي
المآخذ فيهما وان كان يحتمل ايضا لصحيحة عبد الله بن سنان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه بل هو الاظهر

الثالث الميتة من ذي النفس السائلة نجسة باجماع العلماء الا من الشافعي في الانسان معللا بانه لو كان نجسا لما قبل التطهير والا من الشيخ
في الحيوان المائي لخبر ضعيف المآخذ والدلالة ونقل الاجماع في المسألة جماعة من الاصحاب و يدل عليه الاخبار التي كادت ان تكون
متواترة بالمعنى مثل الصحاح المستفيضة الدالة على ان الميتة والجيفة اذا غيرت الماء فلا يشرب منه ولا يتوضأ والصحاح وغيرها الواردة في نزح
البئر بينها ما دل على نجاستها مع تغيرها بها والاخبار المستفيضة جدا من الصحاح وغيرها الدالة على ان السمن والزيت الذي يموت فيه
الجرذ والفأرة يحرم اكله ان كان مائعا ويستصبح به وما ورد في اهراق مرق مات فيه الفارة وغسل اللحم وصحيحة محمد بن مسلم الدالة على حرمة الاكل
في آنية اهل الكتاب اذا كانوا يأكلون فيها الميتة وحسنة الحلبي عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال يغسل ما اصاب
الثوب ولهذه الحسنة صدر اطلق فيها الميت فيه على الانسان وغيره فلا اختصاص لها بالانسان ورواية ابراهيم بن ميمون عنه ع عن الرجل يقع
ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه و كلمة ما يفيد العموم ويشمل لعاب الفم والانف والعين وغيرها
و لا وجه للقدح فيه لانها كما وقع عن المدارك وبعض من تلاه ولو تؤمل في دلالة الغسل والامر بالغسل على النجاسة وعدمها فلا اختصاص لها بما
نحن فيه مع ان اكثر افهام الفقهاء على ذلك فيه واكثر الاخبار المتقدمة يدل على المطلوب بالعموم اما من جهة المفرد المحلى الدال على العموم بسبب حصول
الطبيعة في ضمن جميع الافراد على التحقيق او بسبب الوقوع في كلام الحكيم وخلوه عن القرينة على القول الآخر او من جهة ترك الاستفصال ورواية
جابر عن الباقر ع يدل بالعموم صريحا قال اتاه رجل فقال له وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما ترى في اكله فقال له ابو جعفر ع لا تأكله فقال له
الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي من اجلها فقال له ابو جعفر ع انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل
شيء و لا يخفى على المتأمل ان المراد الحرمة الحاصلة بسبب النجاسة ثم ان ظاهرهم الاتفاق على ان المبانة من الحيوان نجسة حيا كان او ميتا
الا ما يستثنى بعد في ميتة من طهارة جلد الميت ويدل على نجاسة جزء الميت الخبر بانضمام الى ظاهر الاجماع وشمول بعض الاخبار المتقدمة والاستصحاب
وصحيحة الحلبي المجوزة للصلوة فيما كان من صوف الميتة معللا بانه ليس فيه روح وفي مثل البثور والثالول والاجزاء الصغار من البدن اشكال ولنا
جزء الحي فان خرج منه الروح ولما ينقطع فالاظهر الطهارة وفي المنقطع بعد خروج الروح اشكال و اما لو خرج منه الروح بعد الانقطاع فالاظهر
فيه النجاسة و يدل عليه الاخبار المستفيضة **منها** ما ورد في قطع اليات الغنم وانها ميتة وحرمة عدم الاجتناب عنها و **منها** ما
في الصيد ان ما اخذت الحبالة وقطعت منه فهو ميتة وذكي سائر جسده و **منها** الصحيح والحسن ورواية ايوب بن نوح عن الصادق ع قال اذا قطع
من الرجل قطعة فهي ميتة **نعم** الظاهر في الاجزاء الصغار مثل البثور والثالول الطهارة كما استقر به العلامة وجماعة ممن تأخر عنه لعدم شمول
الادلة ولصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن الرجل يكون به الثالول او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته

جملة الكلام المسفوح حلال وغيره يجتمع في بعض فان الغالب حصول العلم او الظن بكونه من

في طهارة دم غير ذي النفس

في ان الميتة من ذي النفس السائلة نجسة

ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه

في بيان حكم الجزء المبان من الحيوان

او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا يفعل وجه الدلالة انه لولا الاستصحاب مع انه مقامه و فيه تامل
ولزوم الحرج الشديد في مثل ما ينفصل من الشفة ومن اليد في حال عصر الثياب ولانه لا احتياط فيما لم يحصل الحرج ثم ان نجاسة الميتة
مثل سائر النجاسات لا يتعدى الا مع الرطوبة و ذهب العلامة الى تعديها مع اليبوسة و يدل على الخلاف الاصل والاستصحاب وعموم تعليل
بالجفاف لعدم التنجيس في العذرة وغيرها من النجاسات في الاخبار وموثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكي وخصوص صحيحة علي بن جعفر في
مسئلة عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا باس وصحيحته الاخرى عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح له الصلوة
فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا باس و لعل العلامة استند الى اطلاق حسنة الحلبي ورواية ابراهيم المتقدمتين و فيه
انهما مطلقتان فيجب الحمل على المقيد مع ان قوله يغسل ما اصاب الثوب دون ما اصاب من الثوب ونحو ذلك يشعر بالرطوبة و ذهب في المنتهى الى تفصيل
آخر وهو ان النجاسة الحاصل بمس اليابس حكمية فلو لاقى جسما رطبا لا يجب غسله وهو ايضا ضعيف نعم في المقام شيئان **الاول** ان في
نجاسة ميت الادمي قبل البرد قولين من جهة الاطلاقات ومن جهة صحيحة محمد بن مسلم **الثاني** ان ميتة ما لا نفس له طاهر بالاجماع كما نقله جماعة
من الاصحاب والاخبار وخلاف الشيخ في نجاسة ميتة العقرب ضعيف وما ورد من الاخبار الدالة على اراقة ما وقعت فيه محمولة على الاستحباب او على
الاجتناب من سمه **الرابع** لا يطهر الميتة بالدباغ على المشهور بل ادعى عليه الاجماع كما ادعاه الشيخ في الخلاف والشهيد في الذكرى والعلامة عن غير ابن الجنيد و ادعى
تواتر الاخبار به ايضا وان لم نقف على الاخبار المتواترة لكن يمكن الاستدلال بصحيحة علي بن ابي المغيرة وفي التهذيب علي بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها قال لا قلت بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله مر بشاة ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا
باهابها قال تلك الشاة لسودة بنت زمعة زوج النبي صلى الله عليه وآله وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان على اهلها
اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها اي يذكى ورواية محمد بن ابي عمير عن غير واحد عنه عليه السلام في الميتة قال لا يصلى في شيء منه ولا ينتفع ويؤدي
مؤداها ايضا رواية الفتح بن يزيد وغيرها ورواية عبد الرحمن بن الحجاج عنه عليه السلام حيث انكر في آخرها على اهل العراق استحلالهم الميتة لزعمهم ان دباغ جلد
الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله صلى الله عليه وآله ويؤدي مؤداه رواية ابي بصير **و وجه** الاستدلال ان الانتفاع بالرطب المذكور فيها
كاللبن والسمن انتفاع بجلد الميتة فالباس حيث لو لم يكن تلك الجلد مما يمكن من حفظ ذلك الرطب فيه لم يقل احد بحرمة تناول ذلك الرطب بعد
اخراجه منها من جهة انه كان في جلد الميتة لا من جهة النجاسة بل انما يقول من يقول بالحرمة لاجل النجاسة و كذا انكار كون الدباغ ذكوة فان الذكوة
يفيد الحل والطهارة في غيره و اطلاق الحل يحمل على العموم كما قرر في محله و رواية ابي القاسم الصيقل حيث سأل عن اضطرارهم الى استعمال جلود الميتة
في السيوف وملامستها بثيابهم فاجاب عليه السلام بقوله اجعلوا ثوبا للصلوة فان الظاهر ان تلك الجلود كانت مدبوغة وعدم منعهم عن الاستعمال لعله
كان لاجل التقية و الحاصل ان تلك الاخبار مع اعتضادها بالاجماعين المنقولين وعمل الاصحاب واستصحاب الحالة السابقة كافية وافية وسيجيء
موثقة سماعة في تذكية السباع ايضا فلا وجه لتأمل جماعة من متأخري المتأخرين في هذا الحكم والمخالف في المسئلة ابن الجنيد والشلمغاني في غير الصلوة
لرواية الحسين بن زرارة ورواية سماعة في جلد الميتة المملوح فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل والروايتان مع ضعفهما محمولتان على التقية و
اما ما رواه الصدوق مرسلا في اوائل الفقيه الشامل لغير المدبوغ ايضا فالاعتماد على ظاهرها اضعف مما تقدم **ثم** ان ابن الجنيد خص الكلام
بما كان الدباغ بالطاهر ووجهه غير معلوم ويشعر به رواية ضعيفة **الخامس** استثنى الاصحاب من الميتة ما لا تحله الحيوة والظاهر ان حكم المبانة
من الحي ايضا كذلك وهي الصوف والشعر والريش والوبر والعظم والقرن والظلف والحافر والبيض والانفحة و اختلفوا في اللبن والاخبار باستثناء ما ذكر
مستفيضة **منها** صحيحة الحلبي المتقدمة **و منها** حسنة حريز قال قال ابو عبد الله عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف
والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وصحيحة زرارة عنه عليه السلام قال سألته عن
الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض
يخرج من الدجاجة فقال كل هذا لا باس به الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة و تنقيح المقام يستدعي بيان امور **الاول** انهم اختلفوا في الانفحة كما اختلف
اهل اللغة في انه كرش الحمل والجدي ما لم ياكل او هو الشيء الاصفر الذي يحصل فيه و يجمد غالبا واصله من اللباء يدخل في اللبن ويسوى منه الجبن و
الاظهر من كلمات اللغويين هو الاول ولكن الاظهر من الاخبار هو الثاني غاية الامر كونه الاستعمال المجازي ومن القرائن ذكره في عداد ما لا تحله الحيوة وتصريح
في رواية ابي حمزة عن الباقر عليه السلام في جملة كلام له مع قتادة ان الانفحة ليس لها عروق ولا فيها دم وانما يخرج في اللبن يحصل مثل الجبن وغير ذلك من
الامارات وظاهر اطلاقات الاخبار يقتضي عدم الحاجة الى التطهير و يظهر من بعض الاصحاب لزوم ملاقاة الجبن بطلبا وان الاطلاقات انما يدل على

طهارتها من حيث الذات لا من جهة العارض وكذا الكلام في ظاهر الجلد بناء على طهارتها ولا يبعد القول بلزوم تطهيرها عند الالقاء مع الرطوبة
بعد الموت لا عن الملاقي لها مطلقا **و** بالجملة مقتضى الدليل ان ملاقاة النجس رطبا تنجس لان نجس الملاقي الرطب يوجب تنجس ملاقيه وفيما نحن فيه
نجس محل الابين لان احدهما الاقي نجسا **الثاني** اتفق الاصحاب ظاهرا على اشتراط اكتساء الجلد الاعلى في طهارة البيضة لرواية غياث
بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام في بيضة خرجت من است دجاجة ميتة قال ان كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها **و** الظاهر ان المراد من اشتراط الاكتساء
بالجلد الصلب هو ما يصلب غالبا والا فقد يخرج من است الدجاج ولم يصلب فالظاهر عدم الخلاف في المسئلة والمراد من عبر بالقشر الاعلى او القشر
الغليظ و القشر الفوقاني او الجلد الصلب واحد ويكون في تقييد المطلقات هذه الرواية مع اعتضادها بالشهرة بل الاجماع وفي لزوم التطهير في
الجلد الاحتمالان السابقان بل القولان **الثالث** اختلفوا في طهارة اللبن المحلوب من ضرع الميتة **و** يظهر من التذكرة ان المشهور بين العلماء
النجاسة حيث قال ان القائل بالطهارة نادر وكذا يظهر من غيره ايضا **و** عن الشيخ في الخلاف الاجماع على الطهارة **و** ذهب ابن ادريس والفاضلان في
جملة من كتبهما الى النجاسة و الاقوى الطهارة لحسنة حريز وصحيحة زرارة وموثقة حسين بن زرارة وغيرهما من الاخبار والقدح في الحسنة بابن اسماعيل وفيه عليه و
حسنة بعدان ... لم يذكر فيها حكاية الموت في اللبن مما لا يمكن غسله فلا دلالة لها لا وجه له فان الظاهر من سياق الرواية سيما بملاحظة نظائرها
ان المراد بالجميع ما يؤخذ من الميت الحي لا الاخرون بانها تابع ملاق للنجس فيكون نجسا ورواية وهب عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام ان ذلك الحرام
محضا **و** يرد على الاول منع كلية الكبرى **اولا** وتخصيصها بما ذكر **ثانيا** مع كثرة نظائره في الشريعة مثل ما استثني طهارة المذي الخارج
من مخرج البول وبقية الغسالة في الثوب وغير ذلك وعلى الثاني ضعف الرواية جدا مع انها موافقة للعامة فتحمل على التقية ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه
الرابع المشهور جواز استعمال الصوف واخواته بالجز والقطع ولكن حكموا في صورة القلع بغسل موضع الاتصال والشيخ اشترط الجز لان اصولها المتصلة
بالميتة من جملة اجزائه وهو يستشكل استعمالها بعد نجاستها وهو متمم لصدق التسمية اولا ولاطلاق الاخبار ثانيا باطلاقها وعمومها وهذا الاطلاق
مع تعضده بالاصل يترجح على ما دل على نجاسة اجزاء الميتة لو سلم ما يدل عليه بالعموم **و** اما الغسل مع القلع فلعله من جهة ملاقاتها الميتة رطبا
وخصوص الحسنة المتقدمة وان امكن القدح فيه بانه اشتمل غير صورة القلع فلا يمكن حمله على العموم فلا بد من حمله على الاستحباب والخلاف ...
يمكن اجرائه في القرن والسن والظلف والحافر ايضا وان لم نقف على تصريح به في كلامهم والتعليل المتقدم وظاهر الحسنة يقتضي الغسل في صورة القلع
لو صاحب رطوبة **الخامس** مقتضى الاطلاق بل عدم الفرق في الامور المذكورة بين ما يؤكل لحمه وغيره وفرق العلامة في البيضة في غير المأكول
ولا وجه له **و** يتردد في ... مثل الحيوان من ... الاخبار البيان الحل ... الطهارة وحيث لا حل فالطهارة عما ذكرتم لان
الاخبار حكم بانها ذكية ويجوز ذلك وهو اعم من الحل **السادس** اختلف كلام العلامة في كتبه في فارة المسك فذهب في غير المنتهى الى طهارتها
مطلقا كالشهيد في الذكرى **و** استقرب في المنتهى نجاستها لو انفصلت بعد الموت وظاهر الاطلاق صحيحة علي بن جعفر عن فارة المسك تكون مع
وهو يصلي وهي معه في جيبه او ثيابه فقال لا بأس بذلك مع الاول وصحيحة علي بن جعفر هل يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك قال لا بأس
بذلك اذا كان ذكيا مع الثاني واصل الطهارة يعضد الاول سيما مع عدم انصراف ما دل على نجاسة الميتة وكذا ما دل على نجاسة المبان
من الحي الى ذلك سيما مع احتمال ارادة عدم عروض النجاسة الخارجية من الذكي في الصحيحة الاخرى **و** الاحوط الاجتناب **و** قد يقال ان ...
مسلم يكفي **و** فيه تامل لظهور الخلاف في المسئلة بينهم **و** كيف كان فالظاهر عدم الخلاف في طهارة غيرها انفصل بعد الموت **و** اما ...
فلا اشكال في طهارته للاجماع والاستعمال المعصومين عليهم السلام اياها واحتمال ورود الاشكال بانه لعله كان ماخوذا من الميتة ايضا مدفوع باستصحاب
الطهارة السابقة مع انه يمكن نفي البأس عنها على كونه منها ايضا كالانفحة **السابع** الذكوة اما يتم الحل والطهارة معا كما في ما يؤكل
بالاجماع والكتاب والسنة او الحل فقط كالسمك او الطهارة فقط كما في السباع ولا ريب في عدم تأثير الذكوة اثرا في الادمي والكلب والخنزير
كما لا ريب في تأثيره فيما لا يؤكل لحمه والظاهر حلية استعمال السمك بعد حصول شرائط تذكيته وان لم يكن محللا **و** اختلفوا في السباع والمسوخ
والحشرات اما السباع فالمعروف من مذهب الاصحاب بحيث لا يعرف لهم مخالف وقوع الذكوة عليها **و** يدل عليه صحيحة علي بن راشد في
... الثعالب يصلي فيه قال لا ولكن يلبس بعد الصلوة وموثقة ابن بكير ويظهر من تتبع الاخبار الواردة في النهي عن الصلوة في الثعالب
والارانب وغيرها ان اصل اللبس كان جائزا وانما المنع عن الصلوة وما رواه في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال وسئلته عن لحوم
... على جلود السباع وركوبها وبيعها ايصلح ذلك قال لا بأس ما لم يسجد عليها وموثقة سماعة وهي مسندة الى الصادق عليه السلام في ...
... اما لحومها فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه **و** العجب من الشهيد ... حيث قدح

في اشتراط اكتساء الجلد الاعلى في طهارة البيض

في الاختلاف في طهارة اللبن المحلوب من ضرع الميتة

في جواز استعمال الصوف واخواته بالجز والقطع

في الاختلاف في طهارة فارة المسك

في بيان ما يقبل الذكوة وما لا يقبلها

باصحابنا والرواية موثقة الاخرى قال سئلت عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلدها ومع هذه الاخبار وعمل الاصحاب
فلا وجه لما نقله الشهيد الثاني في تقويته عدم التذكية و لعله لانه لم يطلع الا على هاتين الروايتين وقدح فيهما بالوقف والاضمار و قد عرفت
خلافه واما المسوخ فمن قال بنجاستها فيلزمه المنع و اختلف الباقون فجوز المجوزون بالاصالة وهو باطل لثبوت اشتراط التذكية والاصل عدمها
ولا يكفي عدم العلم بكونها ميتة بل المستفاد من الادلة ان التذكية شرط لا ان يجعلوا العلم بكونه ميتة محرما فلذا ذهب جماعة الى عدمه لما ذكرنا و تستحب
في كتاب المطاعم انشاء الله وبالعمومات مثل قوله تعالى الا ما ذكيتم و قوله ع ما ادركت ذكيته فذكه وان ادركتها وعين تطرف الى امره فقد ادركت ذكوته
وفيه انها ظاهرة بل اكثرها صريحة فيما يؤكل لحمه و يمكن ان يستدل عليه بوقوع الذكوة على الدب لانه من جملة السباع ومن المسوخ و قد يثبت
وقوعها على السباع ولا قائل بالفصل والمسوخ على ما في صحيحة محمد بن الحسن الاشعري الفيل والدب والارنب والوطواط والقردة والخنزير
الجريث والضب والفارة والعقرب والدب والوزغ والزنبور وفي بعض الروايات الطاوس وفي بعضها الحاق الكلب وفي الروايات وكلام الاصحاب
ان المسوخ لم يبق اكثر من ثلثة ايام وان هذه مثل لها فنهى الله عز وجل عن اكلها واما الحشرات وفسرت بما يسكن في الارض كالفارة والضب فلم
اقف على ما يعتمد عليه في الاستدلال الا ان يقال بعد الثبوت في المسوخ على النهج السابق يثبت في الحشرات لان منها الفارة ولا قائل بالفصل
ثم في اشتراط الدباغة في جواز استعمال المذكوة بعد الذبح وان قلنا بالطهارة قولان اقربهما العدم للاصل والاطلاقات وكذا ورد في
السنجاب خصوصا رواية علي بن حمزة واحتج الشيخ على العدم برواية ابي مخلد السراج وهو غير واضح الدلالة والسند **الرابع** الكلب والخنزير
غير المائيين بجنسهما نجسان اجماعا وللاخبار المستفيضة وغيرها و اما المائيان فقيل بنجاستهما لاطلاق الاسم وفيه منع كونه حقيقة فيهما و
عدم انصراف الاطلاقات اليهما بل ظاهرها البري والعرفية فتأمل ولو قيل باشتراكهما لفظا على ارادة البري وما يظهر من الصدوق في الفقيه من
الاكتفاء بالرش في ملاقاة كلب الصيد رطبا فهو ضعيف لا مستند له وكذا قول الشيخ بعدم وجوب غسل موضع عضة الكلب من الصيد لقوله
فكلوا مما امسكن عليكم لان الالتفات ليس الا بيان حل ما يقتل ولا ينافي توقفه على الغسل بمقتضى سائر الادلة وكذا الكافر الغير الكتابي لا خلاف في
نجاسته و ادعى عليه بل على نجاسة مطلق الكافر الاجماع جماعة من الاصحاب و يدل على نجاسة غير الكتابي مضافا الى الاجماع المستفيض قوله تعالى
انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فان الظاهر ثبوت الحقيقة الشرعية و يؤيده النهي عن قرب المسجد سيما مع ملاحظة قوله [illegible]
وحمل المصدر على باب المبالغة اولى واظهر من تقدير المضاف اي ذو نجاسة خارجية من جهة عدم توقيهم عن الخمر والميتة وغيرهما سيما مع عدم
الحصر و قد يستدل بقوله تعالى وكذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون وهو ضعيف لان الظاهر ان المراد به الشك او العذاب او الغضب و اما اليهود
والنصارى والمجوس فالمعروف من المذهب نجاستهم كما ان المعروف من المخالفين طهارتهم و عد نجاستهم في الانتصار مما انفردت به الامامية
و ادعى عليه الاجماع غير واحد من الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل القول بطهارتهم **لنا** الاية المتقدمة فانهم مشركون اما النصارى
فلقولهم بالاقانيم قال الله تعالى ولا تقولوا ثلثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد وايضا يقولون بالاله بل هو المسيح وليس هو الله في الواقع فاتخذوا له
شريكا وكذا اليهود حيث قالوا ان عزيرا ابن الله وفي ذلك تامل يظهر مما ياتي في الجبرة والمجسمة مع انه تعالى قال في حقهم سبحانه وتعالى عما يشركون بعد
ذكر اتخاذهم احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وعطف المشركين عليهم في القران لا يستلزم نفي الشرك عنهم و اما المجوس فلقولهم بالهين
النور والظلمة و يدل عليه ايضا ما ورد في تفسير الاية من الاخبار المفصلة للطعام بالحبوب الحاصرة فيها الدالة على عدم حل غير الحبوب و انه
لها في الرطبة منها غير اللحوم الا النجاسة و صحيحة محمد بن مسلم لا تاكلوا من انيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في انيتهم التي يشربون فيها و كلمة من
في الاول مشعرة بكون الطعام لهم واختصاصه بالانية من حيث الاكل وصحيحة زرارة في انية المجوس اذا اضطررت اليها فاغسلوها بالماء و موثقة
سعيد الاعرج عن سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا وصحيحة علي بن جعفر في النهي عن مواكلة المجوسي في قصعة واحدة و رواية هرون
بن خارجة وصحيحة علي بن جعفر في النهي عن الاغتسال في الحمام مع اليهودي والنصراني وتجويز التوضي بسؤرهم في حال الاضطرار في اخر الرواية لا يقدح
فيه لامكان ارادة التقية من الاضطرار والى غير ذلك من الاخبار وتعليل المنع في بعض الاخبار بانهم ياكلون الخمر والميتة و نحو ذلك لعله لتنفير
العامة واصلاح لحال التقية وتعليم وارشاد للجواب عنهم اذا اطلعوا على اجتنابهم عن ذلك و احتج المخالف بقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم فانه يشمل ما باشروه بالرطوبة وبالاخبار الكثيرة الصحيحة وغيرها الواضحة الدلالة على المطلوب وفيه ان الطعام هو البر كما نص به جماعة من
اللغويين واصحاب الحديث من العامة قال في المجمل قال بعض اهل اللغة الطعام البر خاصة وفي الصحاح وربما خص باسم الطعام البر وفي المغرب
اسم لما يؤكل و غلب في البر وفي القاموس البر وكل ما يؤكل سلمنا العموم لكن الاخبار المستفيضة المعمول بها خصته بالحبوب وحصرته فيها و

ح تخصيصهم بالذكر مع عدم الاختصاص لعله كان بملاحظة شان النزول او عطف الخاص على العام انما يكون لنكتة فعطف طعامهم على الطيبات انما يتم اذ يسمل على العموم الا فالمحبوب من الطيبات ولا وجه لافرادها الا انا نقول مظنة مباشرتهم رطبا سيما في حال الوضع والصفة لما او هم خروجه من الطيبة ادخلها باعطفها على الطيبات **مع** انا نقول حلية طعامهم من حيث انه طعامهم لاينافي نجاسته من جهة مباشرة كان حرمة عقد نسائهم دائما انما هو من جهة انهن نساؤهم واما الاخبار فهي محمولة على التقية لموافقتها للعامة سيما والقائل بها من الا ابن الجنيد الذي اغلب فتاويه موافق لهم ويلوح ذلك من خصوص حسنة الكاهلي وصحيحة اسمعيل بن جابر وغيرهما وهذه الاخبار كلما ازدادت عددا وسندا ودلالة مع هجر معظم الاصحاب اياها ازدادت ضعفا خصوصا مع حملهم على ما هو اقل منها عددا وسندا ودلالة ثم ان من الكافر هو منا فى الاسلام وهو من انكر احد الاصول الثلثة التوحيد النبوة والمعاد بل الاصلين الاولين فان الثالث يرجع الى انكار الاولين لكونه انكارا للبديهي من الدين بل جميع الاديان وكل منكر للبديهي منه كافر لانه يرجع الى انكار المخبر عنه وصدقه وعلى هذا يكون الخارجي والناصب كافرا مستحلين للاسلام ولا خلاف في نجاستهم وفي حسنة ابن ابي يعفور عن الصادق النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللا بان فيها غسالة الناصب وفي رواية ابن ابي يعفور ان الله لم يخلق خلقا شرا من الكلب وان الناصب اهون على الله من الكلب وفي رواية اخرى لموثقة اياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه وكذلك الغالي فهو القائل بالوهية علي او واحد من الناس فانهم مشركون منكرون للتوحيد فيكونون كفارا واسند ذلك يجتنب نقلا الاجماعات في الايضاح وبالجملة لا خلاف بينهم في كفرهم والكافر نجس **و** اما المجبرة فلا دليل على نجاستهم لانهم مقرون بالشهادتين ولا ينكرون ما هو البديهي من الدين وما به يحقن الدماء ويحل الذبائح ويثبت المواريث ويجوز المشاورة والمعاشرة هو ظهور الاسلام بسبب الاقرار بالشهادتين كما نطقت به الاخبار وما استدل به في الكفاية على تكذيبهم الرسل والكتب بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا بتقريب ان المستفاد من العقل والكتب براءة الله تعالى من مشية القبيح فاسناد القبيح اليه تعالى تكذيب له وكتبه لا ينهض حجة لانهم لعلهم ارادوا ان ذلك مرضي لله تعالى مستحسن عنده لا انه قبيح لكنه حصل بمشيته ولعل التكذيب راجع الى اخبارهم بان الله تعالى منعهم عن الشرك ونحو ذلك فيكون كذلك اشارة الى قوله تعالى قبل هذا فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة وقد روي عن علي ان الوضوء بفضل وضوء المسلمين احب اليه من الوضوء من ركو ابيض مخمر فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة **و** اما المجسمة فاختلف فيه كلام الاصحاب فذهب الشيخ وجماعة الى النجاسة **و** قد يستدل بان القائل بالجسم لابد ان يقول بحدوثه تعالى لحدوث الاجسام وفيه منع اذ الالتزام بالملزوم لا يستلزم الاعتقاد باللازم فلعل اعتقادهم الفاسد الجسمية مع القدم وان كان مستحيلا في نفس الامر واما المخالفون غير النصاب فلا اشكال في طهارتهم كما يستفاد من عموم الاخبار والمعتضدة بالاصل وقول السيد بنجاستهم مطلقا وابن ادريس بنجاسة غير المستضعفين منهم ضعيف **و** قد نقل عن السيد الاستدلال بقوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون وبقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يستحيل مغايرته للاسلام فمن ليس بمؤمن ليس بمسلم **و** فيهما منع ظ وعن الصدوق والسيد وابن ادريس القول بنجاسة ولد الزنا الكفره ولم يستدلوا على الصحة بما ذكره سور ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سور الناصب بتقريب ان نظم السياق في مخالفته للاسلام وان النجاسة ليست الا من جهة الكفر ورواية حمزة بن احمد عن الكاظم لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم ورواية ابن ابي يعفور عن الصادق لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء **قال** في المعتبر وربما يعلل المانع بعني من سور ولد الزنا بانه كافر ونحن نمنع ذلك ونطالب بدليل دعويه ولو ادعى الاجماع كما ادعاه بعض الاصحاب كان المطالبة باقية فانا لا نعلم ما ادعاه **و** الحق انه مسلم وطاهر كما عليه سائر الاصحاب للاصل ولما استفيض عنه كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فيبقى على الطهارة حتى يثبت النجاسة بدليل وما ذكر من الاخبار مقدوح السند والدلالة فلا يعارض ما ذكرنا فان من المنهيات في بعضها غسالة الجنب وليس ذلك للنجاسة فيكون المراد بالكراهة القدر المشترك مع عدم دلالة على الحرمة ويمكن ان يكون ولد الزنا في الاخبار فان العلم بولد الزنا الحقيقي في غاية الندرة فلا يناسب الحكم بالجزم بوجود غسالته في المستنقع **و** يؤيده افراده بالذكر في روايتي ابن ابي يعفور وقد يستدل على منع كفره بلزوم تكليف ما لا يطاق وهو انما يلزم لو قيل بانه يخلق كافرا اما اذا قيل بان هؤلاء يكفرون في الواقع لسوء اختيارهم كما في خصوص ايمان ابي لهب فالقول بانهم يكفرون بعد البلوغ بسوء اختيارهم لا يستلزم تكليف ما لا يطاق فيبقى الكلام مع دليلهم في

في نجاسة أهل الكتاب وغيرهم من الكفار وفي الارتداد

في معنى الكافر والعامة

في علم نجاسة المجسمة

في أن احاديث طهارة

في أن ولد الزنا طاهر عند المعتبر

كناية عن الناصبي هو الناصب لنكرته في الاخبار

بثبوت كفرهم وقد مرّ ضعفه **و**امّا الاجماع المنقول فالامارات شاهدة على خطاء ناقله **تذنيبات الاوّل** الاشهر الاقوى
نجاسة ما لا تحلّه الحيوة من الحيوانات الثلث خلافاً للسيد فطهّره **لنا** اطلاق قوله تعالى انّما المشركون نجس فانّه يشمل جميع اجزائهم واطلاقات
الاخبار الصحيحة الدالة على نجاستها وهي مشتملة على تلك الاجزاء والاخبار الصحاح وغيرها المستفيضة الدالّة على حكم الخنزير يدلّ على
نجاسة شعرها فانّ الغالب انّ الاصابة بالشعر وخصوص الروايات الواردة في نجاسة شعر الخنزير **حجة** السيد انّ ما لا تحلّه الحيوة ليس من اجزاء
محلّ العين وفيه منع واضح سيّما في العظام وانّ ما لا تحلّه الحيوة ليس منها مثله من الميتة فيكون طاهراً وهو قياس مع الفارق ومع الفارق وانّ الاصل
ثابت فان تخرج عنه انّما كان من جهة النصوص وصحيحة الحلبي المتقدمة انّما دلّت على انّ الصوف ليس بنجس لعدم خروج الروح عنه لا المحلّ ان غيره
كما لا يخفى وصحيحة زرارة ورواية حسين ابنه في جواز الاستقاء بحبل يكون من شعر الخنزير والتوضّؤ من ذلك الماء وهما ايضاً ومن ما تقدّم من الادلّة
مع عدم استلزام الاستقاء به ملاقاة الماء **الثاني** ما يتولّد من الكلب والخنزير فتبعهما ولكنه لاحدهما في الاسم فلا اشكال في النجاسة وان باين
كليهما فصرّح جماعة بنجاسته لنجاسة اصليه واستشكله بعضهم والطهارة قوي للاصل ونجاسة الاصلين لم يثبت كونه علّة لنجاسة الفرع فانّ كونه
جزء منهما لا يوجب النجاسة لاستحالته كما انّ المني يستحيل بالحيوان الطاهر وان تولّد بين احدهما وحيوان طاهر فان شارك النجس في الاسم فنجس وان
وافق الطاهر فطاهر وان باينهما ففيه الاشكال السابق وهنا اضعف **الثالث** ظاهر اكثر الاصحاب تبعية ولد الكافر لهما ويظهر من بعضهم
وجود الخلاف في ذلك **و**لعلّ وجهه انّ الاصل الطهارة وتبعية ولد الحيوان للاصل مطلقاً غير مسلّم كما بيّنّا وانّما هو من جهة الاسم والصبي قبل
البلوغ لا يسمّى كافراً وانّما ذلك وصف عرضي فان كان اجماع والّا فالحكم مشكل **و**امّا اذا سباه مسلم فعن بعض الاصحاب انّ ظاهر الاصحاب عدم الخلاف
بينهم في طهارته والحال هذه وانّما اختلفوا في تبعيته للسابي بمعنى ثبوت احكام المسلم له فان ثبت الاجماع والّا ففيه اشكال للاستصحاب **نعم**
لما كان اصل الحكم محلّ اشكال فالطهارة ح اقوى لانّ الاجماع الموهوم لو ثبت في الاصل فانّما هو ما دام عند الابوين واستصحاب حال الاجماع فيما
فيه هذا **و**لكن الشهيد الثاني قال في الذكرى ولد الكافر ولو من يتبعه سباه مسلم وقلنا بالتبعية طهر والّا فلا **الثامن** المش نجاسة الخمر وكلّ مسكر
مائع بالاصالة وعن الصدوق وابن ابي عقيل والجعفي القول بالطهارة والاوّل اقوى للاجماع كما يظهر من السيد والشيخ وابن ادريس وابن زهرة وفخر
المحققين حتى انّ ابن ادريس نسب الى الصدوق مخالفة المسلمين فضلاً عن الطائفة والاخبار الكثيرة من الصحاح والموثقات وغيرها المنجبر ضعفها
بعمل الاصحاب مثل الصحاح الواردة في نزح البئر ومثل صحيحة علي بن مهزيار في جعلها اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه
وان لم تعرف موضعه فاغسله كلّه وان صلّيت فيه فاعد صلوتك وصحيحة محمد بن مسلم لا تاكلوا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر وصحيحة عبد الله بن
سنان الامر بان يغسل ثوب اعيره من يشرب الخمر المحمول على الاستحباب من جهة عدم العلم بمباشرة الخمر وموثقة عمار لا تصلّ في ثوب قد اصابه
خمر او مسكر حتى يغسل ورواية يونس اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كلّه فان صلّيت فيه
فاعد صلوتك ورواية ابي بصير ما يبلّ الميل ينجس حبّاً من ماء يعني من النبيذ فانّه لم يفرق الاصحاب بينه وبين الخمر الى غير ذلك من الاخبار **و**
امّا الآية فالاستدلال بها ضعيف **و**احتجّ الخصم بالاصل والاستصحاب والصحاح وغيرها من الاخبار مثل صحيحة علي بن رئاب وصحيحة الحسن بن ابي
سارة وصحيحة اسمعيل بن جابر وغيرها من الاخبار والاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وهذه الروايات لا تقاوم تلك الروايات فيجب طرحها او
تاويلها **و**قد يؤوّل بحملها على التقية لكون الطهارة مذهب اكثر العامة على ما ذكره الشيخ في الاستبصار **و**فيه تامّل بل اكثرهم على النجاسة
كما يظهر من ابن ادريس وقد عرفت كلام السيد فانّه قال لا خلاف بين المسلمين في نجاستها الّا من شذّ منهم لا اعتبار بقوله وقد يجاب بانّ ذلك
تقية من امرائهم حيث كانوا مولعين بشرب الخمر **و**قد يردّ بانّ ذلك ينافي عدم التقية في بيان تحريمه في الاخبار من دون تقية وقد يجاب بانّ
ذلك لاجل كونه ضرورياً من الدين مسطوراً في الكتاب المبين **و**يردّ بانّ المبالغة في الاخبار ازيد ممّا ظهر في الكتاب والضرورة فخالف التقية
ازيد من بيان نجاسته التي هي موافقة لمذاهب علمائهم **اقول** ويمكن ان يقال النجاسة فيها اهانة لصاحبها في انظار العوام بخلاف اكل
الحرام فقد يستنكف النفوس عن نسبتهم الى النجاسة واكل النجس بخلاف الحرام سيّما الظلمة والمتغلّبين فناسب فيه التقية **و**امّا الحرمة فمع علمهم
بذلك وتجاهرهم بتعاطيه مع كمال الوضوح فليس هذا المنافي **و**كيف كان فالاشهر الاظهر المعتضد مع الاجماعات المنقولة وملاحظة حماية الحمى وسدّ طرق
الى الاستهانة والاستخفاف بمثل هذا الخبيث الذي هو امّ المفاسد العظام ومادّة جميع الفسوق والآثام ممّا يعيّن ترجيح اخبار المشهور وامّا سائر
المسكرات المائعة بالاصالة فلم يفرق الاصحاب بينهما ولا اختلاف بينهم في ذلك على ما يظهر من غير واحد منهم **و**يدلّ عليه الاخبار الكثيرة ممّا يدلّ
على كون كلّ ما كان عاقبته عاقبة الخمر مثل الخمر في الحكم وانّ كلّ مسكر خمر فانّ المراد باتحادهما في الحكم حتى ورد في بعض الصحاح انّ الخمر من خمسة

فان الاقوى نجاسة ما لا تحله الحيوة من الكافر وعدم

نجاسة ما يتولد من الكلب والخنزير

في نجاسة الخمر وكل مسكر مائع

في نجاسة الفقاع

العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ويدل عليه خصوص الاخبار المتقدمة وغيرها **و** اما عدم
نجاسة العصير المايع بالاصالة من المسكرات وان صار مايعا بالعرض فكانه اجماعي كما يظهر من غير واحد وللتبادر مما مر من الاخبار ايضا لذلك الا في بعض
ما دل بالعموم على ان كل مسكر خمر **و** الانصراف الى المتبادر منه بعين المايع **و** كيف كان فطهارته مقتضى الاصل وليس ما يعتمد عليه في خروجه عنه
اما الوجه للمايع فهو ايضا نجس لاستصحاب النجاسة وعدم المخرج **مشهور** ان الاصحاب الحقوا الفقاع بالخمر في الحكم وان لم يكن مسكرا وادعى عليه
الاجماع الشيخ وابن زهرة والعلامة **و** يدل عليه مضافا الى نقل الاجماع الاخبار المستفيضة بانه خمر وانه خمر مجهول وهي الخمر بعينها ونحو ذلك
وان لم نقل بثبوت الحقيقة فيه كما هو الاظهر **فلا** ريب ان الظاهر من تلك الاخبار اتحاد حكمه معه وخصوص رواية ابي جميلة البصري عن يونس بن عبد
الرحمن انه روى عن هشام بن الحكم قال لا تشربه فانه خمر مجهول وان اصاب ثوبك فاغسله **و** اما العصير العنبي فيظهر من المختلف والشيخ على
ان اكثر الاصحاب قائل بنجاسته اذا غلا الحقوه في المعتبر وغيره بالاشتداد ايضا **و** جعل بعضهم تفسير الغليان من جهة تصاعد الاجزاء المائية
بالبخار **و** كيف كان فحكم جماعة من المتاخرين بانه لا دليل على ذلك والاصل البراءة والطهارة يقتضي عدم التنجيس كما هو مذهب ابن ابي عقيل **اقول**
و يمكن ان يستدل عليه بالاخبار الدالة على ان العصير اذا غلا فهو خمر بالتقريب الذي مر في الفقاع او سائر المسكرات **و** يظهر من تتبع الاخبار
انما اطلق عليه الخمر فهو مثل الخمر في الاحكام وان لم نقل بثبوت الحقيقة اللغوية كما قيل او الشرعية فان اطلاق الخمر يقتضي المشابهة في كل احكام
الشايعة والنجاسة من جملتها **و** مما يرشدك الى ما ذكرنا ما نقله الكليني في باب اصل حرمة الخمر ويشهد له ما نقله الصدوق عن سلمان ابن عباس
في الرضا وغيرها **و** اما اشتراط الاشتداد فلم نعرف له دليلا والجسم الطاهر الذي يخبز فيه بالغليان كالدقيق والجوز واللوز ونحوها فالاظهر طهارته
بعد ذهاب الثلثين لاطلاق الاخبار واشعار بعض الاخبار حيث جوز اخلاط الشامي العصير ثم جعله بعد ذهاب الثلثين باي نحو اتفق ولا يجب ان يكون
بالنار **و** اما العصير الزبيبي والتمري فقوى الشهيد الثاني الاشبه في عدم نجاستهما **اقول** ويظهر من بعضهم القول بها ولعل نظر القائل
بما ذكرنا من جعله الخمر بسبب الغليان وبرواية عشيمة قال دخلت على ابي عبد الله ع وعنده نساؤه قال فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا
النضوح يجعل فيه الصياح قال فامر به فاهريق في البالوعة مضافا الى موثقة عمار في تفسير النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشط
المشعر ويعد بجواز التمشط قبل ذهاب الثلثين فلعل الامر بالاهراق كان لذلك **و** اما الحرمة فاما في العنبي فلا خلاف فيه واما في الزبيبي
والتمري خلاف والاظهر الحرمة كما يجي في المطاعم والمشارب **التاسع** اختلف الاصحاب في نجاسة عرق الجنب من حرام **فعن** جماعة من القدماء
النجاسة **و** عن سلار وابن ادريس وعامة المتاخرين الطهارة **و** الاول اقوى للاجماع المنقول في الخلاف حيث استند في الخلاف باجماع الفرقة
والاخبار ولم يذكر الاخبار **قال** الشهيد ولعله ما رواه محمد بن همام باسناده الى ادريس بن يزداد الكفرثوثي انه كان يقول بالوقف فدخل سر من
راى في عهد ابي الحسن ع واراد ان يسأله عن الثوب يعرق فيه الجنب ايصلي فيه فبينما هو قائم في طاق باب لانتظاره ع حركه ابو الحسن ع بمقرعة
قال مبتدئا ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه ويدل عليه ايضا ما ورد من النهي عن الاغتسال من غسالة الحمام فانه يغتسل فيه
من الزنا وفي اخرى يغتسل فيه الجنب من الحرام وفي الغنية **و** الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة او عرق الجنب اذا اجنب من الحرام وجمع
الاخرون بالاطلاقات والعمومات والمقيد حاكم على المطلق اذا قاومه ولا يبعد القول بالمقاومة **و** اختلفوا ايضا في عرق الابل الجلالة **فعن**
الشيخين وابن البراج النجاسة **و** عن ابن زهرة انه نسبه الى اصحابنا **و** عن سلار وابن ادريس وجمهور المتاخرين الطهارة **للاولين** صحيحة
هشام بن سالم وحسنة حفص بن البختري **و** للآخرين الاصل وحملوا الروايتين على الاستحباب وهو مشكل لعدم المعارض **و** لا ريب ان الاحوط
بل الاظهر الاجتناب **العاشر** ذهب الشيخ في النهاية الى نجاسة الفارة والوزغة والثعلب والارنب وقبله المفيد في الاولين وبعده
ابو الصلاح وابن زهرة في الاخيرين ونقل ابن زهرة في الاخيرين الاجماع على ذلك وذهب جمهور المتاخرين الى الطهارة **و** هو الاقوى للاصل و
صحيحة البقباق في الجميع ورواية الحسن بن شهاب في الثعالب وكذا جميع ما قدمنا في تذكية السباع مما يدل على جواز لبس جلودها وصحيحة علي بن جعفر
في الفارة وكذا موثقة عمار وصحيحة معوية بن عمار فيها وفي الوزغة ومرسلة يونس في الثعلب والارنب ولا بد من حمل المعارضات على الاستحباب
لعدم المقاومة وقول السيد وابن الجنيد بنجاسة سؤر الجلال وقول الشيخ بنجاسة سؤر آكل الجيف من الطير ضعيف مخالف للاصل والروايات
ولا مستند لهما ويتعين تنزيله ولا بأس بالكراهة كسؤر الحائض المتهمة والدجاج مطلقا **و** فيها نظر والاخبار مستفيضة بنفي البأس عن سؤر ما يؤكل
لحمه وعما يشرب منه الطير وما ورد في خصوص الدجاجة وكذا قول الشيخ في المبسوط وابن ادريس بنجاسة سؤر غير ما يؤكل لحمه من الحيوان الانسي
سوى ما لا يمكن التحرز منه كالفارة والهرة والحية ضعيف للاصل وصحيحة البقباق وغيرها من الاخبار واحتج الشيخ بموثقة عمار كل ما اكل

في بيان حكم العصير

في حكم عصير الزبيب والتمر

في عدم نجاسة الفارة والوزغة والثعلب والارنب

لحمه بوضتها من سؤره وتشرب و قد يتوهم أن مخالفة المنطوق والمفهوم يحصل بأن ينقسم المفهوم إلى قسمين يتعين أن يحكم كل ما لا يؤكل لحمه أنه ينقسم
على قسمين قسم منه لا يجوز كالكلب والخنزير وقسم منه يجوز كغيرهما فلا يتوجه في الاستدلال و لكن فيه تأمل لأنه طرح لاعتبار المفهوم
بالنسبة إلى التقسيم في المنطوق ولا وجه لإخراج ذلك القسم عن حكم المنطوق فإن ذكر الوصف موجب لتخصيص علة دال على ما هو مقتضى حجية المفهوم فينبغي
إخراجها إلياً عن الفائدة فلذلك نقول بعدم كون الفائدة في التقييد هو مخالفة حكم المسكوت للمنطوق وهو خروج عن القول بالحجية فا
لتحقيق في الجواب منع منافاته لها لما ذكرنا وتدليله على الاستثناء للعلة للزوم العسر والحرج والأخبار الكثيرة فيها هذا و لكن عن فضلات الشيخ قده
في النهاية بنجاسة الفارة أيضاً و لا ريب في ضعفه بعضه و لعل النهي عن استعمال ما دخل فيه الحية لأجل السمية ولا بأس بكراهتها و ذهب الشيخ و
سلار وابن حمزة إلى نجاسة المسوخات والأكثر على طهارتها عيناً ولعاباً وهو الأقوى للأصل وصحيحة البقباق وغيرها من العمومات والإطلاقات و
احتجوا بحرمة بيعها وليس إلا لنجاستها وهما ممنوعتان وليس للأول إلا رواية مسمع الدالة على النهي عن بيع القردة و هو ضعيف مع تسليم تعليله
و ذهب ابن الجنيد إلى نجاسة المذي عقيب الشهوة لبعض الأخبار و هو مدفوع بالصحاح وإلى نجاسة لبن الجارية لرواية السكوني وهي مع ضعفها
مهجورة عند الأصحاب و ربما حملت على الاستحباب ونقل قولاً بنجاسة الوذي وهو ضعيف للأصل والعمومات وخصوص رواية ابن عمار ولا إشكال في طهارة
القيح والصديد إذا خلا عن الدم و تردد المحقق في نجاسة الدود والحمرة إذا تخلق من النجاسة ولا وجه له للأصل وضعف الاستصحاب هنا لتغير
الاسم ولكل ما دل على طهارة ما مات فيه ما لا نفس له سائلة وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه ع قال سألته عن الدود يقع من الكنيف على الثوب أيصلى فيه
قال لا بأس إلا أن ترى فيه أثراً فتغسله و الظاهر أن ما يخرج من المقعدة أيضاً كذلك لما ذكرنا بل الظاهر طهارة الحبوب التي تخرج عن المقعدة مثل
العدس ونحوها إذا خلت عن النجاسة لما مر من الدليل ولا وجه لصدق [illegible] بعد الانبات و أما لو كان متلطخاً بالنجاسة ففي تطهيره التفصيل الآتي في محله
والظاهر منها لكونها من الخبائث و أما الحديد فهو طاهر قولاً واحداً واستفاض به الأخبار المعتبرة ويدل عليه حال المسلمين في الأعصار والأمصار
وما ورد من الأخبار بخلافه فهو مهجور وربما حمل على الاستحباب

المقصد الثاني في إزالة النجاسات وتطهيرها و فيه مباحث الأول

يجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة والطواف الواجب وعن المأكول والأواني التي تستعمل في الأكل والشرب على التفصيل الآتي في مواضعها
بالخروج حالة الاضطرار والعفو في بعض أفرادها كما سيجيء مع أدلتها في محالها و لا وجوب له في نفسها بلا خلاف فيه قالوا و يجب إزالتها عن
المساجد وهو في الجملة إجماعي كما نقله الشيخ وابن إدريس و احتجوا عليه بقوله تعالى إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام لظهور إرادة النجاسة المصطلحة
وتعليل عدم القرب بالنجاسة كما يفيده الفاء وعدم القول بالفرق بين نجاسة الشرك وغيره وكذا بين المسجد الحرام وغيره وبقوله تعالى وطهرا بيتي
و فيه مع منع ثبوت الحقيقة الشرعية وإمكان إرادة الطهارة عن الأصنام أن ذلك إنما كان قبل شرعنا و يمكن دفعه بظهور مطلوبيته عن حكاية
نقلنا و أما التمسك بالاستصحاب لعدم العلم بمنسوخية جميع الأحكام وكون كل شرع ناسخاً لما في ذلك فهو لا يتم كما سنشير إليه في صلاة الجمعة و بقوله
تعالى وثيابك فطهر وفيه ما فيه وبقوله ص جنبوا مساجدكم النجاسة و هذا أظهر من الآيات و لا وجه للقدح في السند لانجباره بالعمل و يمكن
يستدل عليه بموثقة الحلبي قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت على أبي عبد الله ع فقال أين نزلتم فقلت نزلنا في دار فلان
فقال إن بينكم وبين المسجد زقاقاً قذراً أو قلنا له إن بيننا وبين المسجد زقاقاً قذراً فقال لا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضاً قلت فالسرقين الرطب أطأ
عليه فقال لا يضرك مثله وبما رواه في السرائر من نوادر البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عنه ع قال قلت له إن طريقي إلى المسجد في زقاق يبال
فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة قلت بلى قال فلا بأس إن الأرض تطهر بعضها
بعضاً قلت فأطأ على الروث الرطب قال لا بأس الحديث في الموثق فلا يدخله إلا طاهراً و أما الأمر بها هذا النقل في الأخبار فمحمول بعد تسليم دلالته
على الاستحباب لعدم الوجوب قبل العلم و كيف كان فهذه الأدلة تكفي لإثبات أصل الحكم ولكن خصصه جماعة من المتأخرين بالمتعدية وليس
ببعيد لعدم استفادة المطلوب من الدليل غاية الأمر استفادة حرمة المماسة كما يظهر من الآية ورواية الحلبي و أما مطلق إدخال النجاسة حتى مثل
ما لو كان خاتم نجس أو منديل نجس يابس فلا فالأقوى الاكتفاء بما يحصل به المماسة متعدياً كان أم لا و أما غير المماس فلا إلا أن فرش المسجد لو
لا يطلق عليه المسجد عرفاً لكن الأحوط الاحتراز عن مماستها بالنجاسة و أما الجدران والسقف فلا يظهر دليله إلا أن يجعل السطح أيضاً مسجداً و يؤيد
جواز إدخال الغير المتعدية من النجاسة جواز دخول الحيض في المساجد بالإجماع كما نقله الشيخ مع كونهن غير منفكات عن النجاسة غالباً وكذا عدم
استثناء ذوي القروح والجروح وأصحاب السلس وغيرهم على من يدخل فيه وغيرها من وجوب صلاة الجمعة ولم ينقل عن هؤلاء ويظهر مما
ذكرنا أنه لا دليل على إزالة النجاسة في الماء الكثير الكائن في المسجد والحوض [illegible] المسجد [illegible] المقدسة والمصاحف المشرفة والإلهنا الخاصة كا

جواز شرب سؤره و حكم ما لا يؤكل لحمه

في طهارة المسوخات

في أحكام إزالة النجاسات وتطهيرها

في وجوب إزالة النجاسة عن المسجد

في حكم بقاء اللون او الرائحة بعد زوال العين

والفرش ونحوهما ولزوم تعقيبه ثم ان التنبيه ذهب لكن لا يخفى ان ولكن الاحوط ما ذكره **الثاني** زوال
حكم النجاسة يتوقف على زوال العين واستحب ازالة اللون وغير ذلك مما سيجيء وتعتبره باللون والريح كما نقله في المعتبر **و** ربما يظهر من العلامة
فيما بقي اللون والريح معا اشكال **و** الوجه لحسنة محمد تغييره في الاستنجاء قال الريح لا ينظر اليها وللاخبار الدالة على جواز اخفاء لون دم الحيض
بالغسل بصبغ الثوب بمشق ونحوه مع ما يظهر من حكاية الاستنجاء بالاحجار والخرق فلعل فيها ان بقاء اللون والرائحة والملامسة بعينه غير مضر كما اشرنا في محله الآن
يقتصر في مورده **و** لا ريب ان الاحوط ذلك بل الاظهر للزوم تحصيل اليقين بزوال العين مهما امكن ويجب في غسل الثوب والبدن من البول التثنية

في تعدد الغسل من البول

وفي المحقق دعوى الاجماع عليه لكنه جعل المرتين في الثوب غسلا وفي البدن صبا **و** الظاهر ان مراده عدم الاحتياج الى العصر ولذلك في البدن
بعدم نفوذ البول فيه بخلاف الثوب وهو كما ذكره لظاهر الروايات الا اذا توقف ازالة العين عليه كما اذا اختلط بمثل او لزج آخر واسنده الى العلماء
على وجوب الدلك بموثقة عمار وفيه من ان قائله الحكم مع انه معارض بما رواه ليس في الدلك **و** يدل على وجوب التثنية في الثوب الصحاح منها
صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة وعلى وجوب المرتين
فيه وفي البدن مع الاكتفاء بالصب فيه رواية الحسين بن ابي العلاء ورواية البزنطي صحيحة وكذا حسنة ابي اسحق النحوي الامر بصب الماء مرتين على الجسد
و لا وجه لما في بعض الحواشي في نفي التثنية في غسل البدن لاعتبار الروايتين واعتضادهما بالشهرة ولا للاكتفاء العلامة بالمرة فيما اذا جف نظرا الى بعض الاخبار
وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وغيرها الدالة على كفاية مطلق الغسل ولو سلم فمقيدة بما مر كما اطلاقات الغسل وفي الحاق غير الثوب والبدن مثل الاواني
والخشب والفرش اشكال والتثنية احوط والظاهر لفظ الروايات واعتبر جماعة من الاصحاب الفصل بين الغسلتين ضعيف **ثم**
قد عرفت دلالة صحيحة محمد بن مسلم على ان المرة كافية اذا كان في الجاري والاولى العمل عليها لخصوص صحيحة وانصراف الاطلاقات الى القليل
وتسلم الاكتفاء بها في مطلق الكثير ليس ببعيد **و** عن الشيخ اعتبار التثنية في الجميع وعن الصدوق التفصيل فيكتفي في الجاري دون الراكد **و**
يظهر وجهه مما سبق والاحتياط في التثنية مطلقا في الراكد **واما** غير البول من النجاسات ففي الاكتفاء بالمرة ولزوم التثنية قولان **و**
قال العلامة ان النجاسة اولى بتعدد الغسل **و** قد يستدل على ذلك برواية الحسين بن ابي العلاء عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء
مرتين فانما هو ماء فان مفهومه ان غير الماء اكثر عددا او لين غيره اقل من ذلك وصحيحة محمد بن مسلم عنه عليه السلام ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول
و قد يستدل بما في المعتبر بعد نقل رواية الحسين بن ابي العلاء بعد قوله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء وفي دلالة الاوليين ممنوعة فان
ملاحظة المفهوم لعله من جهة كفاية الصب وعدم الاحتياج الى الغسل والعصر والدلك والتشديد في النجاسة لا يدل على تعدد الغسل كما انهم
لا يفرقون في غسل دم الحيض ونحوه وان عفي عن اقل من الدرهم في الصلوة عن الثاني دون الاول مع ان التشديد لعله من جهة الاهتمام في ازالته
لنجاسته وصعوبة ازالته وذلك لا يستلزم كثرة الغسلات **و** اما الثالث فقيل ان الظاهر انه كلام المحقق فقد توهم من نسبه الى الرواية غفلة العدة
في الكتب المشهورة من الاحاديث مع انه لا يتم فيما لم يبق له عين مثل ما ازيل الدم من البدن بالمرة بشيء غير الماء فحينئذ هذا فيبقى الاطلاقات الدالة
على كفاية المرة في المني والكلب وغيرهما من النجاسات سالمة والاحتياط في الجميع التثنية **ثم** ان الاصحاب استثنوا بول الرضيع قبل الاكل بالطعام

في الاكتفاء بالصب في بول الرضيع قبل ان يتغذى

فلم يوجبوا الغسل بل اكتفوا بالصب اعم من الغسل من وجه وان مرادهم انه لا يجب الغسل بل يكفي الصب ولو كان في ضمن الغسل **و** الاظهر ان الغسل
بالقليل في العرف لا يصدق الا بالجريان والانفصال الماء بخلاف الصب وظاهر القائلين بكفاية الصب انه لا يجب العصر **قال** الشيخ في المسائل الناصرية
وعندنا ان بول الغلام الصغير لا يجب غسله من الثوب بل يصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام وجب غسله وقال الشافعي بمثل مذهبنا ونحو
سلوانه يكفي فيه الرش الى ان قال واما الذي يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار على صب الماء والنضح فهو اجماع الفرقة المحقة وما رواه
المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال يغسل من بول الجارية وينضح على بول الصبي ما لم يأكل الطعام وروت لبابة بنت الحارث قالت كان الحسين بن علي
عليه السلام فاجلسه في حجره فبال عليه فقالت فقلت له لو اخذت ثوبا واعطيتني ازارك لاغسله فقال انما يغسل من بول الانثى وينضح على بول الذكر هذا
كلامه وهو كما يدل على اعتبار الجريان اصلا وكذا مثله كلمات غيره **قال** في الذكرى وقال الفاضل مراتب ايراد الماء ثلثة النضح المجرد ومع الغلبة
ومع الجريان ولا حاجة في الرش الى الجريان بل الى النضح والغلبة وجعل الرش لبول الرضيع الى غير ذلك من كلماتهم التي يستفاد منها عدم اعتبار الجريان
في الصب على بول الرضيع فضلا عن الانفصال **و** اما استيعاب الماء للبول ونفوذه حيثما نفذ فالظاهر انه لا اشكال لا انكاره كما يظهر من كلماتهم ايضا
فيظهر مما ذكرنا مع ما من ظاهر خبر ابن الجنيد على النجاسة ان ذلك نوع تطهير فلا مانع من ان يكون مخالطة الماء بالبول من المطهرات
ولم يلزم من ذلك ان العين النجاسة فيما يطهر من الذخيرة تبعا للمدارك من اعتبار انفصال الماء اذا توقف عليه زوال عين النجاسة وان قال

النجاسة وان من قال بنجاسته هذا البول يخرج يوجب اخراج عينه منه غير مرتبط بكلماتهم وغير مناسب مع ادلتهم كما عرفت **و** من جملة ادلة
حسنة الحلبي قال سألت اباعبدالله ع عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية شرع سواء **و** يؤيده
رواية السكوني المتقدمة في لبن الجارية ومقابلة الصب بالماء للغسل يؤذن بعدم اشتراط الجريان في الصب فالقول بان من يعتقد اشتراط
العصر فهو انما يتم لو اخذنا العصر في مفهوم الغسل واردنا الغسل الخالي عن العصر من الصب في الاول مع بل انما هو شرط في ما يشترط في بعض النجاسات
مع انه لا يجري فيما اصابه البدن فانه لا عصر فيه جرت و شيخي يجوز لا قرينة عليه فمن يعمل على هذا الحديث ومثله والاجماع فليقطع النظر عن
اخراج العين واعتبار الجريان والاقلية بين الدليل والمدلول **و** اما رواية الحسين بن ابي العلاء عن الصادق ع عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء
قليلا ثم تعصره وموثقة سماعة قال سألته عن بول الصبي يصيب الثوب فقال اغسله قلت فان لم اجد مكانه قال اغسل الثوب كله فقد يتوجه الاولى
بان المراد بالعصر اخراج اجزاء النجاسة وفيه ما فيه بل الظاهر منه انه يصل الماء الى جميع ما وصل اليه البول كما يشعر به صب الماء بالقلة او يكون
للارشاد او يحمل الاستحباب جمعا لكون الروايات المتقدمة اقوى واكثر واشهر واوفق بالاصل وحمل من اكل وكذا موثقة سماعة والمراد بالاكل
ان يطعم ما كان غذاء له بالاشتهاء والارادة ولا عبرة بالدواء والغذاء النادر وتعليق الحكم بالحولين كما فعله ابن ادريس غير واضح الوجه **نعم**
لا يبعد اعتباره ان لم ياكل شيئا حتى الحولان فان المتبادر من الرضيع هو ما لم يتجاوز عن الحولين وان لم ياكل بعد فتأمل **ثم** ان العمومات وفتوى الاصحاب
وخصوص ما رواه السيد كلها تدل على ان الحكم مختص بالصبي فالحاق الصبية بالصبي ضعيف وقوله ع والغلام والجارية شرع سواء مع منع
دلالته على ذلك لعل المراد بعد الاكل لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة مع ان الخروج عن الاصل بسبب هذه الرواية انما كان من جهة اعتضادها
بفتوى الاصحاب والاخبار بمجردها لا يقاوم ما دل على وجوب الغسل فيقتصر على ما وافق فتواهم **الثالث** في غسل الاواني فاتفق
الاصحاب على اعتبار العدد في غسلها عن بعض النجاسات واختلفوا في غيرها **اما** الاول فهو لوغ الكلب وهو شربه مما في الاناء بطرف
لسانه والمشهور وجوب الغسل ثلثا اولهن بالتراب **بل** ادعى عليه الاجماع جماعة منهم السيد والشيخ والشهيد **و** عن ابن الجنيد انه يغسل سبعا
اولهن بالتراب وهو مذهب الشافعي لنا رواية البقباق عن الصادق ع قال سألته عن الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء و
اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين نقله في المعتبر وتبعه جماعة ممن تأخر عنه والرواية صحيحة على ما في التهذيب لكن ليس فيه ولا في غيره لفظ مرتين
ولعلهم وقفوا عليه في غير الكتب الحديثية المتداولة **و** كيف كان فرواية المحقق وغيره مع اعتضادها بعمل الطائفة يكفي مع ان السيد نقل في
المسائل الناصرية والانتصار اخبارا مستفيضة من طرق العامة على وجوب ثلث مرات وتقييدها هذه الرواية بكون اولهن بالتراب وذلك مع الاجماع
المنقول وافية وعن المفيد وسطهن بالتراب ومستنده غير معلوم **و** احتج ابن الجنيد برواية عامية وبموثقة عمار ولا يبعد حملها على الاستحباب
واكتفى اكثر الاصحاب بالتعفير بالتراب **و** صرح بعضهم بعدم اجزاء الممزوج بالماء واشترط الشهيد الثاني في ذلك عدم خروجه عن اسم التراب واشترط
ابن ادريس المزج لتحصيل حقيقة الغسل ورد بعدم حصول الحقيقة والغسل في كليهما مجاز ولا ترجيح **و** اجيب بعدم اقربية المجاز وربما يومى اليه لو
النص الغسل بالتراب فما يرتكب المجاز في الغسل او في التراب لا ترجيح لاحدهما **اقول** ولعل مبنى كلام ابن ادريس على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز في
المجموع ومجازان قريبان خير من حقيقة ومجاز بعيد **و** بالجملة فحمل اللفظين على الحقيقة لا يمشي ظاهرا الا على جعل الباء للملابسة وفيه يمكن فيه
الاكتفاء بادنى ملابسة فيقصد بالغسل الحقيقي مع استعمال شيء من التراب لا يخرج به عن الحقيقة **و** لكن الاظهر جعله للاستعانة وهو ظاهر في
استقلال المستعان به في الاشتغال كتبت بالقلم فلا يكفي بادنى ملابسة مع بقاء الحقيقة ولا يتصور ذلك مع بقاء اللفظين على حقيقتهما ولا ترجيح
لاختيار في احد اللفظين مع كونه مرجوحا بالنسبة الى اختيار مجازين فيهما كما اشرنا **و** كيف كان فمذهب ابن ادريس اظهر من اللفظ ومع قطع النظر عما
يفهم من ظاهر كلامه من تحصيل الحقيقة وان اريد مع ذلك تحصيل الحقيقة فلا بد ان يخرج الماء من اطلاقه وعلى القول باشتراط تحقق الغسل بالماء
المطلق الآن يكفي بصدق الاسم حقيقة قبل المزج وان خرج بالمزج عن الحقيقة ولكن هذا انما يتم على جعل الباء بمعنى المصاحبة والملابسة لا الاستعانة
والاحتياط في الجمع بين التعفير بالتراب ولا في الغسل فيكفي الصب والتحريك والافراغ والاشكال الامر في مثل الكوز من الاواني الضيقة الرأس **و**
الاظهر عدم جواز العدول الى غير التراب من الرماد والنورة والاشنان اختيارا بل ولا اضطرارا اقتصارا على النص وتضعيفا للعلة المستنبطة
و ربما قيل بتبديله بغيره مجزيا وقيل مرتبا وقيل بسقوطه رأسا اذا فقد وقيل بتبديله بالماء كغسل الميت وقيل بالاكتفاء بالمرتين **و** الكل
ضعيف لان شرط طهارة هذه النجاسة هو ما ورد به النص والاضطرار لا يوجب طهارة شيء نجس ولا يلزم التكليف بما لا يطاق اذ ثبت العفو
كاكل الميتة **و** مما ذكرنا يظهر ان خوف فساد الآنية من التعفير ايضا لا يوجب سقوطه **ثم** ان جماعة من الاصحاب جعلوا اللطع في حكم الولوغ نظرا

في كيفية غسل الاواني

في كيفية تطهير الولوغ

ثم بالممزوج ث خشنه ... من الولوغ ... بالتراب ... الذ ... مقدار ... ع

في تطهير الاناء من ولوغ الخنزير

في الاختلاف في تطهير الخمر والفأرة

في كيفية غسل الأواني بالقليل

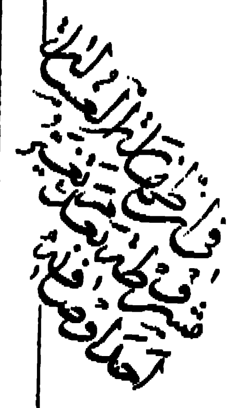
الى الاولوية و في كلام الآلة احوط واما الحاق وقوعه في اناء فيه ماء كما فعله الصدوق فان ولغ الحاصل من غير الولوغ او غيره فيه فوقوعه لو
او ماء الولوغ كما فعله العلامة او غسالة الولوغ كما نقل عن الشيخ فلا دليل عليه في الاخبار الذي قد يتمسك به ضعيف لا يعتمد عليه
و الاظهر تداخل الولوغات المتعددة بل وتداخله مع غيرها من النجاسات ولو لاقاه في اثناء الغسل فيتم العدد لو اعتبر في اللاحق بعد تمام
العدد عن الولوغ وذلك لا ينافي ما قدمنا في مبحث الاغسال من ان الاصل عدم تداخل الاسباب فان الظاهر ان الوجوب فيما نحن فيه توصلي وعلله
ظاهرة والظاهر ان الاختلاف فيه ايضا و اما الثاني فمنها ولوغ الخنزير فالمشهور بين المتأخرين وجوب السبع لصحيحة علي بن جعفر وعن الشيخ ان حكمه
حكم الكلب لانه كلب لغة ولما ورد عن حمزة وجوب تثليث غسل الاواني والاول اتم والثاني على فرض تسليمه معارض بمثله مع انه عام والصحيحة خاصة و
الدليل الثاني كالصحيحة لا يستلزم التراب بخلاف الدليل الاول والاقوى حمل الصحيحة على الاستحباب فكانها لم تعادم عنده مع العموم ما تقدم فهو
عمل من تقدم عليه بها كما ذكره بعض الاصحاب و منها الخمر فذهب جماعة من الاصحاب الى وجوب السبع لموثقة عمار الواردة في النبيذ وجماعة
الى الثلث لموثقته الاخرى وبعضهم الى المرة بعد ازالة العين وبعضهم الى المرة المزيلة استضعافا للموثقتين وتمسكا بما ذكروه في غسل الاناء من
سائر النجاسات كما سيجيء وبعضهم الى المرتين بناء على كفايته في مطلق غسل الاناء و الاظهر الاكتفاء بالثلث وحمل رواية السبع على الاستحباب وصرح
جماعة بعدم الفرق بين الخمر وسائر المسكرات المائعة وليس ببعيد كما يظهر مما سبق ونقل عن ابن الجنيد المنع عن جواز تطهير القرع والخشب او اني الخمر
وما اشبهها نظرا الى شدة نفوذ الخمر وبعض الروايات وفيه ان الماء اسرع نفوذا مع عدم الاشكال في طهارة الظاهر وقد دلالة الروايات لهم واضحة ولا بأس بحملها
على الاستحباب و منها موت الفأرة فذهب الشيخ فيه لموثقة عمار وهي واردة في خصوص الجرذ و لعلهم لم يفرقوا بين افراد الفأرة وحملها البا[قون]
على الاستحباب واكتفى جماعة بالثلث وبعضهم بالمرة المزيلة وبعضهم بها بعد ازالة العين و لعلهم نظروا الى ادلتهم في جعل من عدا ما ذكر بغسل
الاواني كما سيجيء واما سائر النجاسات فقيل الاقوال المتقدمة في موت الفأرة عدا السبع للاول الاستصحاب وموثقة عمار الاتية وللثاني استصحاب ما
في الثوب والبدن والاصل عدم الزائد وهو قياس وللثالث صدق الامتثال بالغسل وهو انما يتم فيما ثبت ورود الامر في خصوصه لا الاواني بعطلق الغسل
ولا يحضرني الان ما يدل عليه الا فيما ذكرنا بخصوصه من النجاسات مثل الكلب والخمر والخنزير الا ان يتشبث بمثل قوله ان الماء يطهر ولا يطهر في الاخبار
الكثيرة وقول الصادق ع في صحيحة داود بن فرقد كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما
بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا والاستدلال بها لا يخلو عن اشكال و قال الشيخ في المبسوط وقد روى غسلة واحدة فيظهر ان بها رواية
ولكن صحتها غير معلومة و قد يتوهم صدق الامتثال انما يتم اذا استفيد النجاسة من الامر بالغسل وان استفيد من الاجماع فلا للاستصحاب و يدفعه
عدم القول بالفصل مع ان ما ورد فيه الامر في الثوب والبدن وغيرهما يكفي في تعميم ما منه حكم الانية وما الذي اوجب دلالة الامر بالغسل على النجاسة
فيما امر بغسله فضلا عما لم يؤمر بغسله فهل يجوز التعدي الا من جهة الاجماع فيعود المحذور الا في خصوص المورد وللرابع ما ذكر مضافا الى ان سبب
التنجيس ما دام موجودا لم يؤثر وبعد المزيل فيه مع ظهور المنع الوارد عليه ان الرطوبة المتنجسة بعينه سبب كما سنحققه فمن يعمل بالموثقات كما هو الاظهر
فلا مناص له عن القول الاول تمسكا مع استصحاب النجاسة وحصول اليقين بالثلث دون الاقل ولا ريب انه احوط ايضا و اما كيفية غسل الاواني بالقليل
كما ذكره كثير من الاصحاب فهو ان يصب فيها الماء ثم يحرك لتصل بحسب ما تنجس منها ثم يفرغ ومستنده موثقة عمار عن الصادق ع قال سئل عن الكوز او
الاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ
منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر وقال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات و لا يخفى ان هذا
ارشاد لبعض الكيفيات والا فيمكن في القصعة والاجانة والطست وما اشبهها ادارة الماء عليها بالابريق ونحوه بل هو احوط وامكن في التطهير بعضها
لما انه يمكن ذلك في كثير من الاواني الضيقة الراس فاكتفا في الرواية بما ذكر ولكنه ايضا لا يمكن اجراؤه ظاهرا في جميع الاواني الان يجعل التحريك اعم من
الاجزاء بالابريق ونحوه و قال في الذخيرة وعن جماعة من الاصحاب انه لو ملا الاناء ماء كفى افراغه من تحريك وانه يكفي في التفريغ مطلقا وقوعه بالالة لكن
بشرط عدم اعادتها الى الاناء قبل تطهيرها وعن بعضهم اشتراط كون الاناء مثبتا بحيث يشق قلعه والشرط الثاني لا وجه له والاول مبني على نجاسة الغسالة
اقول ويشكل الاكتفاء بما ذكره الجماعة لعدم صدق الغسل عرفا بعضه اذا ادير عليها الماء فاجتمع في اسفله ثم استخرج بعض ما صعد
عليه وجمع فالظاهر عدم الفرق بين المثبت وغيره الا ان يشكل في طهارة اسفل الانية الذي يجتمع فيه الغسالة المتعددة والغسل العرفي بدون
التحريك فيخرج عن مقتضاه المثبت لعدم الامكان ولزوم الحرج فيبقى الباقي و الظاهر ان الجمع بين الحكم بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان
كان في الانية وجواز التطهير به مع اشتراط طهارته قبل الشروع في الغسل انما يتم في الغالب بملاحظة القصد والنية فلو صب احد ماء في انية نجسة

لا ببعضه الغسل ثم اخرى بعد زمان تحركه وافرغه فالظاهر عدم الطهارة بل ولو لم يحصل الفصل ايضا وفصل هواءه واو صبه للغسل وحركه
وافرغه متواليا فيحصل الطهارة ويقع الاشكال فيما لو ترك التعاقب والتوالي في الصورة المفروضة ولكن يجدي فيه عدم اعتبار النية في الواجبات
التوصلية فالمتوجه التوالي والتعاقب في عدمه لقصد الامر عليه عرفا وسيجيئ في غسالة الاستنجاء ما يوضح ذلك **لعم** يمكن ان يقال ان اطلاق
ما سيجيئ في غسالة الاستنجاء من جواز تطهير الثوب المتنجس بصب الغسالة في المركن يدل على جوازه في المركن اذا شرب الماء المتنجس فلا يضر طول المكث و
عدم التعاقب والاقل يحصل النفوذ في الزمان القليل فلم يطهر **ثم** ان الشيخ سقوط اعتبار العدد في الاواني ايضا اذا غسل في الماء الكثير لكن
بشرط حصول التغير فيما احتاج اليه فيلزم عن الشيخ كفاية غسله مرة بعده وبه العدد وموثقة عمار وغيرها مما تقدم ظاهرة في القليل فلا
يبعد الاكتفاء بالمرة بعد ازالة العين وان كان التعدد احوط **الرابع** يجب غسل ما لاقى المتنجس رطبا كالملاقي لاصل النجس سواء كان النجاسة عينية
ام لا وبقي سواء عينها او ازيلت بلا خلاف ظاهر من الاصحاب على ما يستفاد من تضاعيف ابواب احكام المياه والنجاسات والمطهرات والاخبار المعتبرة به
بل ربما يبعد التواتر **و** بالجملة هذه المسألة لا يبعد ان تعد من الضروريات فضلا عن الاجماعيات **و** قد ركب بعض المتفقهين هنا متن عمياء وخبط
خبط عشواء ولقد اشتط في القول فافرط وتعدى عن الطريق وجانب عن المنهج وتخبط وحكم بان المتنجس لا ينجس بملاحظة بعض الاخبار وحسب انه ثمرة
في مباني الافكار فاصله ذلك عن مرافقة الابرار وموافقة الاخيار فاخذ في الطعن والازراء على الفقهاء الكرام وشنيع مسائل تعالى
بما لا ينبغي ان يذكر باللسان او يكتب بالاقلام وان شئت ذلك فان بظواهر تلك الاخبار الظاهرة ويليها واستوى بالاصل وان دليل عدم نجاسة
عدم دليلها او من تتبع ابواب تطهير الاواني وما ورد في وجوب غسل الانية بمجرد ولوغ الكلب والخنزير في المانع عدم اصابة الاناء وهي كثيرة معتبرة
وكذلك ما ورد ان الكلب اذا اصاب الثوب رطبا يجب غسل الثوب مع ان الملاصق بالثوب انما هو الماء المتنجس فان الكلب لا يصل بنفسه الى جلده ايضا
معتبرة وكذا فيما ورد في خبر من خرج من ماء فاصاب ماء في الطريق وانه يكفي في رفع نجاسة الرجل الموضوعة عليه تطهير الارض اياها وكذا ما ورد من
الميتة ان الماء الذي مات فيه الفارة واستعمل يجب غسل ما اصابه ذلك الماء وما ورد في وجوب غسل الثوب من استعمال ماء البئر المتنجس وفيما ورد من
اشتراط جفاف المصب البوري في جواز الصلوة عليه اذا ابتل بماء قذر وما ورد من المنع في الاكل والشرب في اواني المشركين معللا بانهم يشربون فيها الخمر
او ياكلون لحم الخنزير وان حمل اطلاقها على الاستحباب والتعليل لا يستلزم بقاء عين النجاسات فيها حتى يكون النجاسة باعتبار ملاقاة عين النجس فكذا
ما ورد في غسل الثياب المعارة او ما كان نحوها معللا بما ذكر الى غير ذلك من الاخبار بحيث ان ذلك مما لا ينبغي الشك فيه وان ذلك حق لا شبهة تعتريه
و اما الاخبار التي ذكرها فاظهرها دلالة رواية سماعة قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام اني ابول ثم امسح بالاحجار فيجيئ مني البلل ما يفسد سراويلي قال ليس
به باس وهو ضعيف وان يحمل على الحمل فمنها موثقة حنان قال سمعت رجلا سأل اباعبد الله عليه السلام فقال انه ربما بلت فلا اقدر على الماء ويشتد ذلك علي فقال
اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذلك فهو على الخلاف ادل كما لا يخفى وفي الاخبار المنافية للمعنى هذا الا
مع هجرها وتركها عند الاصحاب لا تقاوم ما ذكرنا وقيل على ما ذكرنا ايضا مضافا الى ما تقدم موثقة ابن بكير عن الصادق عليه السلام في الرجل يبول ولا
يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس زكي ومفهومه يقتضي انه اذا اصابه رطبا ينجس **الخامس** ذهب جماعة منهم الى
الى اشتراط ورود الماء على النجاسة في التطهير بالماء القليل وان لم يرد لم يفد الطهارة للمحل وذلك مبني على ما ذهب اليه من عدم نجاسة القليل الوارد
على النجاسة وبعض المتأخرين ذهب الى ان كل ما ورد النجاسة على الماء فيبقى غيره على اصل الطهارة وهو باطل كما سيجيئ بل في الاخبار ما يدل على
الاعم من ذلك وعلى النجاسة ايضا كما يظهر من رواية استسقاء علاء الى ابي عبدالله عليه السلام وخروج الفارة في الدلو وحديث خروج الخنزير من الماء وما ورد
في المنع عن ان يجعل يده في الحب الخ او غيره الى ان يغسل الحجر في ذلك مع ان ذلك لا يفيد عدم جواز التطهير في غير صورة الورود لعدم
ثبوت الملازمة بين النجاسة وتطهير المحل كما في حجر الاستنجاء **و** بالجملة **فنقول** اولا بعد تسليم دلالة بعض الاخبار على النجاسة فيما ورد الماء
على النجاسة ايضا كما اشرنا انها في موارد خاصة وليس ماء التطهير من جملتها وعدم القول بالفصل غير معلوم لوقوع النزاع سلمنا لكن لا منافاة
بين التنجس والتطهير فان الامر بالغسل يقتضي الاجزاء وقد يحصل عرفا فيما نحن فيه وفائدة الطهارة مترتبة عليه **و** يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم
المتقدمة في الغسل في المركن ايضا وحمل ما في المنتهى وقال اذا غسل الثوب من البول في اجانة بان يصب عليه الماء فسد الماء وخرج من الثانية لما
انجذب الانية او غيرت **و** ميل صب الماء الذي في الاواني الى الماء لم يتاتى في التذكرة ايضا عدم اشتراط ورود الماء الصب والغسل بعد قال
ويدل عليه رواية الحسن بن محبوب الاتي تجيئ في مطهرية النار **و** مما يؤيده موثقة عمار في غسل الاواني فان بحركها الماء فيه يعني الورود
يمكن نقضه بان يوي يكفي الورود ولا ان الاصل طهارة الماء الخارج مما ثبت فيه النجاسة لعل الماء ويبقى الباقي الا ان الاصل ... [illegible]

في نجاسة القليل الماء وفيما ورد [illegible]

الاقيها وكذا الماء على النجاسة فيبقى حكاية مثل التحريك في الآنية المشكوك فيه بحسب اصل الطهارة و كيف كان فلا ريب ان الاحوط مختار السيد و
قد يتفرع تفريعا على الاصل الفاسد من عدم تنجس المتنجس على القول بنجاسة الماء القليل القول بوجوب الغسل مرتين في جميع النجاسات احدهما
لزوال العين فيكون الغسالة كالمحل متنجسة و الثاني للتطهير فيكون ماء طاهرة و هو مع فساد الاصل و عدم ذهاب احد من الاصحاب الى الفرق بين بقاء
العين وعدمها في كيفية الغسل انما يبتني على استلزام القول بنجاسة القليل بالملاقاة عدم التطهير و قد عرفت خلافه ثم انه قد ظهر مما
ذكرنا ان الاظهر طهارة الغسالة مطلقا سيما اذا ورد الماء على النجاسة للاصل والعمومات وخصوص صحيحة ابن مسلم في حكاية المركن فان ظاهرها يعطي
طهارة الغسالة و تنزيلها على القول بنجاسة الغسالة بعد الانفصال عن المحل والآنية المغسول فيها بعيد كاصل المنزل عليه لاستلزامه انفكاك الماء
عن جملة النجاسة كما قيل و عدم دلالة الاخبار بنجاسة الماء القليل عليه و ضعف ما سنذكره في دليل النجاسة و هو ظاهر الشهيدين والمنقول عن الشيخ
علي في بعض اقواله و ربما نسب الى جماعة من متقدمي الاصحاب فاختار السيد و ابن ادريس فيما الورود الماء على النجاسة و ذهب الفاضلان و
جماعة من المتأخرين الى النجاسة واختلف كلام الشيخ في المبسوط وخص الكلام في موضع منه بذكر طهارة غسالة ولوغ الكلب ونقل الخلاف الحكم بنجاسة
الاولى من غسالة الثوب دون الثانية و طهارة غسالة ولوغ الكلب مطلقا و حجة القول بالنجاسة رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال الماء الذي يغسل
به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ به و اشباهه و رواية العيص قال سألته عن رجل اصابته قطرة من طست فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر
فيغسل ما اصابه و الرواية الاولى ضعيفة و لا دلالة عليه فيها على المطلوب و غايتها كونه من باب غسالة الجنب في عدم الطهورية فانه لا اشكال فيه
فقد ادعى الفاضلان الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع الحدث مطلقا بل هي ظاهرة في الطهارة و اما الثانية فمع انا لم نقف عليها الا
في بعض الكتب الاستدلالية كالذكرى و قد قدح فيها بالقطع و الضعف دلالتها ايضا ليست بواضحة و اما الاشكال على نجاسة الماء
القليل فقد عرفت و قد يستدل بما ورد في غسالة الحمام و فيه ما فيه كما سيجيء انه يتم اذا ثبت الاجماع المركب و هو ممنوع و ان اردت الاستدلال
بالاخبار الواردة في المنع عن ادخال اليد في الاناء اذا كانت قذرة و الامر باهراقه لو فعل بتقريب انها اعم من الادخال لاجل الغسل و غيره و فيه بعد
تسليم ذلك و الاغماض عن ان الظاهر منها ارادة نجس الماء لا الغسل فانه قد يتفاوت الحكم بالقصد من اجل صدق الاسم وعدمه فانه قد يتفاوت
احكام الشرع بتبع العنوانات غالبا و قد مر الاشارة و سنشير في غسالة الاستنجاء ان الامر بالاهراق لعله كناية عن عدم الطهورية كما اشرنا الان ظاهر
الاخبار بل صريح بعضها انه يريد ان يتوضأ منه وان اردت الاستدلال بمفهوم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ففيه ان النكرة الواقعة
في سياق الاثبات لا عموم لها و لا يمكن دعوى عدم القول بالفصل في هذه المعركة العظمى و دعوى ان المستفاد من تتبع اخبار نجاسة ماء القليل ان
الاصل فيه النجاسة حتى يثبت المخرج فهي غير ثابتة و لا مبينة و بالجملة لم نقف على ما يطمئن اليه النفس يدل على نجاسة الغسالة سيما فيما لو ورد الماء
على النجاسة ثم قال في المدارك ان جماعة من الاصحاب ذكروا ان من قال بطهارة الغسالة اشترط ورود الماء **اقول** و هو غير واضح الماخذ
كما عرفت الا ان يثبت اجماع مركب فيكون القول بالطهارة مطلقا خرقا له و هو غير معلوم بل المستفاد من كلام الشهيدين و غيرهما عدمه و مع هذا كله
فلا ينبغي ترك الاحتياط سيما فيما اورد على الماء فلا يخلو عن اشكال وان كان ظاهر الادلة ما ذكرنا و اما دليل السيد من نفسه و جوابه فيظهر مما
و اما سائر الاقوال فلا دليل عليها يعتد به و يظهر ادلتها و جوابها مما قدمنا ثم ان الظاهر ان الغسالة على القول بنجاستها لا يلحق حكمها بالمحل
فيكون غسل ما اصابه مرة وفاقا لجماعة من المتأخرين كما هو مقتضى اطلاق بعض ادلة القائلين بالنجاسة و هو رواية العيص و ان كان في الاستدلال
بها اشكال و ههنا اقوال اخر نقلها ابن فهد و منها ان حكمها حكم المحل بعد تلك الغسلة وهو قول الشيخ في موضع من الخلاف و منها
ان حكمها حكم المحل بعد الغسل و نقل عن الفاضلين و فخر المحققين و منها ان حكمها حكم المحل قبل تلك الغسلة فيجب غسل ما اصابه عن الغسلة
الاولى مرتين و عن الغسلة الثانية مرة و نقله عن الشهيد و اختاره هو ره ايضا و ادلة هذه الاقوال غير واضحة ثم ان القول بطهارة الغسالة
انما هو اذا لم يتغير احد اوصافه و الا فلا خلاف في نجاستها و كذلك ماء الاستنجاء المجمع على عدم وجوب اجتنابه المدلول عليه بالاخبار الصحيحة و
اشترط في طهارته مضافا الى عدم التغير عدم وقوعه على نجاسة خارجة عن المحل و ان يكون عن احد الحدثين بل اشترط جماعة منهم عدم
المخالطة بغيرهما ايضا و ان لا ينفصل مع الماء اجزاء متميزة لانها كالنجاسة الخارجة يتنجس بها الماء بعد مفارقة المحل و توقف فيه بعض الاصحاب
و ظاهر الاخبار في الاستنجاء وارد مورد الغالب و هو عدم الاطلاع على ذلك و الاصل عدمه و لا يلزم التجنيس فمع العلم بوجود الاجزاء فيه
يشكل الحكم بالطهارة و لم يعلم تحقق الاجماع في هذه الصورة ايضا و اما اشتراط عدم زيادة الوزن فهو بعيد و ابعد منه توقف الطهارة على
العلم به و لا ريب في بطلانه و لا يضر التعدي عن المخرج الا اذا خرج به عن اسم الاستنجاء و اشتراط سبق الماء على اليد ضعيف لاطلاق الادلة العمر

ثم ان الغسالة مطلقا طاهرة



لو اصاب اليد المخرج من دون قصد للاستنجاء وتحقق تمام الاستنجاء فيحصل بذلك لان غسل هذه النجاسة لا يسمى استنجاء فيلزم صدق عنوان
الاستنجاء بل هذا امر كسب من نجاسة الاستنجاء وغسالة اليد النجس قبل الاستنجاء ولا يذهب عليك انه لا تناقض فيما ذكرنا سابقا وههنا من
مدخلية القصد في امثال ذلك وعدم اشتراط النية في الواجبات التوصلية كما يظهر بالتأمل **ثم** ان الظاهر انه لا خلاف في عدم وجوب غسل
ملاقي غسالة الاستنجاء وقد تقدم نقل الاجماع عن الفاضلين في عدم جواز دفع الحدث بمطلق الغسالة ايضا ويبقى الاشكال في جواز دفع الخبث
ثانيا وشربه وفي هذا يظهر ثمرة نزاعهم المشهور في ان عدم وجوب الاجتناب عن ذلك انما هو للعفو او للطهارة والاظهر بالنظر الى الادلة هو الثاني
و لعل نظر القائل بالاول الى ان دفع الخبث مشروط بالماء الطاهر ولا يستفاد من تلك الاخبار والادلة الا عدم وجوب غسل الملاقي وهو ليس بنص في
الطهارة فلم يتحقق شرط ازالة الخبث والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط **السادس** المعروف بين الاصحاب توقف طهارة الثياب ونحوها
مما يرسب فيه الماء على العصر واستشكل العلامة فيما لو جف الثوب بعد الغسل من غير عصر **و** قال في البيان لو اخل بالعصر في موضعه فالاقرب
عدم الطهارة لانا نتخيل خروج اجزاء النجاسة به **و** قد يستدل عليه بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر **و** فيه ان ذلك لا يتم فيما
لم يبق فيه للنجاسة عين وبان الغسالة نجسة فيجب اخراجها وفيه المنع المتقدم وبقوله ثم تعصر في رواية الحسين بن ابي العلاء المتقدمة في بول
الرضيع وهو اضعف من سابقه **و** يظهر وجهه مما مر فيحمل على الاستحباب او على ما ذكرنا ثمة **و** لعل المحقق ره حيث استند في هذا المطلب
بان العصر داخل في مفهوم الغسل وبدونه العصر يكون صبا واستشهد على ذلك برواية الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله ع عن البول
يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وفيه نظر اذ لو اراد ان العصر داخل في مطلق
مفهوم الغسل فلا يساعده اللغة والعرف والكتاب والسنة مشحونة بخلافه في الوضوء والغسل وغيرهما وان اراد انه داخل في خصوص غسل الثوب فلم
نجد هذا الفرق في اللغة ولا في العرف **مع** ان ما استدل به بالرواية يضره اذ مقابلة الصب بالغسل انه لا يجب الغسل في البدن وفيه ان الامر
بالغسل في الاخبار سيما في الاستنجاء من البول وغيره مما لا يحصى مع ان الرواية التي نقلناها في بول الرضيع ناطقة بان بول الرضيع قبل الاكل يصب عليه
الماء واذا اكل فيجب غسله وعلى هذا فيجب ان يكون بول الرضيع لغلظه اقوى من بول الرجل **و** قد ذكرنا ثمة ان المراد بالصب هو الاعم من الغسل و
انه لا يجب في بول الرضيع انفصال الماء ولا جريانه بخلاف ما لو اكل فيجب الجريان والانفصال سواء في ذلك البدن والثوب لاطلاق الرواية
فعلى ما ذكرنا لا نحتاج الى تأويل هذه الرواية بان المراد فيها ان الصب يكفي به يعني لا حاجة الى الدلك لانه لا يجب تحصيل مسمى الغسل
عرفا لان وجوب اجراء الماء وانفصاله مما ثبت بالاجماع والاخبار والا فلا يبقى فرق بينه وبين بول الرضيع **فعلم** ان المراد بالصب ليس هو
الصب المذكور ثمة بل المراد نوع مخصوص من الغسل وذلك لا يوجب عدم وجوب الغسل وعدم صدق الغسل عليه ولا يوجب اختصاص الغسل
بما كان فيه عصر ونحوه فيلزم ارتكاب خلاف الظاهر في اللفظين هنا وابقاؤهما على حقيقتهما في بول الرضيع **نعم** لو خصص رواية الرضيع في
الثوب وجعل معنى الصب في الروايتين واحدا لحصل فرق بين بول الرضيع وغيره في الثوب فقط لكنه تقييد لا دليل عليه مع انه يلزم على هذا
التجوز في الروايتين بخلاف ما ذكرنا **و** التحقيق ان الغسل في اللغة والعرف هو اجراء الماء على الجسم وفصله عنه ففيما لا حاجة في تحقق المعنى بذلك
الى امر خارج سوى صب الماء فيتحقق الغسل **و** اما ما يحتاج اليه فهو الذي يجب فيه العصر والتغمير لاجراء الماء على جميع اجزاء ذلك الجسم وفصله
بالجفاف فهو لا يفيد الا تمام تحقق مفهوم الغسل عرفا **و** ظهر مما ذكرنا ضعف ما قد يستدل على عدم لزوم العصر بان اطلاق ما دل على طهارة الثوب
بالغسل يقتضي طهارة الماء المتخلف في المحل وانه لا فرق بينه وبين المتخلف بعد العصر وان امكن اخراجه بقوة وهو ضعيف لما عرفت ولانه
قياس وكذا ما قيل ان التحقيق يقتضي اناطة الحكم بما يتحقق منه مسمى الغسل في العرف فيعلم منه ازالة النجاسة بأسرها وبناء الثاني على ذلك على
نجاسة الغسالة وطهارتها ويتفرع عليه ان وضع الثوب النجس في المركن في الماء القليل بدون الغمر والعصر وتحقق الغسل العرفي يوجب نجاسته
بخلاف ما لو تحقق المذكورات على القول بطهارة الغسالة او نجاستها مع القول بطهارة المحل ايضا **ثم** ان المحقق اوجب بعد كل غسل عصرا
بعدهما ولعل الاول ناظر الى اعتبار العصر في مفهوم الغسل فوجوب الغسلتين يوجب العصرتين وبناء الثاني على انه لاخراج اجزاء النجاسة وبناء
الثالث على ان نجاسة الغسالة مطلقا فلا فائدة في العصر الاول **و** الاحوط بل الاظهر هو الاول **و** في لزوم العصر اذا غسل في الكثير قولان اشهرهما
العدم بل الاظهر لعدم الاشكال في حكاية الغسالة بعد زوال العين لما مر الاشكال في اشتراط انفصال الغسالة في تحقق الغسل ولا يبعد جعله نظير
لغسل الارتماس **و** يمكن ان يقال اذا دخل الجسم في الماء مندفعا فكل جزء يدخل في الماء فيتم عليه الماء وينفصل عنه ثم يتم على الجزء الآخر
وهكذا وذلك هو السر فيما اخترنا في الغسل الارتماسي انه يتم بتمام الارتماس ولا يحتاج الى الخروج او التحرك بعده وان كان ما اخترناه موافقا

في اعتبار العصر في تطهير الثياب

في معنى الغسل في اللغة والعرف

لا حاجة الى نفض نوره ودفنه بعد ثم بعد ظهور وجه اعتبار العصر فلا فرق فيه بين القليل والكثير والعشر ويكفي في الحشايا والفرش الثخينة

ونحوها الكثيرة الحشو ونحو ذلك مما يخرج الماء اذا سرى النجاسة الى باطنها والا فيغسل ظاهرها ويمسح عليها بقوة ليخرج منها

اجزاء النجاسة ونحو ذلك مع التعذر فيكفي ايضا غسل ما في ظاهره لبطلان التربية و يظهر من الشيخ في الخلاف وذلك حيث نسب

القول به الى بعض العامة في عدم تجويز تطهير بعض ثوب نجس معللا بانه مجاور لجزء نجس فيسري اليه النجاسة فتنجس ثم بعد و الدليل على

بعض ذلك هو عدم الدليل عليه وتشعب كثير من الروايات به ولزوم نجاسة سفاوة رجل العطشان اذا اتصل جميعها بمجرد نجاسة شيء منه لو قلنا بها

لان رطوبته يصدق نجسه ... فيسري حتى يشملها ما دل على نجاسة مع ان ادلة نجاسة القليل انما في موارد خاصة لا يتم الاستدلال

به في صورة تجمعه الاجزاء لمركب فكيف بما اليه بها و اما ما يتوهم ان النجاسة اذا لاقت شيئا رطبا تنجسه فاذا انضم اليه المتنجس ينجس ...

السراية ففيه مع منع ذلك لعموم ان ذلك اذا لاقى النجس شيئا رطبا اولاقى رطب نجسا لا اذا تنجس احد المتلاقيين وان كان مجاورا رطبا و اما

الاخبار التي ... فمنها ما ورد في السمن والعسل اذا مات فيه فارة انه يلقى هي وما حولها ويؤكل الباقي و منها صحيحة ابراهيم بن ابي محمود في

غسل الطنفسة والفراش الثخين يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل منه ما ظهر في وجهه و يؤيده رواية ابراهيم بن عبد

الحميد وعدم الدليل ... و يؤيده تطهير اللوح الوسيع من مثل الابريق ونحوه فمن فروع المسألة جواز تطهير ما حول موضع الفصد اذا

نقع الدم ولو وضع الاصبع عليه فاظهر ... جواز غسل ما من سطح الجسم محاطا بالنجاسة ويبقى طرفا على النجاسة بقي الكلام في مقامات الاول

المشهور في كلام المتأخرين ان ما لا يمكن اخراج الغسالة كالتراب والدقيق لا يمكن تطهيره بالقليل وتطهيره وجهه بعد التعذر فيما تقدم من اعتبار العصر

الغسالة و اما تطهيره بالكثير فلعله لا خلاف فيه اذا علم وصول الماء الى جميع الاجزاء وازالة النجاسة وان كان قد يستشكل فيه على القول بدخول العصر

في الغسل و قد عرفت ... وعن الشيخ في الخلاف جواز تطهير الارض بان يصب الماء عليها حتى تكاثره وتقهره فيزيل لونه وطعمه و احتج

بان التكليف بما ذكر حرج وبالرواية العامية المتضمنة لامر النبي صلى الله عليه وآله باهراق ذنوب من ماء على بول الاعرابي في المسجد وقوله بعد خذوا وتبردوا

لا تعسروا و قد يستدل على ذلك ... من الامر برش الماء في البيع والكنائس وبيوت المجوس والصلوة عليها في صحيحة عبد الله بن سنان ورواية

ابي بصير فانه يشعر بامكان التطهير والاعتماد على هذه الادلة مشكل وان كان لا يخلو من قرب نعم لا يمكن الحكم بوجوب غسل المسجد في

مثل ذلك لمعارض الاستصحاب و قد يقال انه يكفي في تطهير الارض باجراء الماء على وجه الارض بحيث يعمها ثم يجري الى موضع آخر فيكون ما

ليس نجسا ويشكل ذلك مع رخاوة الارض نعم هذا حسن فيما لو كان الارض مفروشا بالآجر والساج ونحوهما الا ان يثبت بعموم مثل قوله

الماء يطهر وجعل الله الماء طهورا وهو ايضا مشكل الثاني ذكر جمع من الاصحاب انه لا يجوز تطهير مثل الصابون والفواكه والخبز والعجين

والحبوب والجبن مما لا ينفصل عنه الغسالة بالعصر في القليل ولا ينفك عنهم خلاف في الكثير ولا بد ان يكون مرادهم من الصابون هو اذا كان رطبا او من

الغسالة ... اذا كان مقطوعا والا فالصابون اليابس كالحجر والتفاح الصحيح ليس بادنى من البدن وكل جلد الرقبة ووجهه معلوم مما سبق و قد

يستشكل في ذلك بانه مستلزم للحرج والضرر وان المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغميز وقد حكموا بطهارتها باطلاق الامر بالغسل والاول لا يمكن

الاعتماد عليه في المقام والثاني قياس والثالث غير معلوم فان الامر بالغسل انما هو في الثوب والبدن والاواني وبعض الموارد المخصوصة التي ليس شيء

منها الا ان يثبت بمثل عموم الماء يطهر و ظني انه لا اشكال في تطهير مثل الفواكه الصلبة مثل التفاح والكمثرى والسفرجل وبعض افراد البطيخ بعد

القطع بالقليل ايضا لانفصال الغسالة عنها عرفا ولبطلان السراية نعم يشكل في مثل حب العنب المقطوع وما يلين من البطيخ والخوخ و

المشمش ونحو ذلك الى ان يخرج الى حد التخفيف فيندرج فيما ياتي و اما مثل اللحم والالية الضان ونحوهما فالظاهر جواز التطهير بالقليل وفي خصوص تطهير

اللحم الذي يطبخ في المرق بموت الفارة او بمسكر روايتان معمول بهما ولكن يشكل فيما يشرب الماء النجس الا ان يعلم وصول الماء الى اعماقه ولا يبعد

الروايات صريحا على هذه الصورة بل الظاهر منها عليها على ما لو بعد بمكث يغلي في المرق كثيرا وعليه فعمل ولا يبعد دعوى ظهورهما في ذلك ايضا اما

تطهيرهما في الكثير بعد التشرب ايضا فالظاهر عدم الاشكال وعدم لزوم العصر ايضا الثالث المشهور بين الاصحاب عدم جواز تطهير المايعات

النجسة الا الماء وان قيل انه يحتمل تطهيره لعدم بقائه فانما يحال المستهلك والتبادر من التطهير هو ذلك نعم ان قلنا بكفاية الاتصال

فيتصور في بعض الصور كما في لكنه بعيد و ذهب العلامة الى جوازه بما يحصل بالمطلق الكثير وان خرج عن اطلاقه ويبقى اسمها في احد قوليه و

نقول آخر بطهارة الدهن خاصة اذا صب في الكثير وضرب فيه حتى اختلط اجزاؤه وان اجتمع بعد ذلك على وجهه و هو ضعيف لوجوب وصول الماء

الى جميع اجزاء النجس وهو غير ممكن الا بتصور ... فينتفي الفائدة الا في مثل العسل الدبس بان يغلي الماء حتى يذهب ويبقى الدبس والعسل و اما

[Marginal glosses, right margin:]

عدم نفعها ... نسخة ... جمع

ما لا يمكن اخراج ... عند الغسالة

المذكورات ربما يكون اقل من النصف

حين الاشكال

الدهن فهو لا يختلط اجزاؤه مع الماء بالعيان الآن يغلي في الكثير حتى يختلط ومع ذلك ايضا لا يخلو عن تأمل ويدل عليه مضافا
الى ما تقدم من الاخبار المعتبرة الآمرة بالاستصباح بالدهن المتنجس الناهية عن الاكل ثم ان الظاهر جواز الصبغ بالمائع النجس ثم تطهيره
بالماء حتى يزول المائع النجس الموجود فيه واستهلاكه بالمطلق وان جف فيكفي وضعه في الماء الكثير حتى يصل الماء الى اعماقه واما الثمرة
النجس في المتنجسين فالظاهر عدم جواز تطهيرها رطبا الا بعد ذهابها بالكلية واما بعد التجفيف فالظاهر التطهير بالكثير ان فرض عدم خروجه
عن الاطلاق بالتداخل والتخلل والظاهر امكانه **الرابع** يشترط في ماء الغسل الطهارة بالاجماع اعتبر ابتداء والاطلاق لانه المتبادر من الغسل
عند الاطلاق والمنصوص عليه في الاخبار مثل حسنة الحسين بن ابي العلاء وحسنة الحلبي بنحو البول المتقدمتين وصحيحة محمد الحلبي عن الصادق عن رجل
اجنب في ثوبه وليس معه غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله ولو سلم شمول الاطلاقات لغسل الغير المطلق فيحملها على المقيد لو نقل
بالغسل المتبادر وهو المعهود الغالب ولا يكفي الاطلاقات لانصرافها الى المطلق فيبقى غيره مشكوكا عنه ومطهريته يحتاج الى دليل ولان النجاسة
يحتاج الى زوالها اليقين ولا يحصل الا في المطلق مع ان الدخول في الصلوة مشروط بطهارة البدن والثوب وحصول الطهارة مشكوك فيه الا في المطلق
ولو ان عموم قوله كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر ان الماء القليل لا يلاقي ما غسل بالمضاف الا بتنجس لعدم حصول الغسل فيكون ذلك الجسم المتنجس
طاهرا فلا يخفى ما فيه لان المراد والله يعلم حتى يعلم انه نجس مع انه بالنجس الواقعي لا انه طاهر حتى يعلم ان ما لاقاه نجس مع انه لا منافاة بين
الدليلين لتعارض الاستصحابين وعن السيد والمفيد جواز الازالة بالمايعات وكذا عن ابن ابي عقيل عند الضرورة **احتج** السيد بالاجماع
وهو غريب وبقوله تعالى وثيابك فطهر وهو اغرب لان المعنى اللغوي لا يجدي في المطلوب وثبوت المعنى الشرعي بالمضاف اول الدعوى بما ورد
بعصر وثم وغير ذلك في اطلاق الامر بغسل البدن والثوب وهو يشمل الغسل بالمضاف لغة وعرفا وفيه مع ان الاطلاقات تنصرف الى المتعارف
كما في قولك اسقني حمل على المقيد كما ذكرنا وبان الغرض من الطهارة ازالة العين وهو يحصل بالمضاف واستشهد بما دل على جواز ازالة الدم بالبصاق كما دل
موثقة غياث بن ابراهيم وعمل عليهما ابن الجنيد ورواية حكم بن حكيم المتقدمة في مسألة المتنجس وفيه ان تحصيل الغرض ممنوع والروايات شاذة
مؤولتان وما اشبه هذا الاستدلال ان يكون ماخذ ما ذهب اليه السيد في جواز ازالة النجاسة عن الاجسام الصيقلة كالمرآة وشبهها بالمسح
بما يذهب عين النجاسة وهو ايضا شاذ مطروح ولا يمكن الاعتماد على هذا الدليل وزوال النجاسة يحتاج الى دليل شرعي وافرط بعضهم حيث
جعل العيان في عرض الاثر وجوب ازالة العين كيف ما اتفق نعم خرج ما خرج بالدليل على وجوب الغسل بالماء مثل الثوب والبدن وبنى على ذلك وفرع
ذلك جواز ازالة عين النجاسة من الاجسام الصيقلة بالمسح كما ذهب اليه السيد وطهارة البواطن بمجرد زوال العين وطهارة اعضاء الحيوان المتنجسة
غير الآدمي وفيه ظهر بطلانه من تتبع موارد ما ورد في اثبات التطهير والنجاسة حكم ثابت من الشرع ورفعها يحتاج الى دليل وطهارة البواطن انما
بالاتفاق ظاهرا ولزوم الحرج ويمكن موثقة عمار عن الصادق عن رجل يسيل من انفه الدم هل عليه ان يغسل باطنه يعني جوف الانف فقال انما عليه ان يغسل
ما ظهر منه ويؤيده صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يمس انفه في الصلوة فيرى دما كيف يصنع قال ان كان يابسا فليرم به ولا بأس ونفيه
زرارة في المضمضة والاستنشاق انهما ليسا بفريضة ولا سنة انما عليه ان يغسل ما ظهر ويشكل بقايا الغذاء في خلل الاسنان ولا يبعد تطهيرها
بالمضمضة مرتين والاظهر ان الرطوبة الخارجة من الانف مثلا طاهرة اذا خلت عن النجاسة وان كان في باطنه دم ويشكل مع العلم بزوال
عين النجاسة واما طهارة اعضاء الحيوان غير الآدمي بزوال العين فيدل عليه الاجماع المنقول عن الخلاف فانه نقل ما قال ان الهرة لو اكلت ميتة
ثم شربت من الماء القليل لم ينجس بذلك سواء غابت او لم تغب وحكى عن بعض العامة انه قال ان شربت قبل ان تغيب عن العين لا يجوز الوضوء به ثم ادعى
اجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة وعدم فصلهم والاخبار الصحيحة المستفيضة الدالة على طهارة سؤر الحيوانات سيما الهرة مع ان الغالب في الهرة انها
تأكل الميتة ويمكن القدح فيها بان المتبادر منها يقتضي ان عدم المنع ونفي البأس انما هو من جهة كونها سؤرا لها وموثقة عمار عن الصادق انه سئل
عما يشرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فلا توضأ ولا تشرب وزاد الشيخ وسئل
عن ماء شرب منه الدجاج قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم يشرب وان لم تعلم في منقارها قذرا توضأ واشرب **وذهب** العلامة
في النهاية الى اعتبار الغيبة في الهرة واحتمال ولوغها في الجاري او الكر وحاصله يرجع الى تعارض الاستصحابين والاعتماد على استصحاب طهارة الملاقي لا بثبوت الطهارة
للهرة وهو بعيد للزوم الحرج الشديد والظاهر ان تلك الاخبار مع الاجماع المنقول وعمل الاصحاب منقولة كما فيه في اثبات الطهارة واما
الآدمي فيشترط الغيبة بمقدار امكان التطهير فيه قطعا ولكن اشترط بعضهم علمه بالنجاسة واهليته للازالة وزاد بعضهم تلبسه بالطهارة
ايضا والحق انه لو اريد الحكم بطهارة الانسان فيشترط فيه التلبس بالمذكور وان علم نجاسة الملاقي فهو يثبت بمجرد حصول طهارة المحتمل

في وجوب غسل الجميع في الشبهة المحصورة

الطهارة لعله يوجه تعيين **الثامن** اذا علم موضع النجاسة غسل وان اشتبه غسل ما يحصل فيه الاشتباه وان كان كله فان كان في ثوب واحد
مثلا فالظاهر عدم الخلاف فيه ويظهر دعوى الاجماع عليه من الفاضلين وغيرهما **و** يدل عليه مضافا الى الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك
المستفاد من الصحاح وغيرها خصوص الصحاح المستفيضة وكذا الكلام في البدن وان كان في ثياب متعددة او فرش متعددة او نحو ذلك فان كان
محصورة فالمشهور وجوب اجتناب ما حصل فيه الاشتباه **و** نقل عن جماعة من الاصحاب انه لا خلاف في ذلك و تمسك فيه بان الاصل براءة الذمة
عن التكليف حتى يثبت المخرج وليس الا فيما حصل العلم بالنجاسة وحصول العلم انما هو اذا استعمل الجميع والكلام فيه كالكلام في المشتبه بالحرام **و**
يؤيده عدم وجوب الغسل اذا وجد المني في الثوب المشترك على احدهما وما يتمسك به من ان الحرام والنجس يجب الاجتناب عنهما ومع العلم بحصولهما
في المجموع لا يتم الاجتناب الا بترك الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ففيه ان ما ثبت وجوب الاجتناب عنه هو ما علم نجاسته او ما علم حرمته لا
ما يكون حراما او نجسا **نعم** لما لم يمكن الاجتناب فيما لو تناول الجميع فيجب التجنب حينئذ **و** يؤيده في الحرام صحيحة عبد الله بن سنان وغيرها **و**
بالجملة المشتبه بين اصل البراءة وقاعدة وجوب المقدمة عموم من وجه في الاحكام والاخبار لكل واحد منهما ما يخالف في الجملة كحلية مال الغاصب
المختلط ومال السارق ونجاسة الاناءين المشتبهين فاما ان يخصص قاعدة وجوب المقدمة او قاعدة اصل البراءة والترجيح لاصل الطهارة والبراءة
سيما وقاعدة وجوب المقدمة لا يتم فيما نحن فيه كما عرفت **و** بالجملة الحكم بوجوب الاجتناب في المحصور غير واضح المأخذ الا ان يدعى عليه الاجماع
وهو غير معلوم **و** كيف كان فالاظهر ان المراد بنجاسة الجميع هو انه لا يجوز استعماله في المشروط بالطهارة كالثوب في الصلوة والارض في السجود
والماء في الوضوء لا ان حكمها حكم النجاسة حتى يجب الاجتناب عما لاقاها رطبا فان الاصل طهارة الملاقي ولا يجوز نقض اليقين بالشك **و** يظهر من
العلامة في مسئلة الاناءين جعلهما من باب النجاسات وهو ضعيف **و** اما غير المحصور فلم يختلفوا في عدم وجوب الاجتناب وجميع الاجزاء باقية على
الطهارة **و** يؤيده لزوم الحرج والعسر **و** ذكروا في تحديد المحصور وغير المحصور وجوها **اوجهها** حمل غير المحصور على ما يعد اجتنابه حرجا وعسرا وعدم
تحديد ذلك في الاخبار وكلام الاصحاب يشهد ويؤيد ما ذكرنا **و** قد جعلوا من المشتبه ما لو اشتبه من جهة تعارض البينتين على تقدير قبولها
في اثبات النجاسة فقد تعارضتا في شيء بان يشهد احديهما بطهارته والاخرى بنجاسته **فقيل** انه يلحق بالمشتبه بالنجس **و** هو ضعيف لعدم
حصول العلم بالنجس في الجملة لتعارضهما وتساقطهما **و** قيل يرجح بينة الطهارة لاعتضادها بالاصل **و** قيل يرجح بينة النجاسة لتقديمها
على المقرر **و** هو ضعيف وان تعارضتا في اناءين وصحيح فرضه بان يحصر النجاسة في شيء واحد لم يعلم قبل البينة وصوله الى احدهما فيشهد احدى
البينتين على وقوعها على احد الاناءين والاخرى على وقوعها على الاخر فذهب جماعة الى الحاقه بالمشتبه بالنجس ولا وجه له لتعارض البينتين فيهما
وبتبين انهما مجتمعتان على نجاسة احدهما فهو كلام ظاهري اذ احدهما الذي يشهد عليه احديهما غير احدهما الذي يشهد عليه الاخرى كما لا يخفى
و اما لو فرض صورة يمكن الجمع بينهما فيعمل عليهما ولكنه خارج عن المتنازع واعلم انه يظهر من بعض الاخبار مثل ما ورد في المني والبول المشكوك
وملاقاة الكلب والخنزير يابسا والمذي وعرق الجنب وبول البعير والشاة وما مر من نضح البيع والكنائس وغير ذلك ان ما شك في حصول النجاسة او
توهم هنا انه نجاسة او لا في مكروهها فيستحب نضح ما شك عليه **و** ادعى المحقق على استحبابه في ملاقاة الكلب والخنزير والكافر يابسا الاجماع علما
و يدل عليه صحيحة الفضل في الكلب ومرسلة حريز وغيرهما وصحيحة علي بن جعفر في الخنزير واما الكافر فقال في المدارك لم اقف فيه على نص وكذا في
الذخيرة **و** يمكن ان يستدل عليه بصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الصلوة في ثوب المجوسي فقال يرش بالماء وعن ابن حمزة القول بالوجوب تبعا
لظاهر الامر **و** الاظهر الاستحباب لان فهم الاصحاب وحملهم ونفي الاخبار قرينة على الاستحباب ظاهرة وعن الشيخ استحباب المسح بالتراب للبدن
اذا لاقى النجس يابسا قال المحقق ولم يثبت وفي المدارك لم نقف على مستند اقول **و** يكون مقوي الشيخ **مع** ان رواية خالد القلانسي يدل
عليه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام القى الذمي فيصافحني قال امسحها بالتراب وبالحائط **و** اختلفوا فيما اذا حصل الظن بالنجاسة فاعتبره ابو
الصلاح مطلقا **و** منعه ابن البراج كذلك **و** المشهور بين المتأخرين اعتباره اذا حصل من شهادة العدلين **و** اشترط بعضهم تبيين السبب **و**
اعتبر بعضهم العدل الواحد مطلقا **و** قيده بعضهم اذا اخبر بنجاسة انائه واكتفى بعضهم باعتبار قول ذي اليد الفاسق ايضا **و** يستدل على
قبول خبر ذي اليد بما قبل استعمال الغير فلا يسمع بعد الاستعمال **حجة** ابي الصلاح ان الشرعيات ظنية وان العمل بالمرجوح مع قيام الراجح
باطل **و** رد بمنع الاول وان العمل بالمرجوح يمتنع بعد ثبوت الدليل الراجح ومطلق الظن ليس بدليل **و** ربما يستدل له بان الصلوة مشروطة
بالثوب الطاهر والوضوء بالماء الطاهر والالفاظ اسام للامور النفس الامرية فلا اقل من لزوم تحصيل الظن بالطاهر فكيف يصح مع ظن النجاسة
ولو منع وجود ما يدل على اشتراط الطاهر فلا اقل مما دل عليه الاخبار والادلة من اشتراط عدم وقوع القذر في الماء وعدم وصول شيء من النجاسات

في عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور

في تحديد المحصور وغير المحصور

في حكم ملاقي النجس يابسا

الى الثوب والبدن **قوله** ايضا وحينئذ فلابد من الفحص في نفس الامر ولا اقل من كفاية الظن به وقد يدفعه الاخبار المستفيضة المعتبرة الواردة في ان الماء طاهر حتى يعلم انه قذر وكل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقد مر في معناها والصحاح المصرحة بعدم جواز نقض اليقين الا بيقين وتتبع موارد الاحكام الشرعية الدالة على عدم ذلك في عدم غسل الرجل اذا خرج من الحمام وطهارة منسوجات الكفار وملبوساتهم واوانيهم وما اتصل بهم والنوحي من حبيل وضوء المسلمين وغيرها مع حمل السلف من غير نكير ولزوم العسر والحرج مع القطع بعدم اجتناب الظن غالبا الا ان يكون عليه نص بالخصوص لاستلزام كسر قلوب المسلمين وانجراره الى الوسواس غالبا بل قد نقطع بعدم امكان ذلك في الجميع وبعدم وجود المرجح للبعض **و** مما ذكرنا ظهر تحقيق الزراج وهو في غاية القوة واما مستند قول العدلين فهو انه معتبر في الشرع ولذلك يرد المبيع اذا ادعى عيبا بالنجاسة وشهد عليه عدلان وورد بعدم ثبوت ما يدل على اعتبارهما فيما نحن فيه عموما او خصوصا وثبوت الرد بذلك لا يستلزم نجاسته مطلقا ولي في ذلك توقف فلابد من الاحتياط الى ان يقع التامل واما قول العدل الواحد فلا حجة عليه الا القياس بالرواية وهو كما ترى واما قبول قول ذي اليد فهو ايضا مما لم يظهر عليه حجة واضحة **و** ما وقع مع علمي من تنزيل اقوال وافعال المسلمين على الصحة والصدق لا يكون في اثبات الحكم فان المراد من ذلك حمل قوله على الصحة يعني انه مظنون الصدق ولا يلزم من ذلك ان يكون حجة على غيره في اثبات حكم او تكليف اذ نفي شيء ثابت موافق للاصل لبرائته **و** الحاصل ان افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة بمعنى على مقتضى صحتها وصدقها الا ان يكون معارضا بمثلها او موجبا لتكليف او مستلزما لضرر على الغير **و** لذلك يبنى ممن يعترضون لمن في يده شيء او تحته زوجة او غيرها الى ان يدعي عليه احد وتحتاج الى قواعد اخر في طي الدعوى **و** لعل من يحكم بالنجس يستفاد عن ذلك لما راى ان قوله نزل على الصدق وكذا فعله بالنسبة اليه نفسه فاذا اجتنب من ثوبه وقال انه نجس ليس لاحد ان يمنعه من دعواه في ذلك ويرى ان اجتنابه صحيح وقوله صدق ان ذلك يثبت النجاسة الواقعية حتى يلزم على غيره ايضا الاجتناب وتفكيك الاحكام المتلازمة في نظر الشرع في غاية الكثرة ولا ضير فيه **و** قد يستدل عليه ببعض الاخبار الواردة في ان شراء الجبن والفراء من سوق المسلمين لا حاجة فيه الى المسئلة فتثمر لقبول قول البايع فيه وفيه **و** سنخبر بعد دلالته لاعتبار ان اذا قال غير مذكى فهو مطابق لاصالة عدم التذكية والذي يعتمد عليه في رفع تلك الاصالة هو يد المسلم وهو قوله مجردا نافع فيما نحن اذ فعل الجبن اقوى من قوله واما اذا قال انه مذكى فهو انما يقبل لانه قول منه لا يوجب ضررا ولا تكليفا على الغير ولا معارض له نعم ومن ذلك يظهر ان اخبار ذي اليد كاف في الطهارة وان علم النجاسة قبل قول المسلم في تطهير ثوب غيره ايضا كالتذكية **و** يؤيده صحيحة قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل امر جاريته فغسل ثوبه من المني فلم تبالغ في غسله فصلى فيه فاذا هو يابس قال اعد صلواتك اما انك لو كنت غسلت انت لم يكن عليك شيء ولزوم العسر والحرج العظيم لولا ذلك **و** لعل من فيه قبول النجاسة فيما قبل استعمال الغير نظر الى بعض ما ذكرنا ولكنه لم يوفق للتحقيق **و** اما من شرط بان النجاسة فقد اصاب في الخلاف فيه من النجاسات



التاسع المعروف من مذهب الاصحاب بحيث لا يعرف فيه خلاف بينهم ان الارض تطهر باطن الخف والنعل والقدم **و** يظهر من العلامة في بعض كتبه استشكال في القدم **و** لا وجه له لدلالة الاخبار عليه والاصل في هذا الحكم الصحاح المستفيضة وغيرها **و** منها رواية محمد الحلبي المتقدمة في وجوب ازالة النجاسة عن المساجد وحسنة معلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال لا بأس ان الارض تطهر بعضها بعضا وهذه العبارة واردة في حسنة محمد بن مسلم المروية في الكافي ايضا **و** الاظهر في تفسيرها ان المراد بالبعض الاخر هو الاجزاء المخلوطة بالنجاسة منها والمراد من تطهيرها محلها كما في قولك الماء يطهر البول فمراد الامام عليه السلام بيان طهارة الرجل والخف وغيرهما لاقى النجاسة ولصق بها النجاسة المخلوطة باجزاء الارض لا نفس تلك الاجزاء الصغيرة كما فهمه بعضهم وقال ان الازالة والاحالة والتجفيف بالوطي عليها مرة بعد اخرى وانتقال بعضها الى بعض يوجب تطهير ذلك البعض وهو مشكل لان ارادة تطهير الاجزاء الارضية دون الرجل والخف ونحوهما غير ظاهر من الاخبار سيما من غير حسنة محمد بن مسلم بل انما لاجل ذلك وارادة كليهما معا يوجب ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي وهو خلاف التحقيق **والحاصل** ان الظاهر من الكلام هو ان الارض تزيل حكم نجاسة الرجل ونحوها الحاصل بسبب الاجزاء المتنجسة منها كما ان الحجر والخزف يذهب حكم النجاسة من الجدار كما يشير اليه احدى صحيحتي زرارة فيشكل استفادة تطهير تلك الاجزاء بذلك الا ان يستدل بكونها في الارض وعدم تميزها بعد في مواضع الاقدام بالمشتبه بالنجس ولا يحكم بنجاسة ملاقيه لتقدم الاصل والطهارة بها فحينئذ يشكل جواز السجود عليها والتيمم بها **و** اما حسنة محمد بن مسلم فلا ارتباط فيها لهذا الكلام بما قبلها ولعلها سقط منها شيء يوجب افادة ذلك **ثم** ان الظاهر كفاية المسح ولا يحتاج الى المشي والتحديد بمشي خمسة عشر ذراعا موافقا لصحيحة الاحول لا وجه له لما في صحيحة زرارة ولكنه يمسحهما حتى يذهب اثرها وفي صحيحة اخرى يجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما مع انه ذكر في صحيحة الاحول بعد ذلك او نحو ذلك فالمراد بيان ما يزيل غالبا **و** ظاهرهم عدم اشتراط الجفاف قبل الدلك بل الظاهر من الاخبار هو ما كانت رطبة واستفادة حكم اليابس مشكل وصحيحة زرارة وان كانت



مطلقة لا انها طاهرة في ذات الجرم الرطبة بقرينة مقابلتها الحكم بالاستنجاء من الغائط الا ان الظاهر عدم الخلاف وفي اشتراط طهارة الارض اشكال
وصرح جماعة باشتراط طهارتها لا نجد رواية الاحول من اشتراطها من حيث احتمال التقرير وتعضده الاستصحاب لعدم انصراف الاطلاقات الى التحقق لان الغالب
في المطهرات الشرعية هو الطاهر ان لم نقل باستفادة اشتراط الطهارة في اول الامر من الشرع في جميع ابوابها وكذا في اشتراط الجفاف اشكال ولا
دلالة في حسنة معلى بن خنيس على ذلك لان الظاهر ان المراد من الجفاف عدم التلوث بالنجاسة المتقاطرة من الخنزير **و** بالجملة ان النداوة القليلة غير مضرة
ايضا الاشكال في الوحل سيما مع عدم تعقد الارض عليه والمتبادر من المسح ايضا هو على غير الوحل الا ان لزوم العسر والحرج سيما في فصل الشتاء
يؤيد ذلك ولا ينبغي ترك الاحتياط **و** يظهر من ذلك الاشكال في كفاية الحجر والشجر والخزف ونحوها وقيد الارض وان كان واردا مورد الغالب
لكن مدلول المسح ايضا ينصرف الى ذلك ولا فرق بين اقسام الخف والنعل من خشب كان او من جلد او من خرقة او غير ذلك وان لم يصرح ببعضها في الاخبار
وتبعهم منها مثل الجورب والخف جماعة بذلك خشية الافطع وفي تعميمه اشكال **و** اما الحاق اسفل العصا وكعب الرمح ونحوهما فلا وجه له **العاشر**
الشمس ان الشمس تطهر ما تجففه من البول والنجاسات التي لا جرم لها او لم يبق منها الا اثر وذلك في الارض والبوادي والحصر والابنية والنباتات ونحوها وفي
تخصيص بعضهم بالبول وبعضهم بالارض وما يشبهها عن القطب الراوندي انه يجوز السجود على الارض والحصر اذا اصابها البول ثم جففته الشمس ولم
تطهر ملاقاتها رطبة ونقله بعضهم عن صاحب الوسيلة ومال اليه بعض المتأخرين والاقوى الاول للاجماع نقله الشيخ في الخلاف وللصحاح المستفيضة
وموثقة عمار ورواية ابي بكر الحضرمي فروى زرارة في الصحيح قال سألت ابا جعفر عن البول يكون على السطح او في المكان الذي يصلى فيه فقال اذا جففته
الشمس فصل عليه فهو طاهر وقد دلالتها على المطلوب اما من جهة اطلاق الامر بالصلوة عليه الشامل لما كان بعضه رطبا والجواز السجود عليها مع
اما استئناف اشتراط صحة السجود بطهارة المحل وانه لا يكفي ما ذهب اليه الراوندي واما من جهة قوله فهو طاهر فان الظاهر ثبوت
الحقيقة الشرعية سلمنا لكن القرينة قائمة على ارادة المعنى الشرعي للحمل بعد ارادة اللغوي واطلاق صحيحة الاخرى وصحيحة علي بن جعفر مع ترك
الاستفصال ايضا يكفي في الاستدلال وبطلان الجفاف والبين فيها مفيد بمفهوم الصحيحة الاولى وفي معناها موثقة الآتية ايضا وقد علم
هذه الاخبار وتمسك ايضا بجواز الصلوة عليها لا يدل على طهارتها **و** يؤيده ان علي بن جعفر الراوي لهذه الروايات روى ايضا جواز
الصلوة مع الجفاف بدون الشمس **و** يدل عليه ايضا صحيحة محمد بن اسمعيل قال سألته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل يطهره الشمس
من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء والجواب عن سنده لا يرتقي الى الصحاح المتقدمة ان الاطلاق الشامل لما كان البعض رطبا وترك الاستفصال
يناقض مذهب الراوندي ويوافق ما ذهبنا اليه **سلمنا** لكن صحيحة زرارة الاولى مع رواية ابي بكر المنجبرة ضعفها بعمل الاصحاب المعتضدة
بالشهرة والاجماع المنقول وعموم ما دل على طهورية التراب واليسر ونفي العسر والحرج وموافقتها للاصل يكفي في المطلوب مع ان صحيحة زرارة اصح
دلالة من صحيحة الحلبي من زرارة والمروي عنه الباقر **ع** وصحيحة ابن بزيع مع انها مضمرة فهو يروي غالبا عن الكاظم او الرضا والاخبار
المروية المتقدمة عن الباقر كما لا يخفى على المطلع **مع** انه موافق لمذهب جماعة من العامة فيحمل على التقية وانها محل سند بها يمكن ان يجعل الماء لو
وهو انه لعله سئل عما جاف بدون الشمس فسئل انه هل يكفي اشراق الشمس عليه من دون ان يصب عليه الماء بل تجففه الشمس فقوله كيف
يطهر من غير ماء والا فلا حاجة الى قوله من غير ماء في السؤال ولا في الجواب **و** اما موثقة عمار فان اخذناها على ما رواه في الاستبصار وبعض نسخ
التهذيب ونقله بعضهم في الكتب الاستدلالية حيث قال وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك فيجعلها كلمة ان وصلية فهو
صريح في مذهبنا على ما في بعض نسخ التهذيب حيث روى فيه وان كان عين الشمس بالعين المهملة والنون فهو على مذهبهم ادل غاية الامر تعارض
الاحتمالين وترك هذه الموثقة لها منها وتشابهها ولا يضرنا **ثم** ان رواية ابي بكر عامة فان الباقر قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس
فقد طهر فيشمل البول وغيرها والارض وغيرها خرج ما خرج بالدليل واشتهار العمل بمضمونها يجبر ضعفها فلا يبعد العمل بعمومها فيما بقي
ان في احد صحيحي علي بن جعفر سئل عن قصب البوريا المسئول بالماء القذر ولا قائل بالفصل وموثقة عمار ايضا يشمل البول وغيره **ثم** ان المشهور
بين المتأخرين انه اذا جف المكان بغير الشمس ثم صب عليه ماء غير مطهر له ثم جففته الشمس يكفيه وهو كذلك لما مر وحكم جماعة منهم ان باطن الجدار يطهر
باشراق الشمس على ظاهره اذا كانت الرطوبة متصلة وهو ظاهر الادلة **و** اما طهارة الباطن بدون اتصال نجاستها ورطوبتها بالظاهر فلا دليل عليه
ثم ان مذهب الجمهور ان جفاف غير الشمس من الهواء والارياح لا يثمر التطهير للاصل ونقل عليه العلامة الاجماع وعن الشيخ في الخلاف الارض
اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت عليها الرياح حتى زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود عليها
والتيمم بترابها وان لم يطرح عليها الماء واحتج باجماع الفرقة ولكنه قال في موضع اخر منه فان جف بغير الشمس لم يطهر **و** ظني ان نظر الشيخ الى صحيحة

في ان الشمس تطهر ما تجففه من النجاسات التي لا جرم لها

وان اخذناها

في ان ما جف بغير الشمس من الهواء وغيره لا يطهر عند المشهور

كتاب الطهارة

زرارة عن الصّادق عليه السّلم عن السطح يصيبه البول او يبال عليه ايصلى فى ذلك الموضع فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس به الا ان يكون يتخذ مبالا فيكون وفى كلامه بمعنى الواو فانّ الظاهر عدم اشتراط الاستقلال للشمس بذلك بل لا يمكن ذلك غالبا **الحادى عشر** يطهر التراب ما لاقاه مما تعدّى اليه من الاعيان النجسة للاجماع المنقول فى الخلاف وصحيحة حسن بن محبوب انه سئل ابا الحسن عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه والاظهر ان المراد من تطهير الماء هو التطهير بماء المطر وغيره مما يتوهم وصوله اليه من النجاسات من غير جهة العذرة ايضا لئلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى ويدل على المطلوب من باب الاشارة ايضا حيث لم يمنع عن تجصيص المسجد به فيمكن حمل التطهير فيها على المعنى المجازى اعنى التنظيف واما ارادة التطهير من نجاسة العذرة بالماء الذى يمزج بالجص فلا يستفيم جدا كما نقل فى المعتبر ويدل عليه ايضا ان الاحكام تابعة للاسماء وكذلك الكلام فى الدخان ويظهر من المعتبر الاجماع ايضا وعن المبسوط القول بنجاسة دخان الدهن النجس لتصاعد بعض الاجزاء الدهنية قبل الاحالة بواسطة السخونة وفيه تامل واضح فيما لم يحصل العلم بذلك فان حصل فكذا وهذا الكلام فى الاعيان النجسة واما المتنجسة فالحنطة فبعضهم بالتنجس نظرا الى الاولوية وفيه تامل **لعل** الاظهر عدم نجاسة ملاقيه رطبا للاستصحاب واما الفحم فالحقه بعضهم بالرماد وتوقف بعضهم والالحاق لا يخلو عن رجحان واما الخزف ففيه قولان **اظهرهما** الجماعة منهم الشيخ فى الخلاف مدعيا عليه الاجماع والثانى الجماعة للاستصحاب وتوقف فيه بعضهم والثانى ارجح لو لم يثبت الاجماع واما خبر العجين النجس فلا دلالة على المشهور للاستصحاب وصحيحة ابن ابى عمير ونقل الشيخ فى الاستبصار الى الطهارة لصحيحة ابن ابى عمير ورواية عبد الله بن زبير وهما الايقاف معهما الا ان محملهما طاهر او بعد الاستدلال بالرواية الثانية بنجاسة ماء البئر بالملاقاة وهو خلاف التحقيق كما سيجيء **و** من قبيل الاستحالة بالنار الاستحالة بغيرها ايضا كصيرورة العذرة ترابا او دودا على المشهور بين الاصحاب وعن بعضهم المنع فى الاول وعن بعضهم التوقف فى الاول لنا عموم ما دل على طهارة التراب وطهوريته وما دل على طهارة الحيوانات وخصوص ما ورد فى دود الكنيف كما مرّ والاحكام تابعة للاسماء فلا مجال للتوقف **و** التحقيق تغير الاسم فقط لا يجرى فان طحين الحنطة المتنجسة لا يطهرها مع تغير الاسم وكذلك لا يطهر المسكة الماخوذة من اللبن المتنجس ولا الجبن الحاصل منه وهكذا بل المعتبر تغير الحقيقة ايضا فحقيقة الحنطة وخواصها الثابتة لها من حيث انها حنطة من القوت بها والطعم والرائحة ونحوها لا ينفك بالطحن والخبز وجعله حريرة ونحوها بخلاف ما لو حرق وصار رمادا وكذلك الزنجبيل المسحوق والمصنوع ونحوهما فالمراد ان الحكم ثابت له ما لم يخرج عن حقيقة مصداق هذا الاسم وماهيته وان لم يصدق عليه الاسم حقيقة فالاشكال المتقدم فى الفحم والخزف انما هو من جهة الشك فى الخروج عن الحقيقة وعدمه **و** الاظهر فى الاول الخروج دون الثانى **و** اما صيرورة الكلب ملحا والعذرة الواقعة فى البئر حماة **ففيه** ايضا قولان وتوقف بعضهم **و** الاقرب الطهارة لعموم ما دل على حلية ما عدا اشياء مخصوصة ولضعف الاستصحاب لتبدل الحقيقة والاسم وهذا انما يتم لو فرض ان المملحة كرا والا فلا مطهر للارض والماء وفى صورة الكرية ايضا يتجه التمام المطلب ان اجيب بتعارض الاستصحابين فى بعض الاحيان كالوضع فى جميع المملحة الكلب ملحا فلم يعلم تقدم استحالة الكلب على وصول الماء الى الكرية بسبب تحلل بعضه ملحا ومن هذا الباب استحالة النطفة حيوانا طاهرا والماء والعلقة الجنين بولا وروثا الحيوان ماكول اللحم والدم النجس قيحا ونحو ذلك **و** اما انتقال الدم الى جوف البق والبعوض والقراد ونحو ذلك فالظاهر انه من اجل عدم صدق الاسم فقط فهو فى العرف دم البق والقمل والبعوض والقراد مثلا لا دم الانسان ودم ما لا نفس له طاهر فالطهارة انما هو لتغير الحكم بالشرع بسبب تغير الاسم يعنى ان الشرع نص على تفاوت الحكم بتفاوت الاسمين وهذا غير تغير الحكم بمجرد الاستحالة ويقع الاشكال فى مثل العلق **و** اما انقلاب الخمر خلا ففى جعله من باب الاستحالة اشكال للتردد فى تغير الحقيقة ولكن لا اشكال فى اصل الحكم للاجماع والاخبار المعتبرة المستفيضة **ثم** انه لا اشكال كما لا خلاف فى حله اذا انقلب بنفسه وكذا لا اشكال كما لا خلاف اذا انقلب بعلاج ونقل عليه الاجماع فى الانتصار **و** يدل عليه الاخبار المعتبرة وصحيحة عبد العزيز بن المهتدى مصرحة به وحسنة زرارة كالصريح فان جعل الخمر خلا ظاهر فى العلاج سيما فى العتيقة منها كما سئل عنها فى الحسنة وكذلك موثقة عبيد بن زرارة ولابن بكير فلا وجه لتوقف الشهيد الثانى وحكمه بعدم ما يدل عليه من الاخبار المعتبرة بالخصوص **و** لكن لا باس بالقول بالكراهة لصحيحة ابى بصير عن الصادق سئل عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه فان ظاهرها مهجور عند الاصحاب فيحمل على الكراهة وكذلك موثقة ابن بكير بل لا يبعد لهذه الادلة الكراهة وكذلك المشهور الاقوى المصرح عليه الاجماع بالعموم من السيد انه لا فرق بين ما لو كان المعالج به مايعا او جامدا باقيا او هالكا **و** ما قيل باشتراط عدم بقاء العين المعالج بها فيستصحب النجاسة وبعض الخل بعد ضعيف لان هذا الاشكان مقلو عليه فيما يعقب فيها ويستهلك ايضا كالملح ايضا **مسئلة** عدم الورود سفر ان يتعالج بخمر او غيرها فيطهر بالانقلاب لكن ما ذكرنا من الادلة يشمله بعمومه ولا يجتمع الحكم بطهارة الخل مع بقاء العين المعالج بها على نجاستها **و** يؤيده ما يدل على طهارة الاشياء الموضوعة فى العصير

قبل ذهاب الثلثين وحكمهم بحليته للين وان مزج الخليط كلب اللوز والجوز والدبس قبل ذهاب الثلثين وقد يوهن حمل هذا القائل بطهارة الانية وهو غريب لان قول الشارع يطهر الخمر وحله يدل على طهارة الانية تبعا بالاشارة لعدم الانفكاك عقلا بخلاف ما نحن فيه فان الاعتماد ههنا على الاطلاقات والعمومات في الخصوص سيما صحيحة عبد العزيز بن المهتدي عن الرضا ع قال كتبت اليه جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس فلم يستفصل الامام ع وحكم بالحل عموما **فتدبر** لو القي في الخل خمر قليل فاستهلكت فيه فلا ريب انه يتنجس ولا يطهر بذلك خلافا لابي حنيفة ولكن الاشكال فيما لو بقي الى زمان ينقلب فيه الخمر خلا والاقوى عدم التطهير لانه لا يبقى ح خمرا عرفا حتى يقال ان الخمر انقلب خلا بل يكون هنا الخل متنجس وبقاء الخل المتنجس لا يوجب تطهيره **و** ما يتوهم من الحاقه بالعين الاجسام المعالج بها **فهو** ضعيف لعدم الاطلاق عرفا **و** اضعف منه جعله اولى لكونه اقوى من الاعيان المعالج بها **و** عن الشيخ وابن الجنيد القول بالطهارة بمضي زمان ينقلب فيه الخمر خلا مستندا الى موثقة ابي بصير عن الصادق ع عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى يحمض فقال اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس به ولا دلالة فيها على المدعى **و** الاولى حملها على التقية

الثاني عشر من جملة المطهرات الاسلام والنقص **اما** الاول فانما يطهر البدن عن النجاسة الكفرية بالاجماع والاخبار **و** اما طهارة الثياب ونحوها فلا مطهر لعدم الدليل والاسلام من الكفر الاصلي محل الوفاق **و** اما عن ردة فطرية ففيه اشكال **و** اما حكم ولد الكافر فقد اشرنا سابقا **و** سيجيء تمام الكلام في محله ان شاء الله تعالى **و** اما النقص فهو في العصير اذ يحصل بذهاب الثلثين بعد الغليان على القول بنجاسته ويطهر بتبعيته المزاولات **اما** الاناء فبدلالة الاشارة **و** اما غيره فان جعلنا التجفيف مطهرا مطلقا وان كان للرطوبة فالامر بعد الجفاف وان قلنا ان ذهاب الثلثين انما يطهر العصير ولا يضر في العصير على هذه الرطوبات فلا ان الدليل هو الاجماع اما المنكرون للنجاسة فيقولون بالطهارة بالاصل **و** اما القائلون بها فالظاهر انهم لم يختلفوا في تبعية المزاولات وبعد الاشكال في كفاية جفاف الرطوبة العصيرية عن غير المزاول ولا يبعد القول بالكفاية والله العالم

المقصد الثالث في المياه **و** فيه مقدمة ومباحث **اما المقدمة** فهو في الاصل طاهر ومطهر بالكتاب والسنة والاجماع **اما** الكتاب فقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ومقام الامتنان يقتضي حمله على المطهرية فانه يستلزم الطهارة في بادي الامر باستقراء موارد المطهرات وان كان يمكن المناقشة في الاستلزام سيما في غير الماء وقوله تعالى ليطهركم في حكاية اصحاب البدر والتقريب ما مر **و** يمكن فيه ارادة الطهارة والمطهرية بعنوان عموم المجاز بملاحظة شأن النزول ومقام الامتنان ويتم الكلام في غير ماء السماء بعدم القول بالفصل **مع** ان في مثل قوله تعالى سلكه ينابيع اشعارا بالاتحاد وان كان فيه تامل **و** اما السنة فكثيرة جدا مثل الماء طاهر وخلق الله الماء طهورا والماء يطهر وغير ذلك **و** اما الاجماع فلا ريب فيه بل هو ضروري **و** انما خالف بعض العامة في مطهرية ماء البحر

المبحث الاول في الماء الراكد القليل فالمعروف من مذهب الاصحاب **بل** المتفق عليه من غير ابن ابي عقيل الانفعال بمجرد ملاقاة النجاسة **و** ادعى السيد الاجماع عليه في المسائل الناصرية وجعل في الامالي من دين الامامية الاقرار بانه لا يفسد الماء الا ما لم يتغير بالنجاسة والاجماعات المنقولة في التطهير عن الولوغ وغيره كثيرة **و** يظهر منها موافقة ابن ابي عقيل ايضا ولم ينقل عن احد التفرقة بين النجاسات **و** لعله لعدم درايته ايضا والاصل الاخبار المستفيضة جدا بل القريبة من حد التواتر حتى ادعى تواترها بعض جماعة وهي انواع مختلفة منها الصحاح المستفيضة وغيرها التي كادت تبلغ حد التواتر القائلة بان الماء اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء الدال بمفهوم الشرط فان ثبوت الانفعال في الجملة يبطل عدم الانفعال مطلقا وما يتوهم من ان نقيض الاقل من الكر يقتضي ما كان هو مقتضى المفهوم يتم بحمله على العهد ولا عموم فيه فمدفوع بان ذلك لا اختصاص له بالقليل كما لا يخفى **ثم** ان الظاهر ان المراد من قوله لم ينجسه شيء مجرد بيان عدم الانفعال سيما مع ملاحظة سؤال الراوي في بعضها الا التحقيق العموم في النجاسات وعدم الانفعال بكل منها فمفهومه هو الانفعال بالنجاسات مطلقا وهذا يحتاج الى لطف قريحة **ومنها** الصحاح المستفيضة الواردة في حكم الكلب وسؤره ولو غه سيما صحيحة البقباق حيث سال الصادق ع عن فضل جميع الحيوانات فقال لا باس حتى انتهى الى الكلب فقال رجس نجس لا يتوضا بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء فانها تدل على ذلك من بعض مواضع منها الاول فلعله الحقيقة الشرعية في النجس وتؤكده الاشباع والذاف النهي عن التوضي للاجماع على طهارة الانية من جهة عدم ذلك الاستعمال للحدث فيكون للنجاسة وتؤكده استلزامه بطلان التيمم مع اشتراطه بفقد الماء الطاهر والثالث ايجاب الصب مع كونه اسرافا وتؤكده ما تقدم سيما وجوب تحصيل الماء على القيم وجعل الضفات مطلقا وغير ذلك والوجوب الغيري ايضا كاف للمطلوب فلا يرد ان التعبير بوجوب الصلوة والرابع الامر بالغسل مؤكدا فان الظاهر انه للنجاسة وحملها على التعبد من جهة وصول النجاسة الى نفس الانية في غاية البعد **ومنها** صحيحة علي بن جعفر في دجاجة او حمامة وطئ العذرة ثم دخل في الماء وتوضا في قرب الاستنجاء مع زيادة فيها دلالة ايضا وصحيحة الاحوط حكم ما لا يدرك الطرف من الدم وصحيحة البزنطي وموثقة سماعة قال اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا باس الا ان يكون اصابها قذر بول او

الثاني عشر من المطهرات الاسلام والنقص

الاظهر الطهارة للزوم تكليف ما لا يطاق لولاه

الكلام في الماء الراكد القليل ونجاسته بملاقاة النجاسات

جنابة فان ادخلت يدك في الاناء وفيها شيء من ذلك فاهرق الماء وبهذا المضمون عشر روايات وموثقتا عمار الدالتان على النهي عن التوضي
من ماء شرب منه طائر في منقاره دم وموثقته في الاناء يشرب منه المسكر وموثقته الاخرى والاخبار الدالة على انما لا نفس له سائلة لا ينجس و
قد مر في نجاسة الكفار مما يدل عليه من الاخبار وكذا في نجاسة الخمر والنبيذ ومطهرية الارض و يدل عليه ايضا كل ما ورد في تحديد الكر كما
سيجيء وخصوص صحيحة ابن بزيع الآتية في ماء البئر وما يدل على اشتراط الاتصال بالمادة في ماء الحمام كما سيأتي الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة حجة
ابن عقيل الاصل وعموم الآيات والاخبار مثل ما نقل عنه انه قال تواتر عن الصادق عليه السلام ان الماء طاهر لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او رائحته فهو
مذكور في الكتب المشهورة نعم سند هذا المضمون لعله ليس الا في المعتبر والمنتهى في قول النبي صلى الله عليه وآله في بعض المواضع مرسلا وفي بعضها في
الجمهور وتضمنه ايضا نعم روى الكليني والصدوق في بعض الصحيح الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر وفي الاستدلال به كلام و التحقيق في الجواب لعله ان
قد حصل بما ذكرنا ومرسلة حريز او صحيحة على ما في التهذيب وان كان فيه اشكال و صحيحة عبد الله بن سنان وان كان في صحته كلام وصحيحة ابي خالد القماط
وقوية سماعة وكل هذه مع ان ظاهرها كثرة الماء كما لا يخفى على المتدبر في سوق السؤال والجواب خصوصا واطلاقا وقد مر من ان الادلة خصوص والخاص
حاكم على العام سيما مثل هذا الخاص وحسنة محمد بن ميسر مع ان الحسن لا يقاوم الصحاح وغيرها ومثل هذه دلالتها موقوفة على ثبوت الحقيقة
الشرعية في القذر وفي الماء القليل ولا يبعد حملها على التقية وموثقة الحسين بن زرارة في حكاية الاستقاء بشعر الخنزير ورواية زرارة في الاستقاء
بجلد الميتة فقد دلالتهما على نجاسة البئر بالملاقاة وهو خلاف التحقيق فيحمل الاول على نفي الباس عن ماء البئر لا ما لاقاه شعر الخنزير والثاني على انه
وعلى جواز الانتفاع في غير الشرب والوضوء ونقلنا روايات اخر ايضا في كتابنا الكبير و بالجملة اخبار هذا المذهب اما ضعيفة السند او قاصرة الدلالة
او حاملة ضعيفة ولا تقاوم شيئا مما قدمنا مع اعتضادها بعمل جل الاصحاب والاجماعات المنقولة ومخالفتها لاكثر العامة بل كونها متواترة بالمعنى كما ادعى
بعضهم و اما ما ذكره في المفاتيح من انه لو انفعل القليل لما امكن تطهير النجاسة بالماء القليل وهو باطل بالضرورة فهو بمكان من الوهن اذ هذه
الاحكام مما لا يبلغه عقولنا فاي مانع من صيرورة المطهر نجسا بتطهيره للمحل واي مانع من تخصيص ماء الغسالة بعدم التنجس مما ذكرنا سابقا كما
الاستنجاء الظاهر بالاجماع والصحاح وكذلك ما ايده به من الاختلاف الوارد في تحديد الكر مستندا بان الواجب لا يختلف مراتبه فهو قرينة الاستحباب
مستشهدا بما ذكره جماعة من المتأخرين في طهارة ماء البئر نظير ذلك في الاختلافات الواردة في منزوحات البئر و فيه مع ان هذا الاختلاف
مع كثرته وقد اولوه في الواجبات ومسلمية صحة حمل الازيد على الافضل كما في التسبيحات وغيرها وان الزائد افضل افراد الواجب المخير يجاز هذا
الكلام في البئر لعدم ثبوت النجاسة في القليل بالدليل منفصل لعدم اللزوم والكر على الاستحباب وزاد في كتاب الوافي كلمات ضعيفة واهية يظهر فيها
من نحيها ولا حاجة الى ذكرها وردها ثم ان ههنا امورا **الاول** انه لا فرق في نجاسة القليل بين وروده عليها وورودها عليه وفصل
السيد في المسائل الناصرية على الثاني وقال الشافعي وقال هذه المسألة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء
على النجاسة وورودها عليه واستدل عليه بانه لولاه لم يمكن التطهير بالقليل وقد مر الاشارة الى جوابه ومال الشهيد الى الفرق وصاحب المدارك لعدم شمول
ان الاخبار في نجاسة القليل انما ورد فيما ورد النجاسة على الماء وقد اشرنا سابقا الى انه ليس كذلك وقد عرفت الاخبار **الثاني** حكم الشيخ
بعدم نجاسة القليل بما لا يمكن التحرز منه مثل رؤوس الابر من الدم والمشهور خلافه وهو الاقوى احتج الشيخ بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام
قال سألته عن رجل رعف فامتخط فصار ذلك الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه قال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس
فان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه و جوابه انه ليس فيها انه من جهة انه لم يحصل العلم بوصوله الى الماء ولا يضر الشك لانه لا باس به اذا وصل الى
الماء وكان في المقامين باقية وهي اسمه حبيب بن جبر وضمير كان لعله يعود الى الشيء الحاصل من الامتخاط و يؤيده ان الكليني رواها صحيحا
وزاد في اخره وسألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فيقطر قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا واما في غير الدم فلم نقف على دليل واما ما
يستفاد من كلام الشيخ من عدم امكان التحرز فان اريد الاستحالة فواضح البطلان وان اريد الحرج فلم يثبت مثل ذلك في الدين **الثالث**
الجمد حكمه حكم القليل وان كان كثر لعدم صدق اسم الماء وتقرب العلامة فجعله كالكر اذا كان منه باعتبار قوة الاثر الصادر من الحقيقة وهو المرقوة
مع انه حكم في الجمد الاقل من الكر بنجاسة موضع الملاقاة فقط وكذا الكلام في الثلج **الثاني** في الكر من الراكد ولا ينجس الا ما غير لونه او طعمه
او رائحته وهو في الجملة اجماعي خلافا للمفيد وسلار ومن تبعهما في نجاسة الكر بملاقاة الحياض و الاواني بالملاقاة ضعيف و لعل نظرهم الى عموم
ما ورد من عموم النهي عن استعمال الاواني بعد ملاقاة النجاسة وهو محمول على الغالب من كونها اقل من الكر مع انه لا يتم في الحياض امر و يدل عليه
الاصل والاجماع والآيات والاخبار بالعموم مثل قولهم عليهم السلام كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل شيء نظيف حتى ذلك وبالخصوص مثل ما دل على

في بيان حجة ابن ابي عقيل على عدم انفعال القليل

منه وان بعد ثبوت الحقيقة

حيث قال بعضو عنه وتخصيص الاستنجاء بمثل رؤوس الابر من الدم منه

في بيان حكم الكر من الراكد

شروط الكرية في عدم نجاسة الماء وفي عدم الاشتراط بها وغيرها **و** اما نجاسته مع التغير بالنجاسة فهو ايضا اجماعي مدلول عليه بالاخبار مثل الخبر النبوي الماء وصحيحة حريز وصحيحة عبد الله بن سنان وموثقة العلاء بن الفضيل في زيادات التهذيب المشتملة على ذكر اللون وصحيحة شهاب بن عبد ربه على لفظ المروية في بصائر الدرجات المشتملة على حكم نجاسته بتغير اللون وكذا ما روي في دعائم الاسلام فلا وجه لمنع صاحب المدارك وروده ذكر اللون في الاخبار الخاصة مع ان العامية يكفي لانجبارها بالعمل ونحوه ويتغير بعض الماء ينجس اذا لم يكن الباقي كرا الا ان يكون قليلا لا في نجاسته فيدل عليه منطوق قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والظاهر عدم الخلاف فيه ايضا **و** ما يتوهم من ان الباقي ينجس الكر هو ما اذا تغير جميعه فان لفظ الماء في الخبر النبوي ونحوه اما المراد هو مجموع الماء الواحد لا بعضه وبعضه بعد هذا انه ماء لم يتغير مجموعه فاذا كان كرا فلا ينجس لان غاية ما ثبت تخصيصه من عموم الخبر النبوي ونحوه اما المراد هو الماء القليل **و** اما الكر فيبقى على العموم **و** فيه **اولا** انه مقلوب على المتوهم بان ما يثبت نجاسته انما هو مجموع الماء الواحد لا بعضه فيلزم ان لا يكون هذا القدر المتغير منه ايضا نجسا **و** ثانيا ان الماء اسم جنس يشمل الواحد وبعضه لا منافاة بين اعمال منطوق قولهم اذا كان الماء قدر كر ومفهومه والجزء الاستثنائي من الخبر النبوي ونحوه سلبه **فنقول** ان القدر المتغير من الكر ينجس بالجزء الاستثنائي من الخبر النبوي ونحوه والقدر الغير المتغير منه ان كان اقل من الكر فبمفهوم قولهم اذا كان الماء قدر كر **و** اما عدم تنجس الكر بالملاقاة فبمنطوق قولهم مع انه لا ريب في نجاسته اذا صار ملك القطعة منفصلة ولا قائل بالفصل كما سيشير اليه في الجاري بعينه ولا يضر التغير بالمتنجس للاصل انصراف الاخبار الى التغير وخلاف الشيخ ضعيف لدلالة الخبر النبوي فان النكرة في سياق الاثبات لا يعم ولا يضر التغير بالمجاورة بل المستفاد من الادلة تغيره بملاقاته والظاهر عدم الخلاف فيه **و** المراد بالتغير تحققه على المشهور واعتبار العلامة التقديري ضعيف **و** لما ثبت من الادلة فلا يضر تحقق التغير لو كان الماء متغيرا بطاهر مخالف للتغيير لو لم يكن التغير ولا كون النجاسة مسلوبة الصفات بمقدار لو كان متصفا بها لغيرها الا ان يسلب بالاطلاق **و** اما ما نسب الى الاطلاق فيمنع الاشكال لتعارض الاستصحابين والاظهر انه يرجح بوجوب الاجتناب في المشروط بالطهارة وعدم تنجس الملاقي كما سنشير اليه المحصورة **و** يمكن توجيه قول العلامة بان المراد من قولهم الا ما غير لونه الا مقدار من النجاسة يغير الماء والقيد وارد مورد الغالب من كون النجاسة ذات صفة يغير ففاقد الوصف يحمل على واجده وان لم يرد ونحوه من ان المقيد لا يحمل على مذهب بان الماء مفهوم بالنجاسة لانه كلما لم يصر متغيرا بها علم بعدم المخالفة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما تغير علم بعدم المخالفة كان مفهوما وانظر فيما ذكرناه فلعله وجه يمكن الكلام في ظهور ارادة المقدار من الادلة وهو في محل المنع بل الظاهر منها هو المغير بالفعل والاكتفاء بالاولى ممنوعة ولو فرض تسليم حجية التقديري فانما يصح في غير مثل الجيفة في الشابل في مطلق الريح الا في مثل البول المزوج بالماء كما ذكره بعضهم والمتغير الحالي بوسط الماء بسبب الصفا والكدورة والعذوبة والملوحة هذا كله في المتغير بالنجاسة **و** اما المتغير بالطاهر فهو طاهر مطهر ما لم يسلب عنه الاطلاق سواء كان مما دخل في الماء ولا يمكن التحرز منه او مما لا يخرج خلافا لبعض العامة وهو ضعيف **تذنيبان الاول** ان ظاهر الاخبار مثل قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء سيما مع ملاحظة سؤال الرواة ونحو ذلك اعتبار استواء سطوح الكر في الاتحاد وعدم التنجس ومع انحدارها قليلا لانه هو المستفاد من كلام الاصحاب كالمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى والتحرير والتذكرة وكلام التذكرة صريح في ذلك حيث حكم بعدم تنجس الاعلى بنجاسة الاسفل دون العكس **و** صرح باعتباره الشهيد والمحقق الشيخ علي **و** رد عليهما الشهيد الثاني بان كلام الاصحاب كالاخبار مطلق يشمل المختلف وغيره واستشهد ببعض الاطلاقات الذي لا يدل على ما ذكره مثل ما اطلقوا عدم نجاسة ما تحت المتنجس من الجاري اذا انقطع عمود الماء اذا كان كرا او لم يشترط استواء السطوح ومسألة الغديرين وغيرهما **و** انت خبير بان الاطلاق في الاول محمول على الغالب من الاستواء والانحدار الغير المفرط مع انهم في هذا المقام ليسوا في صدد بيان حكم المسألة باعتبار الكرية والاتحاد بل غرضهم بيان ما يتعلق بالجاري واما مسألة الغديرين فهي ظاهرة في كلامهم في المتساوي فلاحظ المعتبر والمنتهى والتحرير وصريح التذكرة **و** التحقيق فيهما مقامين **احدهما** ان عدم تنجس الماء الذي هو بمقدار الكر هل هو مشروط باتصال اجزائه واتحادها عرفا او يكفي مطلق الاتصال **و** ثانيهما ان الماء القليل اذا اتصل بالكر او الجاري هل يشترط في تقويته بهما وعدم تنجسه مساواة سطحيهما ام لا وقد يجمع الاعتباران **و** الحق في الاول الاول وفي الثاني الثاني لكن مع علو الجاري او الكثير **و** وجه الاول ما ذكرنا **و** وجه الثاني مضافا الى صدق الوحدة بنفسه في بعض افراده كما اذا العالي هو الجاري كلما ورد في ماء الحمام كما سيجيء وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع في الكلام في ماء الحمام من المقام الثاني واستثناؤهم ماء الحمام من اعظم الشواهد على انه لا يعد هذا القليل متحدا مع الكثير ولذلك الحقوه بالجاري **و** قد اختلط المقام على كثير منهم فربما قيل باشتراط استواء السطوح وان استثنى الحمام من هذا الحكم بسبب الاخبار ولزوم الحرج **و** ربما قيل ان الاكتفاء بكون ماء الحمام مع المادة كرا كما ذكره بعضهم لاجل عدم اعتبار الاستواء ونحو هذا **و** من تأمل فيما ذكرنا يعلم الانصاف وفرق بين المقامين لا يشتبه عليه

في الكر تنجس بتغير بعضه

في اعتبار التساوي في سطوح الكر

الامر وقد حققنا المقام واطنبنا الكلام في الكتاب الكبير **الثاني** في تحديد الكر **واما** بالوزن فهو الف ومائتا رطل بلا خلاف فيه
بيننا قال في المعتبر بعد نقل الرواية الدالة عليه اني لا اعرف من الاصحاب رادا لها وكذا يظهر من العلامة في المنتهى وفي المعالم ظاهرهم الاتفاق
عليه **و**ادعى في الجملة الاجماع في الانتصار وهو ايضا معروفة مروية وكذا جعله الصدوق في الامالي من دين الامامية ولكنهما فسراه بالمدني و
الاكثرون بالعراقي وهو ثلثا المدني ونصف المكي **و**هو اقوى لان الرطل العراقي مائة وثلاثون درهما **و**الاصل في هذا التحديد صحيحة ابن ابي عمير عن
بعض اصحابنا عن الصادق ع قال الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومائتا رطل وقال في المقنع وروى ان الكر الف ومائتا رطل ولا يضر ارسال
ابن ابي عمير سيما مع انجبارها بالعمل وقد يستدل على التحديد بالعراقي باصالة طهارة الماء وانه خلق للانتفاع ومرجعهما الى الاستصحاب والا فلا منافاة وثبات
الاقل متيقن والزائد مشكوك فيه ومرجعهما الى الاستصحاب **و** الاول فاستصحاب جواز الانتفاع وعموم الحكم **واما** الثاني فاستصحاب عدم ثبوت
الشرط الزائد والايراد بان ذلك انما يتم في مثل النجاسة ووجوب الاجتناب اما في مثل العدول الى التيمم فلا لاستصحاب شغل الذمة بالصلوة الا
معارض باستصحاب عدم وجوب الاجتناب مما لاقاه النجاسة فان وجوبه مشروط بانتفاء الكرية **و**الجواز اثبت ان ذلك لا يستلزم الكرية ولا عدمها بل
انما يثبت حكمها فيتبع حكم كل في موضعه **نعم** يمكن اثباتها مع قطع النظر عن الموارد الخاصة بالاصل فيكون ظنا شرعيا الجهة بانه يقوم
مقام الاطمينان اليقين وكذا الاستدلال بقولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وبعد الايراد بما تقدم والجواب عنه **و**الاحسن ان يستدل
بصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والكر ستمائة رطل وما رواه الشيخ عن ابن ابي عمير بهذا المضمون فانه لا يجوز
الرطل فيهما الا على المكي وهو ضعف العراقي فينطبق على الصحيح **و**يؤيده ان الحمل على العراقي يوجب موافقة التقدير بالمساحة على المشهور كما سيجيء **و**
احتج من فسره بالمدني بانهم ع من اهل المدينة فينبغي الحمل على عرفهم وبالاحتياط **و**فيه انهم عارفون بكل الاصطلاحات والانسب بالحكيم ملاحظة
حال المخاطب ولعله كان عراقيا بل الظاهر انه عراقي لان المرسل هو ابن ابي عمير **و**قيل ان مشايخه كانوا عراقيين **و**اما الاحتياط فمع انه معارض بمثله ليس
بدليل شرعي سيما مع ملاحظة قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر **نعم** يؤيد هذا المذهب ظاهر دعوى الاجماع في الانتصار **و**لعل
مراده من الاجماع هو اصل العدد والتفسير بالمدني كان من اجتهاده وترجيحه في فهم الاخبار **مع** انه لا يعارض ما ذكرنا **و**اما المساحة فالمشهور انه
ما يبلغ تكسيره اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر **و**ذهب القميون وجماعة من المتاخرين الى انه ما يبلغ تكسيره سبعة وعشرين شبرا و
الراوندي الى انه ما يبلغ مساحته عشرة اشبار ونصفا طولا وعرضا وعمقا **لنا** موثقة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الكر من الماء كم يكون قدره
قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه في الارض فذلك الكر من الماء ووجود عثمان بن عيسى في السند غير مضر لكونه
موثقا مع انجبارها بالعمل بل ادعى ابن زهرة الاجماع عليه وكذا ابو بصير لان الظاهر انه ليث او مشترك بين الثقات والايراد بالقدح بترك احد الابعاد
اما العرض او الطول لان من المتعارف الاكتفاء بذكر بعض الابعاد مع احتمال رجوع ضمير مثله الى ثلثة اشبار ونصف لا الماء وكون الاخير في بيانه **و**لا
ان يعتمد على ما رواه في الكافي بحذف لفظ نصف في الموضعين على ما في المنتقى المغني معتمدا بان يكون جرة من الجواد ويحذف المضاف اليه وخطا
اغرابه بالمضاف فيكون ثلثة اشبار ونصف الثاني خبرا بعد خبر لكان ويتم الابعاد الثلثة ورواية الحسن بن صالح الثوري عن الصادق ع قال اذا كان الماء
في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها ولا وجه للقدح بما مر ولا في المتن بما مر ولان
البعد الثالث لو كان اقل مما ذكر لما كان طولا فلا اقل من التساوي والاصل عدم الزيادة مع ان الشيخ رواها في الاستبصار مشتملة على الابعاد الثلثة
صريحا وتبعا يحمل رواية ابي بصير معتضدا بهذه الرواية على التدوير لعدم ذكر البعدين ولا وجه له لما مر وستعرف **و**قد يتوهم من كلام الشيخ
حمل رواية الحسن على الثقيب وليس بذلك اذ مراد الشيخ الثقيب في حكم البئر في تعدد الكر كما لا يخفى **احتجوا** بصحيحة اسماعيل بن جابر عن الصادق ع قلت
وما الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار ولا يضر عدم ذكر جميع الابعاد لما مر مع انه روى الصدوق في المجالس وفي المقنع مرسلا بذكر الابعاد الثلثة
ويؤيده صحيحة الاخرى عنه قلت الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته فان الظاهر انه في المستدير وحاصل ضربه ان جعلنا
الذراع شبرين يبلغ ثمانية وعشرين شبرا مع شيء زائد **و**توهم بعضهم ان هذا اقرب الى التقدير بالوزن من المشهور وهو باطل كما
بل المشهور اقرب اليه فانا قد اعتبرنا الكر [illegible] اكثر من [illegible] كما لا يخفى على من تدبرهما **نعم** ان فرضنا الصحيحة الاخرى في المربع تكون اقرب
الكل اليه وتكسيره ستة وثلاثون شبرا وان هو مما نحن فيه **و**تحقيق المقام ان الكر امر حقيقي لا تقريبي لكونه معيار الحكم شرعا والاصل فيه الوزن
لكونه انضبط والمفروض ان الطرفين يجتمعون على اعتبار العدد في [illegible] ولا ريب ان ذكر العينين في الوزن اقل من ذلك فينبغي اعتباره بخلاف كثير
المشهور فانه يزيد عليه بشيء وانه يحمل على الاستحباب فلا مناص عن العمل على المشهور من جهة التحديد بالاشبار انه توسعة في التحديد باخذ جانب الاحتياط

في تحديد الكر بحسب الوزن

في تحديد الكر بحسب المساحة

في بيان [illegible]

فالباقي فيه التحديد والتحديد بالوزن فهو تقريب وتخمين في الامر التحقيقي او احتياط او زيادة للاستحباب في الاغلب والاغلب التوجيه في ذلك الحسن منه
في التحديد بالوزن في لفظ بعضهم الاجماع عليه وكونه تاما وغير ذلك و اما قول الراوندي فهو غير واضح المراد ولذا اختلف فيه فقيل ان مراده ان يكون
ابعاده الثلاثة عشرة اشبار ونصفا بالجمع لا بالضرب وهو قد يكون مساويا للمشهور وقد يكون انقص بقليل وقد يكون انقص بكثير وقيل ان يكون تكسيره
هذا المقدار وقيل غير ذلك ولا دليل على واحد منها و منها مذهب اخر فقال ابن الجنيد انه قلتان ومبلغه وزنا الف ومائتا رطل و
تكسيره بالذراع نحو من مائة شبر و الشلمغاني انه ما لا يتحرك جنباه عند طرح حجر في وسطه وليس لهما ما يعتمد عليه مع شذوذهما وابن طاوس قال
بجواز العمل بكل ما روي في الكر انه ما يأخذ بالاقل ويحمل الزائد على الاستحباب جمعا بين الادلة والتحقيق ما ذكرنا **الثالث** في الماء الجاري وهو
السائل على وجه الارض النابع منها او ما نبع منها ولم يكن بئرا وهو لا ينجس بملاقاة النجاسة الا اذا تغير احد اوصافه الثلاثة **اما** عدم التنجس اذا لم يتغير
فهو في الجملة اجماعي لكن العلامة اشترط الكرية في اكثر كتبه **لنا** الاجماع نقله ابن زهرة والمحقق وهو ظاهر كلام الشيخ في الخلاف وفي الذكرى انه لم
يقف على مخالف ممن سلف و اصالة البراءة والطهارة الثابتة بالاخبار مثل كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل شيء نظيف ونحوهما **وقد** يتوهم
ان المستفاد منهما انما هو الطهارة اذا شك في عروض النجاسة شرعا فان الحمل على ان الجهل بالحكم الشرعي موجب للطهارة بعيد غير مانوس و
فيه نظر واضح فان الجهل بالحكم الشرعي لا يوجب ذلك مطلقا بل بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد كما في اصل البراءة وهو نظير قولهم ع كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي و الاستصحاب والصحاح المستفيضة الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين الا باليقين وصحيحة محمد بن اسمعيل الاتية في ماء البئر المعللة
للنصوص و يؤيده ما ورد في ماء الحمام ايضا كما سيجيء وعن نوادر الراوندي عن علي ع الماء الجاري لا ينجسه شيء وغير ذلك من الاخبار عموما وخصوصا
و احتج العلامة بقولهم ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء في الاخبار الصحاح المستفيضة وترك الاستفصال في رواية اسمعيل بن جابر عن الصادق ع عن
قدر الماء الذي لا ينجسه شيء فقال كر قلت وما الكر قال ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار وصحيحة علي بن جعفر المتقدمة في الماء القليل و التحقيق في الجواب ان
تلك الاخبار وان كانت خاصة والخاص يقدم على العام لكنه مشروط بالمقاومة ولا تقاوم تلك ما ذكرنا اما دلالة فلانها مفاهيم وظاهرها الراكد
كما لا يخفى على المتدبر فيها السؤال والجواب في كثير منها و اما رواية اسمعيل فالسؤال فيها انما هو عن قدر الماء الذي لا ينجسه شيء ونحن نقول بعدم التنجس من جهة
وصف اخر كالجريان مع ان في سندها نوع تامل و اما اعتضادا فلموافقة ادلتنا للاصل والكتاب والسنة وعمل الطائفة والجري والسهولة ونفي
الحرج وغير ذلك مع ان النسبة بين تلك الاخبار وصحيحة اسمعيل بن بزيع عموم من وجه ولا بد فيهما من الرجوع الى المرجحات الخارجية وهي مع ادلتنا ثم
ان الجاري اذا انقطع عن المادة بحائل ونحوه فيخرج عن حكم الجاري و لعل الى ذلك نظر اشتراط الشهيد دوام النبع لا الى ما فهمه بعضهم من عدم
طول المستند والا لزم نجاسة العيون العظيمة التي تجري في الربيع وتنقطع في الصيف و لا الى ما فهمه بعضهم من ان المراد ان لا يكون بعنوان الرشح فان الرشح انما
فانما يدل على انعدام المادة بين الآنين و فيه انه يصح اذا انحصر دليل الجاري في حكاية المادة بل يكفي العمومات والصدق العرفي واذا اتصل القليل بالجاري
فهو في حكمه اذا استويا او كان الجاري اعلى وكذا غيره في وجه و ذكر جماعة منهم الشهيد والمحقق الثاني ان القليل يتقوى بعلو ان الجاري من تحته و [illegible]
ذلك و اما تقويته بالكثير كذلك فالظاهر انه ايضا كذلك لصدق وحدتهما ماء واحدا هذا اذا كان العلو متصلا بالماء و اما اذا كان متخارجا الماء ولم يتصل من
تحت فالاظهر عدم التقوي في الكر وفي الجاري اشكال ولا يبعد القول به لصدق الجاري مع امكان القول به في الكثير ايضا لانه اذا جرى في المقام الثاني
المقامين المتقدمين في الكر ويفيده صحيحة محمد بن اسمعيل وغيرها على ما يبين و اما نجاسته اذا تغير احد اوصافه فيدل عليه الاجماع والاخبار المستفيضة
وقد مر الاشارة اليها والكلام في التغير واحكامه **ثم** ان تغير الجميع فلا ريب في نجاسة الجميع وان تغير بعضه فان قطع عمود الماء وهو ما بين حافتيه
فيتنجس المتغير وما تحته ان لم يكن كرا او يبقى ما تحته على الطهارة ان كان كرا مستوي السطوح او متحدرا كما مر و اما ما فوقه فيبقى على الطهارة مطلقا على الاقوى
و قد يستشكل في الحكم الاول بانه لو انقطع عما فوقه فلا يدخل في القليل فان الماء يجري الى ما تحته ولا يضره توسط ما تنجس والاصل الطهارة و فيه
انه لو سلب الاطلاق بسبب التغير فلا ريب في الانقطاع ولا قائل بالفصل مع ان الظاهر ان المتبادر من الادلة والمستفاد من العلة وهو الاستمداد من المادة
هو الاتصال بالمنبع ظاهرا مع ان الظاهر انه لا خلاف في المسئلة **تذنيب** الظاهر من كلام جماعة من الاصحاب منهم العلامة مع قوله باشتراط الكرية في
الجاري عدم نجاسة ما فوق النجاسة من الجاري وان لم يكن كرا وان كان الجاري لا عن مادة ولكن الظاهر ان الاطلاق في الجاري لا عن مادة وعلى القول
باشتراط الكرية مطلقا انما هو فيما لو كان متحدرا ولم اجد خلافا في ذلك في كلامهم وذلك لانه لا يتدافع النجاسة عما فوق بسطه **الرابع** المعروف من
مذهب الاصحاب ان حكم ماء الحمام حكم الجاري في عدم التنجس بالملاقاة ما لم يتغير اذا كان متصلا بالمادة وكذا في تطهيره و نقل العلامة الاجماع و
قال في المعالم لا اعلم في الاصحاب مخالفا في عدم الانفعال بالملاقاة مع بلوغ المادة كرا و المراد به هو الحياض الصغار التي يجري اليها الماء من [illegible]

في بيان الماء الجاري واحكامه

لكونه شبيها بالطهارة م

العلامة لا ينافي عدم التنجس من جهة م

في بيان احكام ماء الحمام

فان كان كرا منها فلا حاجة الى السؤال عنها وهو الظاهر من الاخبار الواردة فيها ودونهما الفقهاء ايضا كذلك والاصل فيه الاخبار المستفيضة جدا مثل
قوله في صحيحة داود بن سرحان عن الصادق عليه السلام ما تقول في ماء الحمام قال هو بمنزلة الجاري وفي رواية ابن ابي يعفور عنه ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا
وظاهرها انه لا يقبل النجاسة كماء النهر وفي موثقة حنان عنه حيث سأل عن اغتسال ماء الحمام الذي يغتسل عليه الجنب وغيره في اليوم مرة فقلت [?] قال لا
باس وفي رواية اسماعيل بن جابر في قرب الاسناد عن الكاظم ماء الحمام لا ينجسه شيء وفي رواية بكر بن حبيب عن الباقر قال ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة وعن الكاظم
مثله وفي فقه الرضا ان ماء الحمام سبيله سبيل الماء الجاري اذا كانت له مادة الى غير ذلك من الاخبار ولو لم يكن هذه الاخبار لكان ينبغي الحكم بنجسها لعلهما
وعدم انفعالها لاجل ملاحظتها مع مادتها اذا كان المجموع كرا لما بينا ان التحقيق لعله الاتحاد العرفي واستواء السطوح في الكر وهذا ايضا من عظم
الشواهد على ما بيناه هناك والا فلم يكن اشكال فيه مع الانفصال فيحتاج الى السؤال ولكان الاولى الجواب عن سؤال الرواة عنه بانه كر لا انه بمنزلة الجاري
وسبيله سبيل الجاري او انه كماء النهر ونحو ذلك والتحقيق ان ذلك من باب تقوي القليل بالكثير لا من جهة ملاحظتهما معا وانه لا يجب الكرية اما على
بعد اعتبار تساوي السطوح وحصر السؤال عن حكمه في خصوص الماء انه يجب مادة على حكم مطلق الكر وعلى جعل ذلك مستثنى من ذلك الشرط لهذه الاخبار
لكثرة الابتلاء به ولزوم الحرج فيه باشتراط استواء السطوح والاتحاد العرفي الا في هذا الماء ويخصص ذلك من جهة الاخبار واشترط في ذلك الاتصال
بالمادة فلو انقطع عنه فهو قليل ثم ان المشهور اشتراط كرية المادة وعن بعضهم اشتراط الزيادة عليه ولعله لا يخالف المشهور فان لتحقق الاستيلاء
والتقوي لعدم امكان العلم بالاستيلاء حين الملاقاة اذا كانت المادة لا تزيد على الكر ايضا لا من حين الجريان غير [?] وهو على فرض التناقض والمحقق لم
يعتبر الكرية نظرا الى الاطلاق فاكتفى بصدق المادة عرفا واكتفى بعضهم بكون المجموع كرا ولعل نظر الشارع الى ان الغالب في ماء الحمام هو التسنم من انبوب
ونحوها ومع اعتبار اتحاد الماء وتساوي السطوح في الكر فلا يمكن الحكم بعدم نجاسة هذا الماء بعد الملاقاة من جهة كونه كرا فيبقى الاعتماد في هذا
بالتقوي واستنادا لهذه الروايات والا لكان يكفي بلوغ المجموع كرا في ماء الحمام بطريق اولى فلا فرق للزوم الحرج فيه اكثر من غيره ونقل وجه
كرية المادة كرا النقص بالاخذ والتلف وربما يوجه بان اعتبار الكرية انما هو لاجل التطهير لا لعدم التنجس وهو بعيد هذا ولكن التحقيق انه يمكن
الاستدلال على اشتراط الكرية بالاخبار ايضا بان يقال ان الظاهر من المادة المذكورة في الاخبار هو ما كان كرا فصاعدا هو الفرد الشائع الغالب فيه كما لا يخفى
مع ان الحكم بعدم النجاسة في الاخبار مشروط بثبوت المادة وتحقق الشرط بما ذكرنا متيقن وبغيره مشكوك فيه ثم ان الظاهر من لفظ المادة ايضا اعتبار
الكثرة بهذا المقدار فالتمسك بالاطلاق لمذهب المحقق وهو ضعيف واما كفاية كون المجموع كرا مع قطع النظر عن اندراجه في الكر بعدم اعتبار
الاتحاد والتساوي فيظهر من طريقه استدلال المحقق ايضا والفرق بينه وبين قول المحقق هو ان المحقق يتكل على اطلاق المادة على ما في التنقيح هو لزوم
المتصل او في العرف ايضا يستفاد منها كثرة واما على قول هذا القائل فيكفي ولو فرض كون ماء الحمام اكثر من مادته **تذنيب** المشهور بين الاصحاب
نجاسة غسالة الحمام ما لم يعلم خلوها عن النجاسة وفسرها المنتفع وادعى عليه ابن ادريس الاجماع وذهب العلامة في المنتهى الى الطهارة وقال في [?]
الجواز وهو الظاهر ان لم يثبت الاجماع على خلافه ونسب القول بالكراهة الفاضل المجلسي في شرح الفقيه [?] الى اكثر المتأخرين والاصل في
هذه المسألة روايات وهي رواية حمزة بن احمد عن الكاظم قال سألته او سأله غيره عن الحمام قال ادخله بميزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي يجتمع
فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم ورواية ابن ابي يعفور عن الصادق قال لا تغتسل من البئر التي
يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفيها غسالة الناصب وهو شرهما ان الله لم يخلق خلقا شرا من الكلب وان الناصب
اهون على الله من الكلب وموثقته المنقولة في العلل عنه قال واياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب
لنا اهل البيت وهو شرهم ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه وقد حكى في الذخيرة روايات لبأس فيه ثلث روا
حمزة ورواية ابن ابي يعفور ورواية ابي يحيى الاتية ومنع دلالتهما على النجاسة وضعفهما وكذا منع دلالة كلمات الاصحاب عليها وذكر ان المراد في المعتبر
عدم جواز الغسل وكلا منهما متعسف لتصريح اكثر الاصحاب بالنجاسة وظهور كلام اخرين نعم عبارة الصدوق في [?] مطابقة لموثقة ابن ابي يعفور وان في
قوله وهو شرهم ومنع دلالة الروايات على النجاسة ايضا متعسف سيما بعد ملاحظة ذكر الناصب والتصريح بنجاسته سيما في رواية ابن ابي يعفور الا
ان يكون الجنب وولد الزنا ايضا نجسين ونجاسة غسالة الناصب موقوف على ثبوت نجاسة الغسالة مطلقا فلعل المراد التأكيد في عدم جواز الغسل بها
ولكن يمكن القلب بان تلك الروايات اولى بان تجعل دليلا على نجاسة الغسالة مطلقا ويتم الى عدم القول بالفصل الا ان يقتصر بنجاسة الغسالة
مطلقا وفيه تامل فان الشيخ قائل بطهارة الغسالة في غير غسالة الحمام ولم ينقل عنه الطهارة هنا وكذا غيره مع ان الظاهر من الغسالة هو الحاصل من تطهير
وهو منتف هنا كما لا يخفى ولا جبر للضعيف ايضا سيما مع ورود الموثقة ولعله لا يعمل الاصحاب نعم يشكل الاستدلال من جهة ان الاخبار

في حكم ماء الحمام

بان ماء الحمام في حكم [?] المادة

في نجاسة غسالة الحمام

مضرة بوجود النجاسات المذكورة فيها فلا يتم فيما لو حصل العلم وفي مجهول الاصحاب الحكم بالنجاسة ما لم يعلم طهارتها و يمكن ان ينزل الاخبار على
ذلك بارادة ان غسالة الحمام مورد هذه الامور غالبا ويكون ذكر المذكورات بعنوان المثال فلا يرد ان يقال لا يجري هذا الحكم فيما علم انتفاء المذكورات
بخصوصها فان نفي الغسل لا يحصل بحصول النجاسات في الحمام وغسلها فيها وهذا هو السر في جعل الفقهاء والاصوليين هذه المسئلة مما يعد من تقديم الظاهر
على الاصل فمع العلم لا معنى للظهور والتي حينئذ الاشكال في تنزيل الاخبار على ارادة ذلك لا مع العلم بوجود النجاسات المذكورة ثم ان ... الظاهر الا
بينهما وقد روى ابو يحيى الواسطي عن بعض اصحابنا عن الكاظم ع قال سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب قال لا باس ولا يبعد ترجيح
هذه الاخبار المعمول بها عند الاكثر ثم وحمل هذه الرواية مع ضعفها على غير المستنقع سيما وهو صريح الرواية فان المستنقع خارج عن الحمام غالبا
ويبقى الكلام ح في ان هذه المياه انما يجري من داخل الحمام الى الخارج فلا وجه لتخصيص المستنقع بل حكم صحن الحمام والمياه الجارية في الصحن من الغسالة مثله
و جوابه ان الخروج عن الاصل يحتاج الى دليل قوي وهذه الاخبار بعد التسليم والتي انما دلت على نجاسة الغسالة في المستنقع اذ الظاهر انه يجتمع باعتبار
عدم سنوح التطهير له غالبا بخلاف داخل الحمام وصحنه فانه كما انه يتنجس كثيرا فلا يبقى ظهور مثل الظهور في المستنقع ولا دليل يوجب الخروج عن الاصل
مع ان فيهنا اخبار كثيرة صحيحة تدل على طهارة الحمام وعدم وجوب غسل الرجل عنه ويحصل الاشكال فيما حصل العلم بالتطهير فان الاستصحاب
يقتضي النجاسة وقلما لم يتحقق ذلك في حمام على ما وجدنا والمتأمر عن ذلك ليس الا يحصل زوال العلم بالنجاسة وحصول الشك فيها مطهر الحمام هذه
الروايات الصحيحة او التشبث بتعارض الاستصحابين وابقاء حكم الحمام وملاقيه على حالهما فالملاقي طاهر والحمام نجس و الاظهر البناء على الثاني
ويظهر الثمرة في مثل جواز السجدة و يضعف التمسك بالروايات انها نقل فعل او قضية حال ولا يفيد العموم حتى يشمل ما لو حصل العلم بالنجاسة
ولم يحصل العلم الشرعي بخلافه بعد **الخامس** المشهور بين الاصحاب بحيث لا يعرف فيه خلاف ان حكم ماء الغيث حكم الجاري في عدم تنجسه
بالملاقاة وتطهيره للغير في حال تقاطره ونزوله من السماء سواء كان مجتمعا على الارض او نازلا من الميزاب او غيره للآيتين المتقدمتين والاخبار
المستفيضة جدا واشترط الشيخ فيه الجريان و هو المنقول عن صاحب الجامع و الظاهر ان مراده مطلق الجريان لا خصوص مثل الميزاب لا سند له الا صحيحة
علي بن جعفر الاتية و الاقوى الاشهر عدم اعتباره **لنا** اطلاق الايتين والاخبار المستفيضة مثل صحيحة هشام بن سالم وحسنته عن ابي عبد الله ع عن الكاهلي
وصحيحة محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابنا عن الكاظم ع في طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر الحديث فان
اطلاق طهارة الطين فيها بما لو كان قبله نجسا ويدل عليه مفهوم الاستثناء فانه لا معنى لتنجس طهارة الطين و ما يتوهم من عدم الاستلزام كالغسالة
فمع انه قياس فالفارق موجود لبقاء المطر في الطين ومرسلة الصدوق في الفقيه ايضا في طين المطر ورواية ابي بصير **احتج** الشيخ بصحيحة علي بن جعفر
عن اخيه ع قال سئلته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة فقال اذا جرى فلا باس به قال وسئلته
عن رجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل ان يغسله فقال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا باس وتنقل في قرب الاسناد
ايضا عن علي بن جعفر ايضا روايتان الروايتان في قرب الاسناد بان هذا المضمون و الجواب ان الشرط وارد مورد الغالب بل لا يكاد يمكن اخذ الماء
للتوضي من السطح الا اذا جرى مع انه يمكن ان يكون ذلك لاجل تغيره لكون السطح مبالا لا لانفعاله بالنجاسة وكذلك في الاخريين و يمكن ان يراد من
الجريان النزول من السماء كما فهمه العلامة فهذه الروايات ايضا من جملة ادلة المشهور و بالجملة لا اشكال في عدم تنجس ماء المطر حين النزول مطلقا وكذا
لا اشكال في تطهيره للغير في غير الماء العلوم حسنة الكاهلي كل شيء يراه المطر فقد طهر وغيره من الاخبار المتقدمة والاية وغيرها من الاخبار
المتقدمة والاية وغيرها والمعتبر هو التقاطر والاستيعاب مع زوال العين و اما الجريان والكثرة فلم يثبت اشتراطهما وما يشعر به صحيحة هشام من
اعتبار الاكثرية فلا يبعد اعتباره بل لا مناص عنه لان الاقل يستهلك بالنجاسة ويتغير و اما الثاني فالاظهر انه يطهر به اذا جرى اليه من ميزاب ونحوه
في حال النزول وما دام تقاطر عليه الى ان يحصل الممازجة و اما مجرد التقاطر والاتصال فالاظهر انه لا يطهر للاصل والاستصحاب وعدم الدليل
لمنع عموم الايتين بل الروايات ايضا والاجماع المركب غير معلوم وحسنة الكاهلي ايضا لا تدل عليه لان الظاهر ان المراد من الرؤية اصابة النجس وهو لا يحصل
الا للقطعة الفوقانية وما سيجيء في القول بكفاية الاتصال في التطهير من ان طهارة السطح الفوقاني تستلزم التطهير لما سواه فستعرف بطلانه و بالجملة
العمدة الثابت بالدليل هو ما حصل الممازجة المذكورة و الظاهر ان جهة الطهارة بها الجماعة و الظاهر ان من يكتفي بالاتصال في التطهير بالجاري يكتفي
هنا ايضا اذا جرى و اما ما نقله الشهيد الثاني عن بعض معاصريه من انه يكفي في تطهير الماء النجس وقوع قطرة واحدة فهو في غاية البعد و الاظهر
ان الماء القليل المجتمع من المطر بعد انقطاعه ملحق بالقليل وكذا الاخبار الدالة على طهارة ما يكف من السطح وهو صحيحة علي بن جعفر المتقدمة وكذا الاخبار الدالة على طهارة ما يكف من السطح
النجس سيما اذا كان كثيفا وموضعا للعذرة ويظهر من بعض الاخبار حصول الماء فيه فانه يجتمع في السطح غالبا ثم يكف و اما القليل المجتمع من غير المطر

نجاسة صحن الحمام وقد يحصل العلم ...



ميل يقوى بالمطر فيه وجهنا أظهرها نعم لمنع شمول ما يدل على نجاسة القليل لذلك مع انفعال التغير ولعله فيه قليل من المطروح شيء وقد مر انه يعبر
بذلك أقوى ولكن مقتضى هذا الدليل اعتبار النجاسة بمقدار ماء المطر فلو فرض التغير لو انحصر في المطر لصب بحث والحاصل ان الاصل والاستصحاب
والعمومات تقتضي الطهارة ولم يظهر مخصص له ثم ان العلامة لم يعتبر الكرية في ماء المطر وان الحقه بالجاري ولا بأس به لكون دلالة الاخبار في المطر اظهر
اقوى من ادلة الجاري **السادس** في ماء البئر وهو يصدق في العرف على انواع والمراد بها هنا نوع واحد منها وهو مجمع ماء نابع من الارض
ولا يتعداها غالبا كما يستفاد من ملاحظة الاخبار وكلام الاصحاب والاختلاف في نجاسته بالتغير بالنجاسة **و** اما بدونه فالمشهور بين القدماء حتى ادعى
السيد الاجماع هو النجاسة **و** ذهب ابن ابي عقيل وابن الغضائري واكثر المتأخرين الى الطهارة وان النزح تعبد ولم يفد بعضهم جواز الاستعمال قبله
ليفرع عليه بطلان الوضوء قبل النزح لغسل المنهي عنه **و** ذهب الشيخ في كتابي الاخبار الى الطهارة ووجوب النزح فيحكم ببطلان الوضوء قبل النزح اذا
علم بوقوع النجاسة قبله **و** ذهب البصروي من القدماء الى نجاسة ما دون الكر منه وعن الجعفي نحوه ما لم يكن كل واحد من بعده ذراعين **و** الاقرب
مختار المتأخرين للاصل والعمومات والاخبار المستفيضة جدا كصحيحة ابن بزيع المذكورة في التهذيب والاستبصار والكافي على اختلاف وفي بعض نسخ
من التهذيب الرواية مكاتبة ولا يضر شيئا مع وروده بدونها ايضا ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح
ويطيب طعمه لان له مادة ومما يؤكد دلالته الاكتفاء بمزيل التغير اكثر الامر بنسبة من انه قد ذكر بقوله لا وقوله ويصحيحة معاوية بن عمار في نحو النزح بشيء شيئا
ضعيف وصحيحة علي بن جعفر ورواه الحميري ايضا **و** المراد بالعذرة فيها خرء الادمي لقوله للعذرة والتعرض لذكر الشرفين بعده ايضا وموثقة
عمار المشتملة على مثلها وتقييد ما فيها بالكثرة فيها لا يضر لما سنبطل مذهب البصري ومع منع دلالتها على النجاسة في القليل ايضا وصحيحة محمد بن مسلم
اسد هنا الدالة بمفهوم الشرط وصحيحة عبد الله بن المغيرة عن معاوية بن عمار وصحيحة ابان والظاهر انه ابن عثمان وصحيحة الشحام وابي يوسف وموثقة ابي بصير
وقوية ابي عيينة ومرسلة الصدوق في الفقيه عن الصادق وروايته محمد بن القاسم الآتية في مسألة البئر والبالوعة **و** قد مر صحيحة زرارة المشتملة على جواز
التوضؤ من بئر يستقى منها بحبل من شعر الخنزير وموثقة ابن حسين وقوية زرارة ورواية علي بن حديد ورواية ابي مريم الانصاري **و** يدل عليه ايضا
بعض الاخبار الواردة في الباب لشدة اختلافها في بعضها النزح دلاء وفي بعضها التخيير وفي بعضها الجمع بين المختلفات في التهذيب في اخر الجمع بين الطهارة
والتخيير في اخر ذكر الطاهر فقط مع اختلافها في التقدير فيما له مقدار ايضا **هذا** كله مع عدم تعين الدلو وكيفيته الى غير ذلك مما هو من شأن المستحبات
ويؤيده الاعتبار فان نجعل الكثير مع المادة اضعف منه بدون مادة بعيد **و** مما ذكرنا بطلان القول بوجوب النزح تعبدا ايضا **مع** انه يلزمه تأخير
البيان عن وقت الحاجة ظاهرا فيما لو سبق المقدار **حجة** الاولين صحيحة ابن بزيع قال كتبت الى رجل اسأله ان يسأل ابا الحسن الرضا عن البئر يكون
في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة فوقع
بخطه في كتابي بنزح دلاء منها فانها في قوة ان طهرها بان ينزح منها دلاء ليطابق السؤال وفيه ان الامتثال بالامر بالجمع المنكر يحصل بالثلاثة ولا يقولون
والقول بانها مقيدة بغيرها مع انها خلاف الاصل يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ظاهرا **و** الظاهر ان في الجواب تنبيها على الخطاء في السؤال ولا
يجب المطابقة عموما وصحيحة علي بن يقطين **و** يظهر الجواب عنها مما ذكرنا سيما ودلالتها اضعف وسيأتي فيها كالسابقة في بحث المستحبات وصحيحة عبد الله
بن ابي يعفور الناهية عن دخول الجنب في البئر وعدم افساد ماء القوم الامرة بالتيمم وفيه منع ظاهر لاحتماله في الجنب من حيث انه جنب سيما والظاهر انه لو في
للغسل ولا يجوز الغسل مع النجاسة وعلى هذا فالمراد بعدم الافساد هنا العلة اثارة الحماة او الطين وحصول النفرة ونحو ذلك والامر بالتيمم ايضا يكفي فيه
هذا العذر بل الحرج اللازم من تحمل مشقة الدخول ايضا كاف في جواز التيمم كما يدل عليه صحيحة الحسين بن ابي العلاء ورواية العلاء بن سيابة وهي ضعيفة محمولة
على الاستحباب او التغير **و** اما ما دل على عدم جواز التوضي منها الا بعد النزح منها صحيحة علي بن جعفر **و** الجواب عنها مع انها غير صريحة في الحرمة
عدم دلالة الحرمة على النجاسة ايضا كما هو مذهب الشيخ سيما فيها سياق الاستحباب كما مر وقد مر ان الامر بالنزح لعدم ظهورها في الوجوب وعدم دلالة الوجوب
على النجاسة والشهرة بين القدماء وان كانت مرجحا قويا لكنها مع معارضتها بالشهرة بين المتأخرين يتوقف على حجيتها على وجود دليل يمكن الاعتماد عليه
اذ الشهرة في نفسها لا حجة فيها **و** قد عرفت دلالة الاخبار عليها **و** اذا منعنا دلالة الاخبار على الوجوب فيبطل مذهب الشيخ ايضا وكذا ما يظهر من ضعف قوله
للنهي بالتعبد فالظاهر انه لرفع الكراهة والنفرة لا لمحض التعبد **و** اما حجة قول البصروي فمفهوم صحيحة قول الصادق اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وخصوص موثقة
عمار ورواية الحسن بن صالح المتقدمة في بحث الكر وعبارة الفقه الرضوي والعمومات مع كونها مفاهيم مخصصة بما تقدم والموثقة لا تقاوم الصحاح وغيرها
ورواية الحسن ضعيفة والاحتياط سبيل النجاة **السابع** الماء قابل للتطهير بغير النجاسة ولا بالاجماع بل وبما يعد من الضرورات وخصوص
ابن ابي يعفور المتقدمة في بحث الكر ورواية السكوني وما في معناها القائلة ان الماء يطهر ووجه الدلالة فيها ان حذف المفعول يفيد العموم مع انه لو

طهر فلو لم يعتبر جريه يحتاج الى التطهير وان غلب عليه النجاسة حتى استهلكت فيها ح

يحمل عليه لزم اللغو في كلام الحكيم فيلزم منه تخصيص قوله لا يطهر بان يراد من غير الماء والا لزم التناقض والثاني اولى بالتخصيص كما لا يخفى و ما يتوهم
في تغيير من انه مما لا يطهر لانه ان غلب على النجاسة حتى استهلكت فيها صار في حكم تلك النجاسة ولم يقبل التطهير الا بالاستهلاك في الماء الطاهر
وح لم يبق منه شيء فهو في غاية الضعف اما الاول فلانه يبتني على عدم انفعال القليل وقد مر بطلانه و اما الثاني فيبتني على المختار من تطهيره
في الاستهلاك وسيظهر لك خلافه مع انه لا يختص بتنجس الماء عند من لا يقول بانفعال القليل بل في الاستهلاك بالنجاسة ويكفي محض التغيير في
الجملة الثامن يطهر القليل بامور الاول القاء الكر عليه دفعة عرفية وهو في الجملة اجماعي و لكن الكلام في اشتراط الممازجة
وعدمه واعتبار الدفعة وعدمه اما الاول فالاقوى فيه نعم لكونه اتفاقيا ولم يثبت كفاية مجرد الاتصال ولانه لا ريب ان الكر اذا وقع فيه النجاسة
وشاع فيه بحيث جنت عنه ولا عن شيء من اجزائه الا اذا تغير وذلك مستلزم لالقاء حكمها فكذلك الماء النجس بل هو اولى بذلك بل نقول لو شئنا
في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء نكرة في سياق النفي فيشمل المتنجس ومقتضى الرواية القاء حكم الملاقي لا يقال انه معارض بمفهومه ولا وجه للترجيح
لانا نقول تساقطهما يفيد المطلوب بعينه واعلم انهما متعارضان ممكن ان يجعل عنه في المشروط بالطهارة ولا يحكم بنجاسة الملاقي لعدم القائل بالفصل
من قال بطهارة الملاقي قال بجواز الطهارة به مع ان المنطوق اقوى دلالة واعتضادا كما لا يخفى و احتج من قال بكفاية الاتصال بالاصل وبعدم تحقق



الامتزاج لعدم حصول العلم به لو اريد الحقيقي ولزوم الاكتفاء بالاتصال في البعض ان اريد الامتزاج في الجملة وبان الاجزاء الملاقية للمطهر تطهر والملاقي
فيطهر ما يليها لاتصالها بها وهكذا و الجواب عن الاول انه قد ارتفع بالنجاسة واصالة عدم الاشتراط معارض باصالة بقاء النجاسة واصالة عدم تحقق
المطهر الشرعي وعن الثاني بان المراد هو الامتزاج العرفي الحاصل بامتزاج اكثر الاجزاء والاجماع دل على كفايته وعن الثالث بمنع طهارة ما يلي الاجزاء الا
للمطهر والعدد والمساواة مع طهارة السطح الملاقي لا الاجزاء الحسية واصالة المطهر شرط في التطهير والاكتفاء باصالة البعض في الامتزاج بالاجماع لا يوجب
كفاية مطلق و اما الثاني فالاقوى فيه ايضا اعتباره للاتفاق على كونه مطهرا والشك بدونه سيما على ما اخترناه من اعتبار استواء السطوح في الكر
في عدم الانفعال و بما يعلل بالنص بعينه ولم نقف عليه فهذا كله اذا لم يتغير القليل و اما اذا كان متغيرا بالنجاسة فلا بد من ان يكون اتصاله بالكر
او ممازجته بعد زوال التغير فاذا تغير بعض اجزاء الكر قبل الممازجة فلا يكفي لتحقق الملاقاة فلا بد من كون الغير المتغير كرا او القاء كر اخرى بزوال
وصرح بذلك في المعالم لا يقال هذا مستلزم لعدم التطهير في صورة التغير واعتبار الممازجة لامع العلم بعدم انقطاع اجزاء الكر والظن به
اما متعذر او متعسر لانا نقول عدم العلم والظن بالانقطاع كاف لان الاصل عدمه فيحصل الظن بذلك ايضا مع ان الاجماع واقع على ذلك مع
اعتبار الدفعة وكذلك يكفي عدم العلم والظن بحصول الاختلاف في السطوح والخروج عن الوحدة العرفية الثاني القاؤه في كر ولا اشكال
فيه مع حصول المزج فلا يكفي ادخال الكوز المملو من الماء في الكر في التطهير بل لا بد من التداخل والامتزاج وهو يحصل اما بقوة انصباب المطهر او بعد
امتلاء الكوز بحيث يحصل التداخل هذا اذا لم يكن متغيرا والا يجب بقاء كر غير متغير بعد رفع التغير كما اشرنا الثالث تطهيره بالجاري

في تطهير الماء بالجاري

ولا اشكال فيه اذا استولى عليه وما زجه وقهره وبعد زوال التغير ايضا ان كان متغيرا و اما مجرد الاتصال فالاظهر عدم التطهير لما مر ومثله
الجاري عن مادة كماء الحمام ولكنه يعتبر بقاء المادة بمقدار الكر بعد المزج والقهر فان المعتبر هنا هو التقوي بالمادة بمقدار الكر بعد المزج والعلم
بكونه كرا من ... لما اشرنا من اعتبار تساوي السطوح في عدم الانفعال والمادة هنا بمنزلة المنبع في النابع من الارض و قد مر وجه اشتراط الكرية
في المادة حين يحصل تمام التطهير فلو نقص قبل تمام المزج عن الكر فيصدق عليه انه قليل لاقى النجاسة وهذا فيما كان المادة اعلى ظاهر و اما في
صورة التساوي فالاقوى انه تطهر مع الجريان والممازجة واكتفى بعضهم كالعلامة في المنتهى بمجرد الاتصال كما اختاره في صورة القاء الكر والفرق
بين هذه الصورة وسابقه انه لا يعتبر ههنا كون المطهر ازيد من الكر لانه يندرج تحت قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فيثبت التطهير بالتقريب
المتقدم في القاء الكر كما انه ثبت في السابقة من جهة ما دل على عدم تنجس الجاري عن مادة بما مر في ماء الحمام بذلك التقريب بعينه وان امكن جريان
هذه الطريقة في الصورة الاخيرة ايضا لو كان المطهر ازيد و اما لو كان المطهر انبع فلو كان فوارة من تحت القليل مع صدق الوحدة عليهما
عرفا بان يكون القراران متساويين وكان الفوران داخل الماء لا كالفوارات المتعارفة التي يثب الماء منها الى الهواء ثم ترجع فيمكن اجراء الطريقة

الملاقاة فلا بد من الاعلى وعلى المادة حينئذ

فيه و اما لو كان قرار المنبع اعلى او كان من قبيل الفوارات المتعارفة فيمكن اجراء طريقة ماء الحمام فيه وفي هذه الاحكام ما لم يرد فيها نص من
قولهم ع الماء يطهر ويطهر بعضه بعضا وغيرها لا يدل الا على ثبوت التطهير في الجملة و غاية ما يمكن ان يتمسك به هو الطريقة المستفادة من عموم
قولهم ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وعموم ما دل في ماء الحمام بالعلة المنصوصة وغيرها بالتقريب المتقدم فعليك بالتحري والاجتهاد ثم
الاحتياط والله الهادي الى سبيل الرشاد الرابع اتمام القليل كرا وقد اختلفوا فيه على اقوال ثالثها الفرق بين الطاهر والنجس و الاول

كتاب الطهارة

عدم التطهير رأينا ان الطهارة حكم شرعى يحتاج ثبوته الى دليل وما اقتضاه الاصل والعمومات فقد ارتفع يقينا وعوده يحتاج الى دليل والنجاسة يصحبه
ولا يرتفع الا باليقين ودعوى اصالة الطهارة الطارى مع التغير بجد فى الجسم لا يفيد فائدته مع الامتزاج **احتج** بان البلوغ يستهلك
النجاسة فيستوى وقوعها قبل البلوغ وبعده ولولاه لما حكم بطهارة الماء الكثير اذا وجد فيه نجاسة لاحتمال وقوعها فيه قبل البلوغ **و** الاول
قياس مع الفارق اذ لعل الطهارة الجميع مدخلية فى رفع النجاسة وهو منتف فيما نحن فيه **و** الثانى مدفوع بان الاصل طهارة الماء ولو يثبت لها رافع
واحتمال الطرو ما يسلبه فالاصل تاخر الطرو واصالة تاخر البلوغ مع انه لا يتم فيما لم يعلم حصول الكرية بحال الايقاع وعليه ما ذكرنا من الاصول سيما البقاء
و قد يستدل بان العلة للنجاسة هو قلة الماء وقد زالت فيزول معلوله لاستحالة الانفكاك المعلول عن العلة **و** فيه انا نمنع اتحاد علة الوجود والبقاء
فلعل العلة للبقاء هو امر مفقود يحصل من التنجيس **و** استدل ابن ادريس بالاجماع والعمومات مثل ليطهركم وفاطهروا وقولهم اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا
بتقريب ان معناه لم يظهر فيه خبث كما ذكره جماعة من اللغويين **و** جوابه منع الاجماع **و** اما العمومات فلا ريب ان صحة الطهارة من الحدث والخبث
مشروطة بالطهارة وطهارة هذا الماء اول الدعوى **و** اما النصوص مثل خلق الله الماء طهورا ونحو ذلك فليس الا الطهارة وانزلنا من السماء ماء طهورا
بالاصل ولا ينافى نجاسته بالعرض وهو بعينه **و** اما الرواية فلم نعثر عليها فى كتب اصحابنا الا ما رواه السيد والشيخ فى بعض كتبهم الاسند لا التيمم
واستدل بها السيد لاصل عدم انفعال الكر بالنجاسة وظاهرها ايضا ذلك **و** ما نقل عن جماعة من اللغويين معارض بما نقل عن جماعة اخرى ان معنى
عدم الحمل هو الدفع وهو المتبادر فان معنى فلان لا يحمل الضيم اباه مع ان مقتضى الشرطية ان بعد البلوغ لا يظهر فيه الخبث وانظاهر ان المتنجس الحالى عن
الخبث اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا ولو فرض له اطلاق وعموم فهو مخصص بما تقدم **الخامس** يطهر بماء المطر ومر فى التاسع ظاهر فتوى الاصحاب
عدم التفرقة فى طرق التطهير بين القليل والكثير ويشكل فيما لو اجتمع العشرة من ماء نجس مثلا والقى عليه كر واحد فانه يستهلك فى النجس **و** توجيهه
ان يقال ان الاصل فى ذلك الكر عدم الانفعال حتى يحصل الممازجة المطهرة بمقدار كر آخر مثلا ثم يحصل من المجموع الممازجة المعتبرة لآخر وهكذا فاذا حصل
تمازج مجموع ذلك الماء المجتمع بعضه مع بعض فيحصل التطهير للجميع والكلام الذى يقرب من التصريح بذلك من جملة كلماتهم هو ما ذكروه فى حكم المتغير
بالقاء كر فكر حتى يزول التغير **ثم** ان الكثير اذا تغير فاما ان يبقى مقدار كر منه متصلا غير متغير اولا والمحتاج الى الخارج انما هو الصورة الاخيرة **و**
اما الاولى فالمعروف بين الاصحاب كفاية زوال التغير بالتموج وحصول الامتزاج بذلك مع عدم حصول العلم بانقطاعه او تغير شىء منه قبل تمام التطهير
وان لم يحصل ذلك فيحتاج الى الخارج والمعتبر فى ازالة التغير ايضا هو حتى فلو زال التغير بشىء ثم القى عليه كر لم يكن يزيله لو كان باقيا فالظاهر كفايته وقد اشتهر
ان زوال التغير بنفسه او بتصفيق الرياح ونحوه لا يكفى فى التطهير خلافا ليحيى بن سعيد لاستصحاب النجاسة وعدم ما يدل على الطهارة **و** حجة الطهارة
الاصل وان العلة للنجاسة هو التغير وقد زالت فيزول **و** بما يتفرع ذلك على التطهير بتتميم القليل كرا ويرد على الاول انه قد ارتفع بالنجاسة وعلى
الثانى ما مر فى جواب حجة القائل بتطهير المتمم وعلى الثالث منع بطلان الاصل كما مر ان تغير المجموع قد ظهر فيه الخبث وقد يحتاج الى الدليل والقول
بان المتغير نجس ما دام متغيرا دعوى خالية عن الدليل بل القضية اما دائمة لو قلنا بان النص يفيد الدوام او مطلقة ويكفى فى صحة الاستصحاب **العاشر**
يطهر الجارى المتغير بتدافعه حتى يزول التغير لقولهم يطهر بعضه بعضا **و** فيه اشكال لان الظاهر منه عدم الانفعال لا التطهير **و** لكن الظاهر ان المسئلة
اجماعية **و** ظاهر العلامة ايضا انه لا يعتبر فى المطهر الكرية ولكن الظاهر ان هذا الحكم عنده مخصوص بما كان متصلا بالارض لعدم تنجس ما فوق النجاسة
كما مر ولو زال التغير بعلاج **فعلى** ما اخترناه لا يكفى مجرد الاتصال لا يكفى هنا نظرا الى تخصيص كلامهم فى الاكتفاء بما لو كان المطهر مساويا للمتغير
او اعلى **و** لعل هذا القائل نظر الى ان الجارى الذى يحصل زوال التغير بعلاج قبل تدافع الماء مما يكون فى المياه القليلة المجتمعة فى العيون الصغار غالبا
والا فمضى الماء ... فى الجارى مطلقا **و** اما تطهير الحمام اى الحوض الصغير الذى يجرى اليه المادة فان تغير ثم انقطع قبل زواله او تنجس بعد الانقطاع
فحكمه حكم القليل وقد مر حكمه وانه يجوز تطهيره بالمادة **و** اما لو تنجس بالغير حال الاتصال فيطهر بزوال التغير بالتدافع من المادة والامتزاج ولعل ظهر من
الاستهلاك لكن مع بقاء كرية الباقى فى المادة بعد تمام التطهير بما ذكر كما اشرنا ويدل عليه الرواية المتقدمة على اشكال تقدم لكن الظاهر ان التطهير
ايضا اجماعى بالشروط المذكورة **هذا** اذا كان المادة اعلى ومع التساوى والتحتية فالظاهر عدم اشتراط الزائد من الكر فى المادة اولا لكن بالشروط
والتفاصيل المتقدمة فى تطهير القليل **ثم** هل يعتبر تساوى السطوح فى مادة الحمام فالاظهر بالنظر الى الاطلاق بحيث يمكن الاعتماد فلا يعتبر فى
التطهير ايضا والا كان للتوقف فيه مجال سيما والغالب فى مادة الحمام استواء السطوح والمطلق ينصرف الى الغالب **و** منه يظهر الاشكال فى عدم الانفعال ايضا
هذا الحال يطهره بمادته واما سائر الطرق فمثل ما مر **الحادى عشر** يحصل التطهير للبئر على القول بنجاستها بالنزح وغيره **اما** النزح فكونه
مطهرا اتفاقى ويتفاوت بتفاوت النجاسات وبحصول التغير وعدمه **و** نذكره فى ضمن مسائل مقدما الحكم التغير **الاولى** يجب نزح الجميع

لوقوع الخمر فيها بلا خلاف بينهم، ادعى ابن ادريس وابن زهرة الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة الحلبي بناء على ما في الاستبصار وصحيحة عبد الله
بن سنان وان كان يبتدئها البول لانه غير مفصل فيه على الاستبصار او على صورة التغير والشهرة وعدم الفرق بين قليلها وكثيرها في الحرمة والاستصحاب
خلافا للصدوق في المقنع فانه قال ينزح للقطرة منه عشرون دلوا وقد يستدل عليه برواية زرارة ورواية كردويه وفي ذلك لانهما ضعيفتان وتحمل على
ان حكم القطرة لا ينقص عن شيء من النجاسات والقول بالاستحباب يجعله من جملة ما لا نص فيه والاظهر على المختار في ملاقي البئر الاكتفاء بمنقوص الروايتين
المتقدمتين مما نحن في ذلك الشأن وان كان نزح الجميع افضل والحق الحاقا سائر المسكرات المائعة بالخمر وعن الشيخ ومن تأخر عنه الحاق الفقاع
ولا نص فيهما من جهة الاخبار وقد يستدل بالاخبار المستفيضة القائلة بان كل مسكر خمر وان كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وكذا ما ورد في الفقاع
من انه خمر وانه الخمر بعينها وقد مر بعضها وفي الاستدلال نظر لما مر في نجاستها والحق الشهيد في الذكرى بها العصير بعد الاشتداد ان قيل
بنجاسته وهو مشكل وقد نبهنا على ما يمكن به الاستدلال في نجاسته فالمتيقن وجوب نزح الجميع للتغير بها بل يظهر من المختلف والمعالم حكاية
الخلاف ويدل عليه صحيح الحلبي المتقدم ويؤيده صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة واما رواية عمرو بن سعيد بن هلال الدالة على كفاية نزح كر
منه لم يذكره عمرو بن سعيد المتقدمة وهي لا تنافي ما صححناه للاحتمالات لان الادلة التي تعتمد عليها ومما ينزح له الجميع المني والدماء الثلاثة على
بل المجمع عليه في الاول ويدل على حكم المني الاجماع نقله ابن ادريس وابن زهرة ولكن لم يعلم تحقق الاجماع في غير مني الانسان وان شمله اطلاق كلامنا
لما نقل عن بعض الاصحاب تخصيص الحكم بمني الانسان وجعل غيره مما لا نص فيه واما الدماء الثلاثة فلم نقف على ما يوجب نزح الجميع لها من بين الدماء الا
وتخريج حكمها عن ذلك قلتها وكثرتها في الصلاة ضعيف نعم نقل ابن ادريس وابن زهرة الاجماع عليه وعدم شمول ما سيجيء في مطلق الدم من
الاخبار لهذه ونقل الاجماع والشهرة يرجح قول المشهور واما الحق بعضهم عرق الابل الجلالة وعرق الجنب من حرام والحق آخر بول وروث ما لا يؤكل لحمه
حد بول الرضيع والصبي فلا دليل عليه ومما يجب له نزح الجميع ما لم يرد فيه نص على المشهور للاستصحاب وعدم ثبوت المقدر وذهب الشيخ في المبسوط
والعلامة في بعض كتبه الى كفاية اربعين واحتج الشيخ بقولهم ع ينزح منها اربعون دلوا وان صارت مبخرة وعن البشري القول بكفاية ثلاثين دلوا
لرواية كردويه الآتية في مسئلة تساقط الماء واعترض على احتجاج الشيخ بجهالة السند وعدم ذكر موجب النزح واجيب بان الشيخ ثقة ثبت فلا يضر
ارساله ويظن من حجاجه دلالته على المحذوف على ما نحن فيه وفيه ما فيه لان ذكره لا ينفي الخلط على الشيخ في الاجتهاد مع انه لابد من تقييده بما لو
زال التغير باربعين وعلى رواية كردويه بضعف السند وعدم الدلالة ايضا لورودها في الامور المذكورة ولا دلالة فيها على غيرها ويمكن ان يقال انا
من تتبع السؤال والجواب حكم ماء المطر المخالط لاي نجاسة كانت من المذكورات مما هو بعنوان المشترك فهو على العموم الا ما خرج بالدليل مما نص عليه بالخصوص
وقد اعترض على المشهور بمنع حجية الاستصحاب وفيه ما فيه وبمنع عدم ثبوت المقدر فان صحيحة ابن بزيع تدل على كفاية ما يزيل التغير في المتغير فلا يجب
نزح الجميع في غير المتغير بطريق الاولى وفيه ان الاولوية المذكورة مع انها ممنوعة مبنيا فيها اصل الرواية فانه يدل على عدم النجاسة اصلا فالعمل بها يشبه
شبه من باب الاولوية والصحيح في كل شيء من باب التنصيص والحاصل ان الكلام في المسألة بعد القول بالانفعال وهذه الرواية لا يناسبه ان المراد
بما لا نص فيه هو ما لم يرد ما يدل على وجوب مقدر من النزح في خصوص ما وقع بشخصه او بنوعه كالفرس او بجنسه القريب كالدابة واما الحكم بان كل
نجس لاقى البئر يجب نزح اربعين منه او كل نجس لاقى البئر لا يجب منه شيء الا ما غيره فليس مما نحن فيه ولذلك لم نتعرض على رواية الاربعين والثلثين
بعد التوجيه الذي ذكرنا بانهما من باب المنصوص عليه لما لا نص فيه وقد يقال بعد البناء على الاستدلال بصحيحة ابن بزيع على ما ذكر انه اذا ثبت في نفي وجوب
نزح الجميع فيتعين نزح اربعين لعدم الدليل على الثلثين من جهة الاستصحاب وقد يقال بعد ذلك يتعين ثلثون لضعف الاستصحاب وامتناع
الزيادة واحداث قول آخر يوجب خرق الاجماع المركب وبما يقدح في الاجماع المركب يمنع ضعفه والاقوى على القول بالانفعال هو نزح الجميع للاحتياط
وقال صاحب المعالم وابنه حسن الاكتفاء بنزح ما يزيل التغير لو كان ان وجد الى العلم به سبيل والا فالجميع وليس ذلك الا بطريق التعيين على المقدر
بل لان المقدار والمطهر غير معلوم ومع بلوغ احدهما يعلم حصوله لاشتمال كل منهما عليه ونظره الى احد الاولويتين في التغير المقدر بحيث قال
ان عند تقدير التغير انما يعتد بما قل عن اسبه وفيه نظر **تذنيب** المشهور انه اذا تعذر نزح الجميع فيما قد تقدم لغلبة الماء فينزح عليه اربعة رجال
يوما كل اثنين دفعة وعن المنتهى انه لا يعرف فيه خلافا من القائلين بالنجاسة واستدلوا عليه بموثقة عمار عن الصادق ع في خبر طويل قال وسئل
عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها فان غلب عليه الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون
يوما الى الليل وقد طهرت وقد حمل على صورة التغير والا فلا يجب نزح الجميع للمذكورات فهو انما يتم على القول بوجوب نزح الجميع للتغير ويمكن
الحمل على الاستحباب ولا ينافي ذلك وجوب التراوح فيما يجب النزح فان ترتب العلاج ما يقتضي نزح الجميع ولم يمكن وجوبا كان الامتثال او ندبا

للاطلاقات في الاخبار المعتبرة مؤيدا بما ورد في الاخبار الكثيرة من عدم الفرق بين قليلها وكثيرها

في الجعل فلا يبعد ما ذكرنا وعن الاكثر ان حكم الثور وابعية نزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وذهب جماعة الى كفاية نزح كر

في نزح الجميع للمني

اذا زال التغير فليشتد ثم يجري نزح آخر

في وجوب التراوح عند تعذر نزح الجميع

ولا قائل بالفصل بين الوجوب في المذنب ولا بين الوجوبين وقد اورد عليها اليتيم بانها تدل على وجوب النزوح يوما بعد نزح يوم و فيه انه نزح فرضي كلمة ثم مفتوحة فلا اشكال وان ضم فيمكن ان يراد بها ترتب بيان الكيفية على اصل الحكم وذلك من حزونت كلمات ثم ومع ان المعتبر نقلها بدون ثم و لعله دواها عن غير الشيخ وعن نسخة صحيحة عنده فكذا وعبارة فقه الرضا مصرحة بالمطر من دون جرانة وفيه الاصحاب حصر اتبعه عصر وشيد بها على لحظم مؤيد لها و يؤيده ان التطويل جبر بها من بالاجماع كادعاه بعض الاصحاب في الامنضا على نزح البعض تحكم ولا قائل بوجوب نزيد من ذلك و الظاهر ان ما ينزح من البئر قبل حصول العلم بالعجز عن المعتبد لا يحتسب من يوم التراوح بنيته لحلية الرواية المتقدمة وكلام الاصحاب في الظاهر انه يحصل بالعجز الامع نزح مقدار يحصل الظن بان الماء الذي كان موجودا في البئر لم يكن ازيد من ذلك و الاعتماد على ذلك يحصل العجز بمن حال البئر ونحوه نادر ولا يلتفت اليه لتفاوت الاحوال في السنوات والفصول وايضا الظاهر وجوب نزح تمام ما كان في البئر وانما يجب في حال النزح ايضا من باب المقدمة ففي صورة العجز لا يمكن تحصيل العلم بزوال ما كان فيه فيعتمد على الظن وهو يحصل مع التراوح المذكور ثم ان الظاهر من الرواية و الفتوى حكم العجز من جهة غلبة الماء من جهة قوة النبع و يشكل فيما لو كان من جهة نفس كثرة الماء ويمكن الاطراد للزوم العسر والحرج وحمل الرواية وكلام الاصحاب على الغالب في افراد كثرة الماء و قال ثم المراد بالجماعة من اليوم يوم الصوم فانه المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل وبعض المتاخرين فاوجب دخول شيء من الليل اولا واخر من باب المقدمة و زاد بعضهم تقديم التاهب قبل ذلك الفجر ايضا و الحق ان كلمات الاصحاب في حمله على الاقل من يوم الصوم وكذا الرواية لا يصدق اليوم على الممتد من دون طلوع الشمس الى الغروب بل وعدم ما هو الصح من فليس منها ايضا ويشكل ذلك في الاجتماعية ولا يبعد ادعاء صيرورة اليوم حقيقة في القدر المشترك بين المعنيين فتعين الترديد يحتاج الى دليل كالصوم ولا ريب ان اختيار الاحوط ولا يكفي الليل ولا الملفق لبطلان القياس وينبغي تحري الاطول و الاظهر عدم الاجتزاء بالنساء والصبيان لان الظاهر من القوم الرجال بنص اهل اللغة والفصحاء في الكتاب مع امكان الاجتزاء بهن اذا قوين على مثل فعلهم و الظاهر ان الامضاء بالاربعة لكونه اقل ما يحصل التراوح اثنين اثنين ولا قال الرواية ايام نعم عبارة فقه الرضا مصرحة بالاربعة و لا ريب انه احوط سيما اذا اوجبت الزيادة بطوء في النزح واعتبار كون احدهما فوق البئر والاخر فيها يملأ الدلو كما ذكره بعض الاصحاب لا دليل عليه واستقرب في التذكرة كفاية قوتين ينهضان بعمل الاربعة وهو مشكل و الاحوط جعل الاكل والصلوة في حال الاستراحة فلا يجمعون فيها

الثانية المشهور وجوب نزح كر من ماء لموت الدابة اي الحمار والفرس والبغل والحق جماعة بها البقرة **اما** الحمار فيدل عليه رواية عمرو بن سعيد المتقدمة قال سألت ابا جعفر عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال كل ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كر من ماء وفي موضع اخر من التهذيب ذكر البغل وكذا في المعتبر ولا يضر ذكر الجمل في الاسناد الا مع وجوب نزح الجميع فيه لان الجواب بمنزلة انه يجب في كل واحد من المذكورات كر من ماء فيكون عاما قابلا للتخصيص فخص في الجمل بما مر فلا يرد ان الجواب عن الكل واردة البعض تعسف و يظهر مما ذكر حكم البغل ايضا و اما الفرس فيمكن ان يستدل عليه بصحيحة الفضلاء عن الصادق في البئر يقع فيها الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب منه وتوضأ وتقريب بنسخة رواية البقباق و توجيهه ان يقتضي الجمع المنكر اذا كان مدخولا للام حصول الامتثال باقل ما يصدق عليه كما حققنا في الاصول وهو ثلثة ادلاء من دون فرق بين جمع القلة والكثرة و بذلك خرج ما نحن فيه من عمومها النص فيه فيحملها في الفرس على الكر لما دل عليه في الحمار والبغل لعدم القول بالفصل فان الدابة يشمل المذكورات عرفا و ترك الاستفصال يفيد العموم و قد يتوهم استفادة العموم من تعليق الحكم على الطبيعة وليس بذلك اذ الظاهر هنا ارادة العهد الذهني و بذلك يمكن ادراج البقرة ايضا لو بنيت على معناها اما لو كانت كالحمار واحد منها ابنها العرفية ولكن ركوب البقرة نادر ولا ينصرف اليه الاطلاقات فيشكل ادراجها في جملة ما النص فيه و يشكل ادراجها فيه ايضا لان نفي الاخبار ما يمكن ان يستنبط حكمها الكن لا نعرف القائل به مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في الخمر فانه يشمل على ان الثور ونحوه موجب لنزح الجميع على ما في التهذيب وليس كلمة نحوه في الاستبصار فمقتضاه نزح الجميع وهكذا يمكن استفادة حكمها من بعض الاطلاقات في البئر وغيره **اقول** ويمكن استنباط حكمها من رواية عمرو المتقدمة بان يقال بلغت منه الترقي في السؤال من الحيوانات بحسب الجثة فيكون حكم ما فوق الشاة الى الجمل نزح كر من ماء وهذا اولى من كل ما ذكروه فيها ولم اقف على من ذكره و من ذلك الظهر دليل آخر على حكم الفرس والبغل ان قطعنا النظر عن وجوده في بعض النسخ ايضا

الثالثة اتفق القائلون بالنجاسة كما ذكره الفاضلان على وجوب نزح سبعين دلوا لموت الانسان لموثقة عمار قال سئل ابو عبد الله عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر فقال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فيه فاكبره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وظاهر الرواية ان ذلك انما هو

في بيان ... النزح في التراوح

مثل كلمة ... حيث ... صلاة المسافر ...

في وجوب نزح كر لموت الدابة

في وجوب نزح سبعين لموت الانسان

ذلك من حيث انه موت الانسان فلو لم يطهر بدنه بالموت ونحوه فلا يستفاد من الرواية الا نزح سبعين دلوا وعلى هذا فاستفادة حكم الكافر من الرواية
مشكل ولكن الاصحاب لم يفرقوا في ذلك الا ابن ادريس فحكم بوجوب نزح الجميع في الكافر وادعى عليه الاجماع وعارض الاستدلال بعموم الانسان ايجابا
وجوب سبعين دلوا في الجنب بانه لا يعم الكافر واجيب بمنع الاجماع ومنع الحكم فيه او منع الفرق في صورة المعارضة بينهما وعلى فرض ثبوته فانما يثبت
بدليل ولا يستلزم تخصيص بعض العمومات تخصيص ما ثبت وظ الفقهاء عدم الفرق بين وقوع ميت الكافر في البئر او موته في البئر بعد وقوعه ولا يبعد التعدي
لبعيد لمنافية الرواية ايضا وان كان ظاهرها الموت فيه فانه ورد مورد الغالب ثم ان الظ اعتماد ابن ادريس على الاجماع لا على ان حكمه
لا نص فيه نزح الجميع كما يظهر من كلامه ودعوى الاجماع في غاية البعد مع تفرده بالفتوى على الظ وحينئذ عرفت ضعف دلالة الرواية على حكم
النجاسة الكفرية وصعوبة الاعتماد على نقل اجماع ابن ادريس فلا بد من رجوع حكمه الى ما لا نص فيه و اما حكم مباشرة الكافر حيا فلو سلمنا
عدم الرواية لذلك فربما فهم الاصحاب فيمكن استفادة حكمه من باب الاشارة من الرواية وان حكمها الا ابن ادريس على موته فيه فان الموت يزيد النجاسة فلا
يجب الاكثر مما يجب الزيد ولكن الاعتماد على ذلك ايضا لا يخلو عن اشكال [illegible] فيدخل تحت ما لا نص فيه ايضا وكيف كان فالامر على ما
ذكرناه من [illegible] والاحتياط على الطريقة الاخرى واضح **الرابعة** ذهب الشيخان والمرتضى الى وجوب خمسين للعذرة الرطبة
والذائبة وعشر لليابسة [illegible] وللعذرة عشرون [illegible] فاربعون وخمسون [illegible] وهو الاظهر لرواية ابي بصير عن الصادق (ع) قال
سألته عن العذرة تقع في البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون دلوا [illegible] على نزح خمسين والتخيير بين الاقل والاكثر يقتضي
جواز الاكتفاء بالاقل [illegible] على ما يدل على القول الاول لاحتمال الرواية على ترديد الراوي من جهة النسيان فيحصل اليقين بالبراءة الا بالخمسين
[illegible] ذكر في الرواية [illegible] الموضوع وفسر [illegible] تحلل الاجزاء وشيوعها في الماء بحيث يستهلك والظاهر تطلق على
مجرد تفرق الاجزاء وتقطعها عرفا وفي [illegible] دون [illegible] والاكتفاء بالبعض اشكال والاحوط الثاني **ثم** ان الرواية خالية عن ذكر الرطبة وفي
الحاقها بالذائبة اشكال وعن الشيخ واتباعه وجوب خمسين [illegible] للدم الكثير مثل دم ذبح الشاة وعن المفيد وجوب خمسة للقليل منه وعشرة
للكثير منه وعن [illegible] نزح ما بين الواحد الى عشرين وعن الصدوق وجوب ثلثين الى اربعين في الكثير ووجوب دلاء يسيرة في القليل و
نصا في الذكرى وهو اقرب اما في القليل فلصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة في نجاسة [illegible] البئر وموثقة عمار المتقدمة في موت
الانسان وغيرهما من الاخبار ويدل على حكم الكثير والقليل كليهما صحيحة علي بن جعفر قال سألته عن رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في بئر ماء
واوداجها تشخب دما هل يتوضأ من ذلك البئر قال ينزح منها ما بين الثلثين الى اربعين دلوا ثم يتوضأ منها ولا بأس به قال وسألته عن رجل ذبح
دجاجة وحمامة فوقعتا في بئر هل يصلح ان يتوضأ منها قال ينزح منها دلاء يسيرة ثم يتوضأ منها قال وسألته عن رجل يستقي من بئر فرعف فيها هل يتوضأ منها
قال ينزح منها دلاء يسيرة وانضمام [illegible] القول بالفصل بين الدمين المذكورين في هذه الروايات وغيرها و بما ذكر يعمل [illegible] المذكورات فيهما مما لا
نص فيه واما سائر المذاهب فليس لها ما يمكن الاعتماد عليه **فاحتج** الشيخ لقول المفيد بصحيحة ابن بزيع المتقدمة بتقريب ان اكثر عدد
يضاف اليه هذا الجمع عشرة فيجب ان يؤخذ به اذ لا دليل على ما دونه وهو كما ترى لعدم ذكر الكثرة في الخبر بل الظ منه القلة ولان هذه الصيغة
من صيغ جمع القلة ولانه لا فرق عند المحققين من علماء الاصول بين جمع القلة والكثرة في حيثية افراد العموم وفي انه يحمل على الاقل في مثل هذا الكلام
وان قيل مراد الشيخ ان الجمع المجرور لا يصير مميزا الا للعشرة فما دونه فيحمل على اكثر ما يضاف اليه **فيقال** اولا ان لفظة هذا ليس في ذلك بل الظ
خصوصيته و ثانيا ان اتحاد حكم ما ذكر بعد المضاف وما لم يذكر اول الكلام و اما قول السيد **فقد** يستدل عليه برواية زرارة المتقدمة في حكم
القطرة من الخمر [illegible] والدلالة و قد [illegible] جماعة من الاصحاب القليل بمثل دم ذبح الطير والرعاف القليل والكثير بدم ذبح الشاة و
لعلهم استفادوا ذلك من مثل صحيحة علي بن جعفر الجامعة بين حكمها و يؤيده الترديد في السؤال عن ذبح دجاجة وحمامة وجعل حكم الرعاف متحدا
معهما فيها وعن الراوندي ان الاعتبار في ذلك بماء البئر في الغزارة والنزارة و هو غير مستفاد من دليل لعدم ذكر القلة والكثرة في الرواية والاعتماد
على الاستنباط العقلي ضعيف **الخامسة** ذهب الشيخان والمرتضى واتباعهم الى وجوب اربعين دلوا للثعلب والارنب والكلب والخنزير والسنور
والشاة لموثقة سماعة ورواية علي [illegible] وليس فيهما الا الترديد بين الثلثين والاربعين ومع العشرين ايضا و لا دلالة فيهما على مطلوبهم و قال
الصدوق في الفقيه في الكلب ثلثون الى اربعين وقد روي سبع دلاء وان وقعت في البئر شاة فانزح منها سبع دلاء و هذان القولان يستفادان
من اخبار متفرقة و ههنا اخبار كثيرة متعارضة لما ذكر ففي الصحاح ما يدل على كفاية الخمس وفي بعضها ما يدل على نزح دلاء وفي بعضها ما يدل
على نزح الجميع ولكن لا يبعد حمل ظاهرها [illegible] وهذه كلها دليل الاستحباب ولا ريب ان الاحوط العمل على [illegible] و عن الشيخين والمرتضى واتباعهم

في وجوب نزح خمسين للعذرة الرطبة والذائبة وعشرة لليابسة

وجوب الدلو بعينه في بول الرجل ايضاً لرواية علي بن ابي حمزة ويعارضها اخبار مثل صحيحة معاوية بن عمار الدالة على وجوب نزح الجميع في اصابة البول وصحيحة ابن بزيع المشتملة على نزح دلاء للقطرات ورواية كردويه المشتملة على الثلثين و ربما رجح بعض المتأخرين العمل على الصحيحين في موردهما و الاظهر الاول لاعتضاد الرواية بالشهرة وهجر العمل على ظاهر صحيحة الاولى بل الاخيرة ايضاً **ثم** ان الاكثر على نفي الحكم ببول الرجل والمرأة وابن ادريس ساوى بينهما محتجاً بتناول لفظ الانسان لهما وقد تقدم ورود النص معلقاً على بول الانسان **ثم** ان جماعة من الاصحاب الحقوا بول المرأة بما لا نص فيه وبعضهم اوجب ثلثين لرواية كردويه ويمكن دفعه بانها مهجورة عندهم و ربما يستشكل الاول بوجود النص العام مثل صحيحة معاوية وصحيحة ابن بزيع ورواية كردويه ويمكن دفعه بانها مهجورة عندهم في البول والاحوط فيه على القول بالنجاسة نزح الجميع و الظاهر عدم الفرق بين بول الكافر والمسلم و كذلك الكلام في العذرة والدم لعموم النص واحتمل بعضهم الفرق لان نجاسة الكفر اثر ولذلك يجب النزح لوقوع الماء المنفعل بملاقاة بدن الكافر و الاشكال هنا اضعف منه في نزح سبعين لموت الكافر لطرو المنع لتعلق النجاسة في البول مثلاً وقوة الاطلاق وخفاء علية الحيثية في فهم العرف في الظهور جواز انفكاك نجاسة الكفر عن الموت بخلاف ما نحن فيه **السادسة** المشهور بين الاصحاب ثلثين للمطر المخالط للبول والعذرة وخرء الكلاب لرواية كردويه عن ابي الحسن عن بئر يدخلها ماء المطر فيه البول والعذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب قال ينزح منها ثلثون دلواً وان كانت مبخرة و عن الشيخ انها بضم الميم وسكون الباء الموحدة وكسر الخاء بمعنى منتنة ويروى على صيغة اسم المكان ايضاً ولا بد من تقييد الرواية باذهاب النتن والتغير من الرواية فيما لو مازجه شيء آخر من النجاسات لا يجوز لكان ان لفظ ... يكفي الثلثون ولو كان الموجود بعض المذكورات و ... الاشكال بمنافاة الرواية من جهة ترك الاستفصال لما تقرر من وجوب الخمسين للعذرة الذائبة او الرطبة وكذا تعين لبول الرجل شيئاً مع الخوف غيرهما بهما ايضاً مدفوع بان المخالطة مع ماء المطر مما يصلح ان تغير الحكم فلا اشكال وان كان عين المذكورات موجودة فيه ايضاً مع ان دليل الخمسين والاربعين قد عرفت حاله وتخصيص الشهرة بالشهرة لا غائلة فيه **السابعة** المشهور وجوب سبع للطير واغتسال الجنب وخروج الكلب حياً ولبول الصبي ولموت الفارة اذا تفسخت اما الطير فيدل عليه اخبار كثيرة منها الموثق كالصحيح ولا يعارضها ما ورد من نزح خمس دلاء في صحيحة ابي اسامة وما تضمن نزح دلوين وثلثة كرواية سماعة لاعتضاد الرواية الاولى بالعمل و اما بعض الصحاح المتضمنة لنزح دلاء فيحمل على السبعة تنزيلاً للجمع و اما اغتسال الجنب فالاخبار الواردة فيه تبلغ ثلثة منها ما دل على وجوب النزح للوقوع والنزول والدخول وهي صحيحة الحلبي وصحيحة ابن سنان وصحيحة محمد بن مسلم ورواية ابي بصير على وجوبه لاغتسال الجنب حيث سئل فيها عن غسل الجنب و خص ابن ادريس الحكم بالارتماس دون مطلق المباشرة ولا يبعد ان يكون مراده الغسل ارتماساً وان كان لفظه لا يطابق وقد صرح المحقق في دعوى الاجماع وشنع عليه و نحن نعتبر ان الاخبار لا يدل على مطلق المباشرة وما بنوه من الجمع بينها بحمل المطلقات على المقيدات فهو ورواية ابي بصير في غاية الضعف لان اثبات الحكم وصحة الاغتسال في ثبوته في غير صحيح يلزمه القيد سيما والقيد في كلام السائل **نعم** لا يبعد ان يقوم فهم الاصحاب قرينة على ذلك سيما والاصل عدم الوجوب فيخرج عن مقتضى اليقين و قد يوجه اشتراط الاغتسال بانه لا وجه للنزح بدونه لان المفروض عدم استصحاب نجاسة اخرى و الا لوجب لها مقدرها سيما المني فانه يجب نزح الجميع والاكتفاء بذلك يشهد باشتراط عدم المني والاصل عدم غيره ايضاً فيكون ذلك من جهة سلب الطهورية وقد يرد بانا لو سلمنا انه لم يثبت معناه من غير الاجماع كما مر وما نحن فيه ليس من موارده فلا مانع من الفرق بين ما صاحب الجنب وغيره فالاخبار واردة في مورد لغلبة من استصحاب المني مع انه لا مانع من ان يكون سببه النجاسة الحكمية فجعلها الشارع موجباً في البئر نجاسة عينية او يكون لزوال النفرة فانه من الاخباث الاغتسال او اعتمد على فهم الاصحاب فهو والا فلا يحسن الاعتماد على مثل ذلك **وقد** اغرب بعضهم في دفع التمسك بسلب الطهورية حيث قال ان قوله في صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة في اوائل الباب لا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم يدل على حرمة الغسل فيكون باطلاً فلا يكون غسلاً فلا يكون غسله رافعاً للطهورية وجميع هذه المقدمات ممنوعة سيما وذلك لا يفيد العموم فان ظاهر الرواية انه في غير البئر المباحة لو ظاهر الفقهاء ايضاً ان الاغتسال الصحيح موجب لذلك لا الاعم منه والا فيلزم ان يكون مراد كل من ذكر الاغتسال ايضاً مجرد المباشرة وليس كذلك و الاولى ان يعتبر النزح لمجرد المباشرة كيف ما اتفق ولو كان بغير نية كما سكت عنه و اما على الحدث فمن استحباب النزح فيكفي الاستحباب مجرد زوال النفرة ونحوه **ثم** هل يرتفع الحدث لو اغتسل فيه وجهان بل قولان من جهة ان النزح لسلب الطهورية ولا يكون الا مع ارتفاع الحدث فيصدق الامتثال من جهة ومنع المقدمتين و اما خروج الكلب حياً فالمشهور فيه ايضاً ذلك لرواية ابي مريم المعتضدة بعمل الاصحاب فلا يعارضها صحيحة ابي اسامة للكلب بالخمس وعليها يحمل اطلاق صحيحة علي بن يقطين المتضمنة للدلاء و ذهب ابن ادريس الى وجوب الاربعين طرحاً للروايات على اصله وتعدياً عن حكمه اذا مات في البئر من باب الاولوية **و اما** بول الصبي وهو غير البالغ ولا يطلق على الرضيع يعني من كان له دون الحولين على تفسير ابن ادريس ومن له يأكل الطعام كما نقل عن

قوله الغسل كون نصه مجرد المباشرة في دعوى الاجماع على وجوب الارتماس دون مطلق مباشرة منه

الشيخ وقيده بعضهم بكونه غالبا على اللبن او مساويا له فهو على قول الاكثر لمرسلة منصور ولا يعارضها صحيحة معوية بن عمار المتضمنة لوجوب
نزح الجميع ولا رواية علي بن ابي حمزة المتضمنة لدلو واحد لضعف الثانية وكون الاولى مخالفة لاجماعهم ظاهرا والصدوق والسيد اوجبا ثلث
دلاء **وربما** يستدل عليه بصحيحة ابن بزيع المتضمنة لنزح دلاء لقطرات البول بضميمة الاجماع المركب في عدم الفرق بين القليل والكثير وفيه انه
من بول الصبي قد لا يعارض صريح المرسلة مع اعتضادها بالشهرة **واما** الفارة فقيدها الاكثرون بالسبع بالتفسخ واكتفوا فيما دونه بالثلث وزاد جماعة
منهم الانتفاخ واطلق المرتضى في السبع وذهب الصدوق الى الدلو الواحد في غير صورة التفسخ **حجة** الاولين الجمع بين ما ورد من اطلاقات السبع من
الاخبار الكثيرة من صحاح وغيرها وبين ما ورد من اطلاقات الثلث مثل صحيحة معوية بن عمار وصحيحة عبد الله بن سنان استشهادا برواية ابي خديجة عن الصادق ع
عن الفارة تقع في البئر قال اذا خرجت حية فلا باس وان تفسخت فسبع دلاء ورواية ابي سعيد المكاري ولكن في هذه الرواية سئل عن موضع تفسخت في بعض
نسخ التهذيب **ويدل** عليه ايضا صحيحة ابي اسامة المتضمنة لنزح خمس دلاء ما لم يتفسخ بحمل الخمس في غير التفسخ على الاستحباب **واما** الانتفاخ فلم نقف
على تصريح به في الاخبار يطابق فتوى المذكورين **وربما** قيل ان اول درجة التفسخ هو الانتفاخ وهو غير واضح بالنسبة الى فهم العرف واللغة **و**
اما السيد فلعل اخبار السبع عنده كانت متواترة ولم يعارضها شيء في الاخبار **الثامنة** يجب نزح خمس لذرق الدجاج عند الشيخ **وقيده**
جماعة بالجلال **ولعل** اطلاق الشيخ مبني على قوله بنجاسته مطلقا وهو منقول عن ابي الصلاح بنزح الجميع لخرء ما لا يؤكل لحمه فيقتضي ذلك في الجلال ان كان
مراده اعم من المحرم بالعرض وقرب المحقق ادخاله في حكم العذرة واحتمل الشهيد الثاني الثلثين لرواية كردويه ولم نقف على نص يدل على الخمس مطلقا **وقد** تضعف
قول ابي الصلاح والعلامة لنصه على الذرق عرفا وفي رواية كردويه ايضا منع في الدلالة وقد يستدل على الخمس بالاجماع على عدم وجوب الزائد
وعدم تيقن البراءة بالاقل **ولعله** مبني على عدم الاعتناء بخلاف ابي الصلاح او يحمل كلامه على المحرم بالذات **وكيف** كان فالاظهر الاكتفاء بالخمس
التاسعة المشهور وجوب ثلثة للحية ونقل عن ابن بابويه وجوب سبع **ويدل** على الاول صحيح الحلبي عن الصادق ع قال اذا سقط في البئر شيء صغير
فمات فيها فانزح منها دلاء لا نزيد لها على الاول **وقد** ينافي بمنع كون الحية ذات نفس سائلة فيخرج من الصحيح بما ورد في الاخبار من ان ما
لا نفس له لا يفسد الماء مقيدا بصحيح ابن سنان الدالة على نزح سبع دلاء للدابة الصغيرة **والاول** مدفوع بان الحية ذات نفس كما صرح به المحقق وسمعت
ثقة قتلها وشاهدها ان لها دما سائلا في غاية القوة كالسائل من العضد **وسمعت** بعض مشايخنا ايضا انه سمع ثقة اخرى كذلك **مع** ان ما
لا نفس له اعم من الشيء الصغير من وجه كما يشاهد في السمك الكبير وترجيحه يحتاج الى دليل الا ان يتمسك بالاولوية فيحصل الترجيح في اشتغال العلم و
الدابة ايضا محمولة على المعنى العرفي فلا يدخل فيها الحية **ولعل** دليل السبع هو صحيح ابن سنان ودلالتها غير واضحة **وقد** ذكر له وجوه اخر كلها
ضعيفة ونقل عن الشيخين وجماعة من الاصحاب وجوب الثلث للوزغة ايضا **وعن** سلار وابي الصلاح دلو واحد **حجة** الاولين صحيحة معوية بن عمار
وصحيح ابن سنان المتقدمتين في الفارة ولا يعارضهما رواية يعقوب بن عيثم الدالة على السبع لضعفها **وحجة** الدلو الواحد رواية يعقوب بن عيثم المروية
في الفقيه ومرسلة عبد الله بن المغيرة المروية في الكافي وهو يعارض بهما ما تقدم **وقال** ابن ادريس انه لا يجب لها شيء لانه لا نفس لها سائلة **و**
عن الشيخ وابن البراج وابي الصلاح ايضا وجوب ثلث للعقرب **ولا** دليل له وقد دل رواية هارون بن حمزة الغنوي لا لانه فيها السم ورواية منهال الشاملة
على نزح عشر دلاء مع ضعفهما مهجورة عند الاصحاب **ولعل** وجههما الاجتناب عن سمهما وذهب المحقق الى استحباب ثلثة فيهما ولا باس به **العاشرة**
المعروف من مذهب الاصحاب وجوب دلو للعصفور ولم ينقل خلاف الا ان الصدوق ذكر الصعوة مكان العصفور فان ترادفا او اراد منها العصفور مجازا
فلا خلاف والا فالمرجع هو ما دل عليه من الاخبار **ويدل** على المشهور موثقة عمار المتقدمة في موت الانسان ويخصص بها كل ما ورد في مطلق الطير وانما
الصغير من نزح الدلاء او غيره وان كان صحيحا ومن تامل في هذه الموثقة وما ورد في وجوب السبع للطير سيما مع عطف الدجاجة على الطير كما في
موثقة ابي اسامة وابي يوسف ورواية علي بن يقطين ظهر عليه صحة ما ذهبوا اليه من ان العصفور وما اشبهه فما دونه وما فوقه الى الحمامة حكمه دلو واحد
ومن الحمامة وما فوقها الى النعامة سبع لان العصفور حقيقة فيما دون الحمامة والطير حقيقة فيها وفيما فوقها لغة وعرفا لان المستفاد من موثقة عمار
المعمولة عند الاصحاب التي لا يوجد لها راد كما ذكره في المعتبر بعد الملاحظة ان المعيار في احوال الحيوانات ما يناسبها هو ملاحظة الجثة وموافقة المقدار
ثم بملاحظة التنصيص في الدجاجة وما اشبهها في الجثة خصوصا بعد ملاحظة صحيحة البقباق وصحيحة الفضلاء المتضمنتين لنزح الدلاء في الطير
المستفيضين بحملها على السبع جمعا مع تعذر نفي جميع افراد الطير تحت السبع مع ... وعدم اعتبار مقاربته ما دون الحمامة من صنف
الطيور عن الخبر وتقدم القول بالواسطة بين نزح الدلو والسبع يعين القول برجحان ما اشتهر من التفصيل **وعن** الراوندي اخراج الخفاش
عن شبه العصفور وجعله كالنجاسة لانه مسخ **واجيب** بمنع المقدمتين والاظهر ان المراد بالمشابهة هو المشابهة في الجثة في نوعها لا في شخصها

كما توهمه بعض الاصحاب و الاكثر خلوا عن وجوب شيء لبول الرضيع ايضا لو رواية علي بن ابي حمزة المشتملة على نزح دلو لبول الفطيم و لعله من باب الاولوية و قد
يستشكل مع القول بوجوب السبع في بول الصبي و يمكن ان يمنع صدق الصبي على الفطيم فانه لا اطلاق الفطيم زمانا فصبيا ايضا و ذو الشوق حقيقة في المتلبس
بالمبدأ و الاصل عدم ثبوت الزائد من الدلو الواحد و عن الحلبي الصلاح و ابن زهرة نزح ثلث و قد يستدل له بصحيحة ابن بزيع المتضمنة لنزح دلاء
لقطرات البول بعمومها بحملها على الثلث مع انضمام عدم القول بالفرق بين القليلين **الحادية عشر** اذا تغير ماء البئر بالنجاسة فالاقوى
الاكتفاء بنزح ما يزول به التغير بلا خلاف فيه بين القائلين بعدم الانفعال للاخبار المعتبرة كصحيحة ابن بزيع السابقة و لا يعارضها و منها ما يدل على نزح الجميع مثل صحيحة
معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول لا يغسل الثوب و لا يعاد الصلاة مما وقع في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب و اعاد الصلاة و نزحت البئر
لا تنفضا الاخبار بالاصل مع عدم وضوح دلالتها فيحمل على ما يزيل التغير و كذا صحيحة ابي مريم مع انها لم يذكر فيها التغير بل ما هو و رواية و كذا موثقة
عمار المشتملة على نزح كل الماء لوقوع الكلب و الفارة و الخنزير مع ما فيها من الجمع بين المذكورات و رواية ابي خديجة لضعفهما فيحملهما على الاستحباب و
للقائلين بالانفعال اقوال شتى **منها** نزح الجميع مما له مقدر و ضعفه ظ مما تقدم **و منها** النزح حتى يزول التغير للمتغير اما
اعتمادا على **وفيه** ان ما ورد فيها و بين ما ورد في المقدرات عموما من وجه و لم يمكن تخصيصها بغير صورة التغير للزوم كون التغير انقص من حالة
في مقدار النزح **فالاولى** تخصيص المعتبرة و مقتضاها الرجوع الى اكثر الامرين **و منها** نزح الجميع فان تعذر فالى ان يزول التغير جمعا بين
ما دل على نزح الجميع و ما دل على مزيل التغير **و فيه** انه لا دليل على هذا الجمع من عقل و لا نقل و الاولى حمل الاول على الاستحباب **و منها** وجوب اكثر
الامرين ان كان مقدر و الا فالجميع ثم التراوح مع التعذر **اما** الاول فلما مر من تخصيص ما دل على مزيل التغير بما ورد في المقدر **و اما** الثاني فلكونه مما
لا نص فيه و يجب نزح الجميع عندهم في المعتبر منه بعض من باب الاولوية و نيابة التراوح حين تعذره لو تعذر مثل القول الاول **و** الجواب عنه و منع مقدمة و
على اصلنا فلا يخص **و عن** الشيخ كما تقدم **و منها** نزح الجميع فان غلب فاعتبر اكثر الامرين **و** يظهر دليله و جوابه مما مر **و منها** نزح مزيل التغير
ثم المقدر ان كان مقدر و الا فالجميع ثم التراوح ان تعذر لاصالة عدم تداخل الاسباب في الاول و عدم امكان حمله الا بعد تقديم مزيل التغير كما لا يخفى و كونه
مما لا نص فيه في الثاني و نيابة التراوح عنه عند التعذر كما مر **و** الجواب على اصلنا مما تقدم و ان كنا نقول باصالة عدم تداخل الاسباب الا فيما يدل عليه دليل
مع ان الظاهر ان الدليل موجود هنا كما سيجيء **و منها** ان اكثر الامرين فيما له مقدر و الاكتفاء بزوال التغير في غيره و هذا القول نسب للقول بعدم الانفعال
من غيره **و** يظهر وجهه مما مر و كذا جوابه على ما اخترناه في الاصل **الثانية عشر** الاقوى عدم تداخل النزح مع تضاعف النجاسات
سواء تخالفت في النزح كالانسان و الكلب او تماثلت في المقدار كالكلب و الشاة او في الاسم كالشاتين لان الاصل عدم التداخل كما مر في بحث [?]
و هو مذهب جماعة منهم الشهيدان رحمهما الله **و** قد استثنوا من ذلك ما لو حصل التعدد في المماثل مما يوجب نقص [?] الحكم كالوقوع بالدم القليل بعد
صب ما يصير كثيرا **و** زاد في الذكرى ما لو زاد باصل الكثرة فانه يصير كثيرا و فيهما ايضا اشكال **و** ذهب العلامة الى التداخل مطلقا **و** حمل نحو
الاول مع الاختلاف و ربما تماثلت في مقدار النزح و تردد في المنتهى بين كالشاتين **حجة** العلامة صدق الامتثال بالنزح كثيرا مرة مع نفي [?]
و المقدر لهذا النوع مع التماثل المنع لان الاخبار على تعدد النزح **و** قد يزاد في الاستدلال في صورة التماثل بتناول الاسم للقليل و الكثير **و** يظهر
المنافية بالنفي فيما مر **مع** ان الاسم لا يتم فيما تعلق الحكم بفرد من الجنس و اما ترديد المحقق في المنتهى فمن ملاحظة اتحاد نوع النجاسة كالكلبية
و البولية و من ان كثرة الواقع يوجب كثرة مقدار النجاسة **و** لا يخفى ضعف الاول سيما فيما تعلق الحكم بالفرد ثم الظاهر الاكتفاء بنزح الجميع فيما اقتضى المثل
عن استيفاء كل منها و كذا لو زاد المقدر الواحد عن الجميع لان الحكم انما تعلق بماهية من الماء **و قد** يتأمل في ذلك بان طهارة الارض [?] لم يثبت الا
بنزح المقدر فيجاب بانها مستصحبة **و فيه** منع نجاسة الماء الخارج بنفسه لعدم استفادتها من دليل نجاسة البئر و الاصل طهارة الماء الخارج **و**
سيجيء تمام الكلام و لو تعدد موجب نزح الجميع و تعذر ففي الاكتفاء بتراوح يوم اشكال يظهر وجهه من اصالة عدم التداخل و من كون البدل في حكم المبدل
الثالثة عشر اختلفوا في حكم ابعاض ما له مقدر **فعن** جماعة الحاقها بالكل **و** لا دليل عليه لمغايرتها و الحقها بعضهم بما لا نص فيه **و**
فصل صاحب المعالم بكفاية مقدار الكل ان كان اقل من نزح ما لا نص فيه تعديا من باب الاولوية و الا فنزح ما لا نص فيه و ليس ببعيد **و اما**
لو تعدد الاجزاء فان وقع جميع الاجزاء دفعة واحدة ففيه اشكال لعدم انفهام ذلك من اطلاق الاسم **و** يتأتى فيه مما تقدم من استثناء مثل صب
الدم القليل كثيرا استثناء ذلك من عدم تداخل الاجزاء ايضا بل الشهيد جعل الحكم هكذا فيما لو وقع جميع الاجزاء في اكثر من دفعة ايضا **و فيه** نظر
لعدم صدق اسم الكل عليه ح بخلاف الدم الكثير فعلى الاستثناء و القول بالتداخل يجب نزح المقدر مرة او نزح ما لا نص فيه مرة على القولين **و اما**
على ما ذكرناه من الاشكال في اصل الاستثناء في اصل المسألة فيعتبر كل واحد على حدة **و** يظهر الحكم في التداخل و عدمه في الاجزاء في غير صورة الا

فان تعذر فالتراوح لرواية المذكورة و القياس على ما لا نص فيه نزح جميع

ايضاً مع مرور تلك اجزاء ما لا نص فيه وكذا يطهر حكم جزء من الماء الذي يقع في البئر مما تقدم **وأمّا** الحيوان الحامل اذا علم وصول الماء الى جوفها
ففيه ايضا اشكال وكذا الاشكال في ذات الرجيع الظاهر اذا وصل الماء الى جوفها والاطلاقات يقتضي عدم التعدد وان كان قد بينا فيه في نصوص انها الى ان لو
وأمّا ما نحن فيه بمعاشر القائلين بعدم التعدد فبمعزل عن تلك الاشكالات والحمد لله **الرابعة عشر** النزح بعد اخراج النجاسة او استهلاكها
وانعدامها لا ما دام باقيا فيها اذ يثبت لها حكم الملاقات ولا اعتداد بالملاقات قبل والظاهر عدم الخلاف فيه **ويدل عليه** صحيحة الفضلاء وصحيحة البقباق هذا
هذا اذا لم يكن موجبا لنزح الجميع والّا فلا يضر نزح بعض الماء قبل الاخراج **ووجهه** ظاهر ولو تفرق اجزاء الحيوان وشاع في الماء فمنزح بعد عدم جميعها
والظاهر الاكتفاء بالظن الغالب وكذا الشعر من نجس العين او مطلقا على القول بنجاسته باعتبار اصوله بالعلقة المتصلة بالميتة كما احتمله في الذكرى ولو
استمر خروجه وتعذر نزح الجميع او تعطل حتى يحصل العلم او الظن بخروجه والاستهلاك **الخامسة عشر** يحمل الدلو في الاخبار على المتعارف المعتاد
لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وحجية العرف فيما لم يثبت فيه وفي التعارف بحسب تلك البئر او معتاد الآبار والمتعارف فيه اشكال ولكن ينبغي اعتبار معتاد البئر المنسوب
او بحسب عادة اهله **والاظهر** اعتبار المتعارف في الآبار المتعارفة وربما قيل بتحديد الدلو بثلاثين رطلا وقيل باربعين ولا يحضرني لهما مأخذ
وهل يعتبر العدد في الدلو او يكفي النزح بالدفع بقدر العدد فيه قولان **اظهرهما** الاول وقوفا مع النص **و**وجه الثاني ان العلة للتطهير هو اخراج
ذلك المقدار من الماء وتقييده بالعدد لانضباطه شيئا او الغالب في ذلك فالحكم وارد مورده وفيه منع العلية اذ لعل للتكرر وكثرة تموج الماء مدخلية في
التطهير كما في تعدد الغسلات في التطهير ونظيره كثير **وأمّا** في مزيل التغير فالظاهر انه لا حاجة الى اعتبار العدد بل ولا الدلو وكذا فيما يوجب نزح الجميع و
ما يوجب نزح الكر **السادسة عشر** يعفى عن المتساقط من الدلو وعن جوانبها اذا انساقط عليها وحافاتها ويطهرها بطهر البئر المباشر الدلو و
الرشا **أمّا** الاول فلا اشكال في العفو عنه والا لم يمكن التطهير عادة **وأمّا** غير المتعارف فمثل ان ينصب كل الدلو او اغلبه فقيل لا يوجب شيئا
للاصل وفيه ان كون ذلك نجاسة لم يرد فيه نص فيجب فيه ما يجب فيه بخروجه عن الاصل **وقيل** كل فيما عدا الدلو الاخير يجب فيه ما يجب في ما لا نص
فيه مبنيّ على الفرق بين وصول النجاسة بالماء الطاهر وبالماء النجس **و**هو غير واضح لان لكل نجاسة اثرا **وقيل** بأقل الامرين من منزوح اصل النجاسة
ومنزوح ما لا نص فيه لان الفرع لا يزيد على الاصل وهو احسن الاقوال وان كان لا يخلو عن اشكال **وأمّا** الثاني فلا اشكال بعد الخلاص عن النزح
وأمّا قبله ففيه اشكال سيما في الحمأة **قال** في الذكرى ولم يعولوا على طهارة الحمأة والجدران وهذه العبارة محتملة لهما **وأمّا** الثالث فلا
اشكال في طهارة الدلو والرشا ويدل عليه استحباب بعض مراتب النزح كالاربعين فيما يجب فيه ثلثون من دون لزوم تطهيرهما والاتنبه عليه
الشرع والظاهر ان المباشر ايضا كذلك لذلك فطريق الاحتياط واضح **و**كل ذلك مما يؤيد عدم الانفعال هذا احكام النزح **وأمّا** تطهيرها بغير النزح
فصرح جماعة من الاصحاب امكانه **وأمّا** غيره من المياه فالمحقق في المعتبر بحث في النزح والاظهر الاول فيمكن تطهيرها بالجاري والكثير وليعتبر
بالشرائط المتقدمة في غيرها لما ذكرنا من الادلة على الوجه الذي حققنا **و**لعل المحقق متمسك باستصحاب النجاسة ومنع دلالة الادلة في غير النزح **عشر**
الظاهر على القول بالنجاسة سقوط النزح بذلك **وأمّا** على القول بالنجاسة سقوط النزح بذلك **وأمّا** على القول بالتعبد فقيل ان لو حصل التطهير
بالممازجة والاستهلاك فيسقط لعدم بقاء الاسم ولو حصل بالاتصال لم يسقط ولو اجري البئر النجس ففي طهارته ونجاسته وطهارة ما يجري
بعد جريانه عدد المنزوح اوجه اوجهها الاخير واحوطها الاوسط **و**لو زال تغير المتغير بالنجس من قبل نفسه او بعلاج فلا يطهر ولكن هل يكفي نزح ما
يزول معه التغير لو كان باقيا او يجب نزح الجميع فيه قولان اظهرهما الاول **و**لعل من يوجب نزح الجميع يتمسك بعدم امكان ضبط مقدار مزيل التغير
فعموم في جميع الصور ولا يطرد هذا الحكم بجريه على الحدث ايضا للاستصحاب **وأمّا** لو غار ماء البئر ثم عاد فقال كثير من الاصحاب بسقوط النزح لان علة
الطهارة هو ذهاب الماء وهو موجود هنا كما في النزح ولان ما يجب نزحه هو ماء البئر المحكوم بنجاسته ولم يعلم وجوده ثم **وفيه** نظر بمنع العلة فلعل للنزح
مدخلية لحصول الجريان الى الخارج وبان ما ذكر لا يوجب طهارة ارض البئر فينجس الخارج بالملاقات لاستصحاب النجاسة ويمكن منع نجاسة الماء الخارج
بالملاقات فان ما دل على نجاسة ماء البئر لا يشمل هذا كما لا يخفى **و**يشكل بان ذلك لا يرفع استصحاب نجاسة الارض الا ان يقال باستحالة الجمع بين الدليلين
فيعمل على مقتضاهما واما لو طهر ارض البئر بعد الغور بالشمس والمطر فالامر فيه اسهل لما ذكرنا **تنبيه** لا ينجس البئر بقرب البالوعة اخبثي بها ما لم
يلاقه النجس فيشمل الكيف ما لم يحصل اليقين بالاتصال خلافا لمن لا يعتبر الظن كما هو الحق فاذا حصل اليقين فلا ينجس الا اذا تغيرت بها على المختار **ويدل عليه**
الاصل والاخبار عموما وخصوصا وكذا الحكم اذا حصل التغير ولم يعلم استناده اليها ويستحب تباعدهما خمسة اذرع مع فوقية قرار البئر على قرار
البالوعة او صلابة الارض او مع صلابة الارض وسبعة بدونهما للجمع بين رواية الحسن بن رباط عن الصادق قال سألته عن البالوعة تكون فوق البئر قال
اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير ومرسلة قدامة بن ابي زيد عن بعض اصحابنا عنهم

كتاب الصلوة

قال سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع وان كان جبلا فخمسة اذرع ثم قال يجرى الماء الى القبلة الى يمين القبلة ويجرى من يمين القبلة الى يسار القبلة ويجرى عن يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجرى من القبلة الى دبر القبلة ولعل المراد من كل ناحية في الاولى من كل جهة كان من شرقها او غربها او غير ذلك وللمساحة انما يلاحظ بالنسبة الى الجانب الذى يليها ان كان بالنسبة الى الاجزاء بعد والتقييد في الرواية وان كان ممكنا بالنسبة الى كل واحد من السبعة والخمسة الا ان تقييدهما معا يوجب التساقط فلا بد من الترجيح وهو مع الخمسة لكونها موافقا للاصل وعمل الاصحاب فيشتمل ان نظر الاكثر اعتبار السبع في صورة المساوات ويظهر من الارشاد اعتبار الخمس والاول هو مقتضى اطلاق رواية قدامة ويؤيد رواية محمد بن سليمان الاتية وتجعل جماعة من المتاخرين الكون في جهة الشمال بمنزلة الفوقية الحسية لرواية قدامة ورواية محمد بن سليمن وتجعلوا ما تعارض فيه الفوقيتان بمنزلة التساوى وقد ذكروا ان صور المسئلة باعتبار ملاحظة وقوع كل من البئر والبالوعة في المشرق والمغرب والشمال والجنوب وتساوى القرارين وارتفاع احدهما وصلابة الارض او رخاوتها اربع وعشرون صورة فما تقدم من جعل التعارض بمنزلة التساوى يقتضى ان يكون التباعد بسبع في ثمان صور في رخاوة الارض ثلث منها فيما كان البالوعة في جانب الشمال وواحدة في صورة العكس اذا كان قرار البالوعة فوق قرار البئر واثنان منها فيما كان البئر في جانب المشرق مع مساواتها للبالوعة او انخفاضها واثنان منها في العكس كذلك وينبغى اعتبار الخمس في ست عشر صورة اخرى لا حاجة الى ذكرها و في المدارك وغيره ان التباعد بخمس في سبع عشر صورة وبسبع في سبع وهو غفلة عن جعل التعارض بمنزلة التساوى مع ان ذلك يوجب لغوية التسبيع في ست لا سبع الا ان يكون الفوق بحسب الجهة انما يعتبر في البئر دون البالوعة وجوده لعلو في القرار وهو بعيد لان مدار ذلك تدل على علو الجهة وهو لا يتفاوت في البئر والبالوعة ثم ان ابن الجنيد خالف المشهور وقال لا يكره الطهارة من بئر يكون النجاسة التى تستقر فيها من اعلاها في مجرى الوادى الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثنا عشر ذراعا وفي الارض الصلبة سبعة اذرع فان كانت تحتها والنظيفة اعلاها فلا باس وان كانت محاذية في سمت القبلة فاذا كان بينهما سبعة اذرع فلا باس واستدل برواية محمد بن سليمان الديلمى عن ابيه قال سألت ابا عبد الله عن البئر يكون الى جانبها الكنيف فقال لى ان مجرى العيون كلها من مهب الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثنى عشر ذراعا وان كانت تجاهها بحذاء القبلة وهما مستويان في مهب الشمال فسبعة اذرع والرواية ضعيفة والعمل على المشهور وان كان العمل عليها ايضا غير مضر لحمله على الافضلية

كتاب الصلوة

وهو مشتمل على مقدمة وفصول **اما المقدمة** فالصلوة في اللغة الدعاء وفي اصطلاح المتشرعة هو مجموع الافعال والاقوال المعهودة في السنة المتشرعة المشروط صحتها بالقبلة والقيام او انها مجموع المذكورات جامعة للشرائط التى لا تصح الا بها او انها المجموع المذكورات جامعة للشرائط التى لا تصح الا بها مع كونها ذات ركوع وسجود والاظهر في ذلك مع اعتبار الاول من الاعتبارين فيكون اندراج صلوة الاموات بعنوان المجاز ويؤيده قولهم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهذا هو صريح العلامة في التذكرة ونظر المحقق في المعتبر ونظر بعضهم كالشهيد في جملة من كتبه كونها حقيقة فيها والنزاع في ذلك قليل الجدوى ولكن ان في ذلك كلا تعدد الشك يضيفها الصادقين ومن بعدهما **وهي** تنقسم الى واجبة ومندوبة لاستحالة انفكاكها عن الرجحان واما المكروه فيرجع الى احدهما عند المشهور ويلاحظ الرجحان فيها من حيث نفس طبيعة العبادة عند غيرهم كما هو الاولى ولا منافاة في ذلك بزوال الرجحان لعارض وابقاء الكراهة على معناها الحقيقى في بعض الصور واما المنهى عنها تحريما فبعضها فاسد او ليس بصلوة على الاصح كالذى كان بينه وبين الماموم حائل في غير صحيح مطلقا لو كان بينهما تعارض من وجه لو قلنا بصدق المنهى عنه عليه على المشهور لكن الاولى خلافه وقد حققنا هذه المطالب في الاصول **ثم** ان الواجبة على سبيل مطلق الاستلزام منحصرة في سبعة بحكم الاستقراء اليومية والجمعة وصلوة العيدين والآيات والطواف والاموات وما يلتزم بنذر وشبهه ويلحق باليومية متعلقاتها من الاحتياط والقضاء ونحوهما وصلوة الاستيجار يمكن ان يندرج في هذه وفي القسم الاخير والمندوبة ايضا منقسم الى موقتة وغيرها **الفصل الاول** في جملة احكام الفرائض واقسامها الثانوية كالظهر والعصر والثالثية كالقصر والاتمام واحكام التوابع واقسامها **واما** تفصيل كيفياتها واجزائها ولواحقها فوظيفة بقية الفصول **وفي هذا** مقاصد **المقصد الاول** في اليومية والجمعة **وفيه** مباحث **الاول** الصلوة اليومية خمس الظهر والعصر كل واحدة منهما اربع ركعات والمغرب ثلث ركعات والعشاء ايضا اربع ركعات والفجر ركعتان يجب ذلك في كل يوم وليلة على كل مكلف جامع لشرائط التكليف بالضرورة من الدين والايات والاخبار بايجابها والتأكيد عليها والتهديد على تركها مستفيضة ومستحله يجب قتله من دون الاستتابة الا ان يمكن في حقه دعوى شبهة وذلك في الرجل المسلم فطرة دون غيره وتفصيل ذلك في وظيفة كتاب الحدود ومقتضى ما ذكرنا من بداهة وجوب تلك الصلوة مطلقا الا الظهر في يوم الجمعة فانه يتبدل بركعتين مع الشرائط الآتية والتفاصيل التى ستسمعها **و وجوب** صلوة الجمعة في الجملة مما لا ريب فيه بالاجماع والكتاب والسنة المتواترة بل قد يدعى كونه بديهيا من الدين

في معنى الصلوة

في ان الصلوة تنقسم الى واجبة ومندوبة

في عدد الصلوات اليومية

الامر والوجوب الذان تضمنتها تلك الادلة وان كان يتبادر منهما الواجب العيني المطلق و لكن جماعة من فقهائنا وهم عشرة على ما يحضرني الان ادعوا
الاجماع في مواضع عديدة من كلماتهم على كون وجوبها مشروطا بحضور المعصوم او نائبه الخاص ومقتضى ذلك عدم الجواز اذا لم يحصل الشرط الا ان يدعى
ان انتفاء الفصل علة لانتفاء الجنس ورفع الوجوب مستلزم لرفع الجواز الا ان يدعى الاجماع على اشتراط العينية بذلك بحيث يدل ذلك الدعوى على
بقاء الجواز فيكون دليلا اجماليا او ذلك غير معلوم من مدعيه و القول بان الاجماع على نفي العينية في صورة عدم الشرط قرينة على ارادة معنى المشترك
وهو التخييري مدفوع بمنع الاشتراك اولا كما مر وبعد جواز استعمال المشترك في معنييه بالنسبة الى الواجد والفاقد كما هو التحقيق ثانيا و لذلك ذهب
جماعة من اصحابنا الى التحريم مدعيا بعضهم الاجماع على اشتراط انعقادها ايضا بما ذكر فيكون شرطا الوجوب شرطا للتحريم ايضا فرفع النزاع بين الفريقين اما
باثبات الجواز من دليل اخر ومنع الاجماع على اشتراط التقرير بذلك في غير حال التمكن من الشرط اذ هو القدر المتيقن عند هؤلاء او تسليم التحريم لان عدم
دليل العدم وان انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط ولو سلم الاجماع لا لما ادعى بعضهم من ان براءة الذمة لا يحصل الا بالظهر لظهور بطلانه والجواز هو
الاشهر بين اصحابنا والاتم من نجانه الدليل هو الروايات مثل ما رواه في الامالي صحيحا عن الصادق ع قال احب للمؤمن ان لا يخرج من الدنيا حتى يتمتع ولو مرة
ويصلي الجمعة ولو مرة ونحو ذلك مما ورد في باب المستحبات فيدل على ما نحن فيه وصحيحة زرارة قال حثنا ابو عبد الله ع على صلوة الجمعة حتى ظننت انه يريد ان
ناتيه فقلت نغدو عليك فقال لا انما عنيت عندكم وموثقة عبد الملك عن الباقر ع قال مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله تعالى قال قلت
كيف اصنع قال صلوا جماعة يعني صلوة الجمعة فان الظاهر ان مثل زرارة وعبد الملك لا يخفى عليهما اصل وجوب الجمعة وتركهما انما كان من جهة عدم
بسط يد الامام وكانا يعرفان الاشتراط ولذلك قال زرارة حتى ظننت الى اخره وقال عبد الملك كيف اصنع والسياق ايضا لا يفيد الا الاستحباب و
الحمل على ان المراد صلوا عندكم سرا مستخفيا عن المخالفين تقية وتعلق على فرض التسليم فيثبت الوجوب عينا وقد ابطله الاجماعات فاقوى منه واوضح و
اكثر بعدا تشبث بعضهم والقول بان ذلك اذن منه فيدل ان المعتبر هو الاذن الخاص وهو المتنازع ولا يفيد الروايات لعدم تعيين الامام مردود بان اصل صلوة فيها
لو كان اذنا لزم ان يكون هذه المعركة في جميع الفرائض والاحكام ولا اختصاص له فيما نحن فيه بهذه الروايات بل لا معنى للنزاع حينئذ والظاهر انه لا قائل بالفصل
بين زمان الحضور والغيبة فيطرد الحكم و اما ما يتمسك به في حال الغيبة بان الفقيه يقوم مقام الامام ع لعموم الدليل فهو ان سلم فلا يعطي الا الوجوب
العيني كما هو شأن المنوب عنه و الجواب بان العينية مرفوعة في حال الغيبة بالاجماع كما صرح به بعض نقلناه في بدء الكلام السابق لان رفع الفصل لا يستلزم
رفع الجنس اللهم الا ان يجعل ذلك تتميم الاستدلال بالروايتين السابقتين فيرتفع مؤنة دعوى عدم القول بالفصل لولا دعوى الاجماع على رفع
العينية لقوي القول بها على ذلك لعدم منافاته الاجماع على اصل الاشتراط ولعل التتميم المذكور هو السر في دعوى بعض المحققين الاجماع على اشتراط
الجواز بالفقيه العادل و نسبة دعوى الاجماع الى جماعة من علمائنا ولم نقف على تصريحهم بذلك فان كان اخذ من اصل الدعوى بذلك التقييد من تتبع
كلماتهم والاشكال ذو الخلاف في موافقة الغائبين للحاضرين في الخطابات الشفاهية مما هو في اشتراط الامام او نائبه وعدمه لا غير مع ثبوت النيابة
في الفقيه لا يبقى هذه المخالفة مع انها ليست منحصرة في خطاب المشافهة ولا بد ان يحمل كلامه على الاعم من مباشرة الفقيه بنفسه كما يقتضيه عموم
النيابة ويظهر من تخصيص الامام لزرارة بعد تعيين شخص معين ايضا فيكفي تخصيص من له اهلية الامامة في عدم اشتراط الفقيه مطلقا خلاف الاحتياط
وكيف كان فالاحتياط في الجمع بينهما لاشتغال الذمة او الظهر باحدهما يقينا او بجامع احتمال الوجوب عينا كما ادعاه جماعة من
المتاخرين ونسبه بعضهم الى اطلاق كلام جماعة من القدماء متشبثا باطلاق الاية والاخبار ولكن الاظهر حمل الجمعة ويكفي نية القربة فيهما وقد
يجمع ليس تشريعا في الدين لان ادخال ما ليس من الدين فيه بقصد انه من الدين لا الاتيان بما يحتمل كونه من الدين بل لا يبعد وجوبه فيما لم يحصل ترجيح
من باب مقدمة ابراء الذمة عما اشتغلت به يقينا كما ذهب اليه بعض المتاخرين و اعلم انه يظهر من كلمات بعض الاصحاب ان النزاع في الاجتماع واما
بعد الاجتماع فيجب وهذا التفصيل لا يظهر دليله و لعل هذا القائل نظر الى ما سيجيء من صيرورة الحاضر واجبا في الدين وضع اشتغالهم الجمعة وهو
قياس الثاني يشترط في الجمعة الجماعة بالاجماع والاخبار ويشترط في الامام البلوغ بلا خلاف الا من الشيخ في الصبي المراهق حملا على ما يفيده اطلاق
كلامه وقد حمل على غير الجمعة وفي رواية اسحق بن عمار ولا يؤم حتى يحتلم و العقل لعدم اعتبار المجنون وعدم الاعتداد بفعله وفي الادواري
حال الافاقة قولان اجودهما الكراهة و الذكورة بالاجماع في امامة الرجال و اما غيرها فالظاهر انه يشترط ذلك ايضا على القول بعدم انعقاد الجمعة
بالمرأة كما سيجيء و الايمان و العدالة وطهارة المولد بالاجماع والاخبار ويكفي في الاخير عدم ثبوت كونه ولد زنا لانه يحكم بكونه طاهر المولد
شرعا وقيل يكره امامة ولد الشبهة ومن لم يعرف ابوه ومن نالته الالسن لنفرة النفوس و اما الايمان فالمراد منه كونه اثنا عشريا لما ذكرنا
والنصوص ما دل على بطلان عبادة المخالف وعدم جواز الاقتداء بالواقفية وفي اشتراط كونه لحيدا لا عقائد على اليقين لا بمجرد الظن في المسائل

كما هو مقتضى الاخبار المذكورة وهل يكفي حسن الظاهر فيه خلاف وفي العدالة ويجب العلم بها ولما كان المراد من العدالة هنا معناها

الاخص فنقتصر على الكلام في العدالة فنقول الاقوى انه يجب تحصيل العلم بالامامة وقبول الشهادة فهو مما يحصل الظن بالعدالة من الحسن و

تحقيق المقام ان المشهور في العدالة [illegible] وذهب جماعة الى انها ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة وجماعة من القدماء الى انها

اجتناب [illegible] وجماعة منهم الى انها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر [illegible] اشتراط عدمه [illegible] في مرتبة بعده وهذا

الخلاف مسبوق بالخلاف في ان المعاصي صغيرة وكبيرة او كبيرة كلها والاول هو المشهور بين المتأخرين وذهب جماعة منهم [illegible]

الى الثاني ويظهر من الطبرسي وابن ادريس نسبته الى مذهب اصحابنا في ذلك فجعلا الصغيرة والكبيرة في الذنب بالنسبة الى [illegible] والاقوى

الاول لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والذين يجتنبون كبائر الاثم [illegible] وقد [illegible]

ذنوب موبقة [illegible] من اجتنب الكبائر كفر الله عنه [illegible] ذلك من الاخبار [illegible]

[illegible] وهي كثيرة جدا [illegible] وتمسك الآخرون [illegible]

[illegible] الناشئون [illegible]

سيما مع ملاحظة [illegible] صغيرة مع [illegible] الكبيرة [illegible] والاقوى ان الكبائر [illegible]

كما نطق به الاخبار المعتبرة وهو المشهور وقيل ما اوجب الحد وقيل ما اوجب [illegible] وقيل ما حرم بدليل قاطع وقيل كل ما توعد عليه [illegible]

شديدا في الكتاب او السنة وقيل غير ذلك والاقوى الاول [illegible] الكبائر [illegible]

في الصحيح [illegible] الموجبة [illegible] كالفاسق [illegible]

[illegible] رواية العلاء بن سيابة عن الصادق [illegible]

[illegible] صحيحة عبد الله بن ابي يعفور [illegible]

ومن [illegible] الاخبار الدالة على كون [illegible] مكفرة [illegible] صغيرة وكبيرة

[illegible] صحيحة [illegible]

[illegible] المعصومين [illegible]

[illegible] وفيه ان [illegible] على العزم [illegible] العود [illegible]

على [illegible] وقد يجعل [illegible] الى المفضل [illegible] بالنسبة [illegible] صغيرة [illegible]

[illegible] الوجوب لكون [illegible] الكبائر مكفرة [illegible] ولكن [illegible]

التوبة [illegible] العزم [illegible] واما [illegible] صغيرة [illegible]

في الاخبار [illegible] الصغيرة مع الاصرار [illegible] الكبيرة [illegible]

[illegible] واما [illegible] ملكة [illegible]

[illegible] ملكة التقوى [illegible]

[illegible]

الاختلاف [illegible] وذهب جماعة [illegible] العدالة [illegible] الاسلام [illegible] الفسق و

ادعى الشيخ في الخلاف على ذلك الاجماع وقال ان البحث في شهادة العدل كان من [illegible] ونقل عن بعض [illegible]

القول [illegible] وكون ظاهر الصلاح [illegible] سيما المتأخرين وجوب الفحص والتفتيش [illegible]

شهادة عدلين [illegible] الاقوال [illegible] حجة الاولين [illegible] شهيدين من رجالكم [illegible] الصادق [illegible]

[illegible] الفسق وقد [illegible] والروايات في هذا المعنى كثيرة وحجة [illegible]

[illegible] الاسلام [illegible] وهذا التقييد [illegible]

[illegible] سيما مع ملاحظة [illegible] ويمكن الجواب [illegible]

يكون كونه ظاهر الصلاح [illegible] ذكر وبذلك [illegible] تحصيل العادل لا يحصل [illegible] بالتفتيش والفحص و

اما الحجة على ما اخترناه فصحيحة عبد الله بن ابي يعفور رواها في الفقيه وهناك اخبار اخر معتبرة دالة على الاكتفاء فيها بان يكون ظاهره مأمونا او يكون صالحا في نفسه او
بان يكون فيه خير ونحو ذلك وتلك المطلقات محمولة على التفصيل المستفاد من صحيحة ابن ابي يعفور ولا يبعد الاكتفاء بالعمل بمقتضاها هو الاظهر من عبارات
كثير منهم مثل المفيد في المقنعة والشيخ في النهاية والمبسوط وابن البراج حيث نقل عن كل منهم انها ان يعرف بالستر والصلاح واجتناب الكبائر وان يكون ممتنعا
بالورع عن محارم الله ويمكن ان يكون مراد الشيخ في الخلاف بعدم التفتيش عن الباطن والخلوات وان لم يكن معهودا وهو من المحدثات الا مطلقا الاستطلاع
بحاله ثم ان اعتبار عدم منافيات المروة وهي ملكة تبعث على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغائر
المحرمات الدالة على الخسة كالاكل في الاسواق والبول في الشوارع وكشف ما يستر في سلوك الناس واشباه ذلك مما يختلف بحسب الازمنة والامكنة والطبيعة
هو المشهور بين الاصحاب وذلك يختلف باختلاف الازمان والاوقات والاشخاص ووجه ذلك بانه اما ان يكون من جهة خبل او قلة حياء وكلاهما يوجبان رفع الثقة
ويمكن الاستدلال على ذلك ايضا بصحيحة ابن ابي يعفور حيث قال ان يكون ساترا لعيوبه ولا يعتبر الاتيان بالمندوبات الا ان يؤذن تركها بالتهاون
بالشرع واما الحرف الدنية كالحياكة والحجامة والمكروهة فغير ضارة بها وكذا مثل الاكتحال بالاثمد والتحنك للعامة في البلاد التي كان فيها مما يجوز لو ورد
الشرع بها ثم ان الظاهر ان العدالة التي ترجع بالتوبة لو ظهر ما يوجب فيها خلافا من نفى بعضهم فيه الخلاف بل نقل عن بعضهم الاجماع على رجوعها بالتوبة عما
يوجب الحد وان لم يحد والظاهر عدم الفرق في ذلك بين ما يوجب الحد وغيره كما يظهر من الاصحاب والظاهر كفاية ظهور التوبة كما الثالث
اختلفوا في اشتراط الحرية واستثنى من الجماعة من قال بعدم اشتراط الحرية والعبد الامام وجواز امامة العبد مبني على القول بانعقاد الجمعة
به وسيجيء الكلام فيه واما سائر المذكورات فالكلام فيه هو الكلام في طهارة الامام الا في المجذوم والمبروص فقد فصل فيه ابن ادريس
فاجازه في غير الجمعة والعيدين وهو ضعيف ولا يبعد القول باشتراط السلامة من غيرهما وسيجيء تمام الكلام في الجماعة انشاء الله تعالى الرابع وجوب
الجمعة مختص بالمكلف الذكر الحر الحاضر السالم من العمى والمرض والعرج والشيخوخة ولا يبعد على من زاد من فرسخين والمطر واشتراط التكليف اجماعي والمنع من قبل ما في
الحرج بالصلوة وكذا الذكورة والحرية وفي المبعض ولو في يومه قولان وفي المهاياة نفى الجمعة وفي الخنثى اشكال وترجيح السقوط غير بعيد لاطلاق النص ومنع
العموم واما الحضر فهو اجماعي مقطوع به في كلامهم يدعى عليه الاجماع وفيه اشكال وبين ... كالكثير السفر وناوي الاقامة والضال بطلب ... المفسر
وفي المخير اشكال وقولان لنفي التخيير وترجيح السقوط فيه غير بعيد لاطلاق ... الشك بل لوسامح فيما يدل على فرض التمام
ممن يجوز له وما العمى فهو ايضا كذلك ونقل عن بعضهم التصريح بعدم الفرق وهو بينه النص والفتوى من غير تلبس واما المرض فاطلاق
النص والفتوى يقتضي العموم وخصه في روض الجنان بما يشق معه الحضور او يوجب زيادة المرض والمعيار صدق المريض عرفا وهو لا يتمكن عن المشقة واما
لهم وهو كونه شيخا فانيا فهو ايضا مقطوع به في كلامهم مدعى عليه الاجماع وقيد بعضهم بالمؤمن والبالغ حد العجز وبعضهم بذلك ذيما يوجب المشقة
الشديدة واطلاق النص يدفع كل ذلك الا ان يدعى القطع بعدم ارادة غيره فجميع ما ذكر منصوص به في صحيحة زرارة وغيرها واما البعد عنه زيادة
من فرسخين فاما اشتراط عدم البعد في الجملة فهو ايضا مما لا خلاف فيه ويدل ايضا صحيحة زرارة وغيرها من الاخبار الكثيرة لكنهم اختلفوا في
تحديد البعد فذهب جماعة الى وجوبه على من كان بعيدا بفرسخين واذا زاد فلا يجب لحسنة محمد بن مسلم عن احدهما قال يجب الجمعة على من كان منها
على فرسخين فاذا زاد ذلك فليس عليه شيء واخرون الى عدم وجوبه الا على من كان دونهما لصحيحة زرارة الناطقة بالسقوط عمن كان على راس فرسخين وفي
وهذا الخلاف نادر جدا ولا يبعد القول بان المفهوم من الاولى الكون في جملة الفرسخين ومن الثانية الخروج عنهما منهما بسبب الحكم الراس فيما ينتفيان
في اشتراط عدم البعد بفرسخين وكيف كان فالاظهر عدم الوجوب على من بعد بنصف الفرسخين لو تحقق الغرض وهناك قولان آخران
لابن الجنيد وابن ابي عقيل بالوجوب على من اذا خرج بعد صلوة الغداة اذا ذكرها او بالوجوب على من اذا فرغ عن الجمعة وصل الى منزله قبل دخول الليل
ومستندها صحيحة زرارة والاولى حملها على الاستحباب واعلم ان المراد بمن كان على راس فرسخين هو ما دام كان فان حضر فلا يبعد في تعليله هذا لسوام
لا انه هو ولكن وجب عليه بالدليل الآخر ولذلك اجمعوا على الوجوب عليه واستشكلوا في غيره كما سيجيء واما المطر فادعى على اشتراط انتفائه
الاجماع في التذكرة ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله والحق به بعضهم الوحل والحر والبرد الشديدين مع خوف الضرر وغيره دليلا
والتحقيق ان كل ما يوجب العسر والحرج فيشترط انتفاءه ومن ذلك العرج البالغ حد العجز او ما يوجب العسر والحرج ثم ان هؤلاء اذا
تكلفوا الحضور هل يجوز لهم الجمعة ام لا اشكال نعم وقد ثبت في المدارك نفي الجواز للمرأة الى المحقق ولم نجد في كلامه ما يدل على ذلك فان ظاهر اصل الجواز وفي
وفي كلامهم دعوى الاجماع في كثير منها موجودة ويدل عليه في خصوص المرأة صحيحة ابي همام وفي خصوص المسافر ما رواه الصدوق في الامالي نقضيها
وفيهما وفي العبد رواية حفص بن غياث ولولا هذه الروايات ودعوى الاجماع لتعين الاجتزاء لحكم بعدم الجواز لتقدمه من ان الفعل الغضي

في اشتراط التكليف والحرية والذكورة والحضر والسلامة من المرض والعمى

في اشتراط انتفاء ما يوجب العسر والحرج والعرج

اسقطا الحضور فما يشتمل على ان الساقط هو وجوب السعي لا وجوب الجمعة لا يتم الا بضميمة دليل خارجي واذا ثبت الجواز ثبت اجزاؤه عن الظهر لانه لا معنى لمشروعية الجمعة بالذات فيكون احد فردي المخير حتى انه لو [illegible] قالوا انه يتعين عليهم بعد الحضور في غير المسافر والعبد والمرأة فقد تخالف كلامهم فيها فالشيخ في المبسوط والتهذيب والنهاية والاكثرون اطلقوا الوجوب و يدل عليه [illegible] ما تقدم **و يظهر** من الشيخ في المبسوط عدم الوجوب في العبد والمسافر والمرأة وغير المكلف وتبعه المحقق في المرأة وتردد في العبد والمسافر اما الايجاب على غيرهم فلسقوط المشقة التي هو المناط في السقوط فيبقى تحت عموم الاوامر **واما** في المذكورين فلعدم كون هؤلاء اهل هذه الفريضة مع ضعف الرواية **و يمكن** دفعه بان ضعف الرواية منجبر بالشهرة **ثم انهم** اتفقوا بعد تبين الوجوب على هؤلاء على انعقاد الجمعة بهم وتحملهم من العدد الا في المسافر والعبد فانهم اختلفوا فيهما **واما** المرأة فظاهرهم عدم الانعقاد بها بلا خلاف وهو مبني على انه من خواص العدد ايضا **اما** الانعقاد في غيرها فيدل عليه مضافا الى ظاهر الاجماع كونهم من اهل الخطابات بشرائط الوجوب عليهم بعد السقوط عنهم بالحضور كما تقدم ويدخلون في الاخبار الدالة على اشتراط العدد ايضا **واما** القائلون بالانعقاد بالعبد والمسافر فتمسكوا بهذه الاخبار بعد ثبوت الوجوب والجواز بهما بعد الحضور **واما** النافون فتمسكهم انهما ليسا من اهل هذه الفريضة فكانا كالصبي وبالزام جواز انعقاد الجمعة بالمسافرين والعبيد المنفردين **واجيب** بمنع ذلك بعد الحضور وبعد الوجوب ببطلان [illegible] على المنفردين وبالتزام صحة الجماعة المذكورة وادعى في التذكرة نفي الخلاف في صحته فاستشكل في المدارك بان المستفاد من الاخبار ان فرض المسافر هو الظهر لا الجمعة **والاولى** [illegible] ذلك تخارج عن المسألة فان ذلك لا يقتضي [illegible] الاصح كون الامام حاضرا وهو مع بعض المؤمنين فاذا اتفق العدد بالمسافرين والعبيد فلا بأس **الخامس** يشترط في وجوبها تحقق العدد في الجملة باجماع العلماء ونسب الى الاكثرون الى خمسة احدهم الامام [illegible] التخيير وتعين الوجوب في سبعة **و هو** اقوى لصحيحة زرارة في [illegible] على من تجب الجمعة قال يجب على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لاقل من خمسة [illegible] صحيحة عمر بن يزيد اذا كانوا سبعة [illegible] الشرط على نفي الوجوب عن اقل من سبعة ورواية محمد بن مسلم المصرحة بذلك وصحيحة منصور بن حازم المشعرة بذلك [illegible] من الاخبار [illegible] الخمسة [illegible] على الوجوب [illegible] كون الخمسة شرطا للجواز **و** [illegible] لاطلاق [illegible] الاخبار ثبوت التقييد في الجملة [illegible] **السادس** يشترط في صحتها ان لا يكون بين جمعتين اقل من فرسخ [illegible] فرسخ الاجماع وموثقة محمد بن مسلم [illegible] الى [illegible] بين الجمعتين [illegible] حتى لو فرض بين احدهم [illegible] من الجمعة الاخرى مثل الصف الاول **و قيل** يعتبر من المسجد ان صليت فيه [illegible] المصلين **ولعل** نظر القائل الى كون المسجد مظنة الامارة فانما يصح عقد الجمعة الاخرى اذا علم عدم الامارة الى حد [illegible] **وهو** غير معلوم فان اتفقا بطلتا لعدم المرجح وعدم امكان صحتهما وتعيدان جمعة ويحصل الاتفاق بالسبق في التكبير على ما ذهب اليه [illegible] وعن بعض في الشروع في الخطبة وعن الاخر في الفراغ وان سبقت احدهما بطلت الاخرى **و** ادعى في التذكرة عليه الاجماع [illegible] لكل منهما بصلاة الاخرى [illegible] عن الانفراد عن الاخرى [illegible] **وقد** يشكل فيما لو علم [illegible] بالسبق ولم يتحقق [illegible] الظهر عند الاكثر للعلم بحصول جمعة صحيحة [illegible] وقيل يعيدان جمعة [illegible] بما حصل الاول يجب الاعادة **و** المسألة محل اشكال وهنا فروع واحتمالات مذكورة في كتب الاصحاب [illegible] **فائدة** الفرسخ هو ثلاثة اميال بالاجماع والاخبار والميل اربعة الاف ذراع كما نص عليه الاصحاب ويدل عليه كلام اهل اللغة والذراع اربعة وعشرون اصبعا والاصبع سبع شعيرات **و قيل** ست شعيرات والشعيرة سبع شعرات من شعر البرذون [illegible] وفي مرسلة محمد بن يحيى الخزاز ان الميل ثلاثة الاف ذراع وخمسمائة في اخرى [illegible] والحكم في مثل ذلك العرف [illegible] حقيقة شرعية فيه والرواية ضعيفة مجهولة **ثم** ان الظاهر اعتبار الفرسخ هنا والفرسخين [illegible] في البعض ملاحظة البلد لا خصوص الدار ولا موضع القيام والجلوس [illegible] الجماعة لكن [illegible] ملاحظة [illegible] فلا بعد في اعتبارهما **و** الظاهر [illegible] البلد **مع** احتمال [illegible] في موضع الجمعة محل الاجتماع [illegible] **السابع** يشترط في صحتها الخطبتان بالاجماع والاخبار **منها** قولهم [illegible] يصلون اربعا ان لم يكن من يخطب **و** [illegible] ويجب فيهما الحمد والصلاة على النبي [illegible] والوعظ والقراءة **بل** يظهر من المنتهى [illegible] حيث نسب الخلاف الى العامة **و** نقل عن ابي حنيفة الاكتفاء بالحمد لله **و لعل الدليل** على الوجوب هو الاجماع لان الاخبار المتضمنة لذلك [illegible]

في معنى الفرسخ

على أزيد من مطلق الرجحان وعن المرتضى إلحاق الشهادة لمحمد صلى الله عليه وآله بالرسالة موضع الصلوة في الأولى وافتتاح الثانية بالحمد والاستغفار والصلوة
على النبي صلى الله عليه وآله والدعاء لأئمة المسلمين واختلفت كلماتهم في القراءة فيظهر من بعضهم لزوم سورة خفيفة في كلامه كلتيهما ومن بعضهم في الأولى خاصة
ومن آخر كفاية قراءة آية تامة تفيد فائدة فيهما أو في الأولى خاصة أو في آخرها كما تضمنه صحيح محمد بن مسلم ولكن في آخر الخطبة الأخيرة فيها قال وتكون آخر
كلامه إن الله يأمر بالعدل والإحسان الآية **فالأولى** أن لا يترك القراءة في الخطبتين ولا يكتفي بآية في الأولى بل الأمر بقراءة سورة فيهما ويكون في
المذكورات ما يتعين ولا يتعين فيها اللفظ وإن كان الأفضل التحرز بالمأثور لفظا وترتيبا **و**المشهور وجوب العربية للتأسي وقال في الذكرى يحتمل عدم وجوبها
لعدم العربية يحتمل جوازه بالعجمية تحصيلا للغرض ومقتضى الدليل وجوبها **وربما** احتمل سقوط الصلوة لانتفاء الشرط وعدم ثبوت التوظيف
بالعجمية **و**الأظهر وجوب العجمية لأن الظاهر أن الخطبة مثل العقود الشرعية وورودها بالعربية للموافقة للسنة المخاطبين والأحوط في الجمعة تعدد
وجوب تقديمهما على الصلوة مثل العقود بعدم تبرء التجمية أو لو اكتفى بهما مع العجز ويجب تقديمهما على الصلوة بلا خلاف معروف وفي الخبر أنه حسنة
وتحت لفظه منه ... ويجب كونه قائما مع العجز بالإجماع والأخبار **منها** صحيح معوية بن وهب والقيام شرط الصحة ويجوز الجلوس مع العجز
إذا تمكن وفي وجوب اتحاد الخطيب والإمام قولان من الظاهر نعم لو توقف بعده لعيقيه عند هو المعهود من صاحب الشرع ويجب كونه متميزا
الركعتين بعد ذلك **و**من ذلك ظهر ... **و**يجب الفصل بينهما بجلسة خفيفة بالخصوص صحيح معوية بن وهب ولا
يتكلم فيها كما في صحيح ... **وفي اشتراط** الطهارة خلاف وتردد إشكال والأظهر الاشتراط لتحصيل البراءة
ولصحيح عبد الله بن سنان فهي صلوة حتى ينزل ... وفي خبر مرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام وإنما هما بمنزلة الركعتين من غيرهم ...
طاهر لا فعل والتزمه في العصر ... وما يستفاد من الأخبار أنه إذا قام خطيبا يقوم فيها وقيل للمنكر الأصل **والأقرب** وجوب
الصوت بها بحيث يسمع العدد المعتبر ... ومنع ... سقوط الوجوب **و**ربما احتمل سقوط الصلوة إذ لم يمكن ... العدد المعتبر
لعدم ثبوت التعبد **و**المسئلة مشكلة **و**مما تقدم يظهر الأقوى وجوب الاستماع **وأما** الإنصات فالأكثر على استحبابه **و**عن الشيخ ...
ويؤيده قوله عليه السلام فهي صلوة حتى ينزل ... **و**قيل بالاستحباب للأصل وفي صحيح محمد بن مسلم فلا ينبغي لأحد أن يتكلم حتى يفرغ **والأول** أقوى
سيما إذا توقف الاستماع عليه **و**من جميع ذلك يظهر أن الأقوى تحريم الكلام على الخطيب ... بل ... **وبالجملة** ...
بمنزلتهما من الركعتين ... مثل الصلوة ... ذهب السيد إلى تحريم جميع ما يحرم في الصلوة فيه وفي خبر مرسل ...
الكلام ولا ... لا ... في الصلوة ... إنما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين ... مكان الركعتين الأخيرتين فهي صلوة حتى
ينزل الإمام **وهل يبطل** ... الصلوة ... من شك **وأما** وجوب السكوت بين الخطبتين فلا دليل عليه وإن كان الأحوط
لصحيح محمد بن مسلم **وأما** بعد الفراغ قبل ... ففي خبر محمد بن مسلم ... **و**يستحب للخطيب ... بدعيه وأن يقيم
ويتوكأ على ... قوس أو سيف أو عصا ... ويسلم ... ولا يصعد يجلس حتى يفرغ المؤذن وكل ذلك مستفاد من الأخبار **والأخبار**
ضعف سند بعضها وأن يكون بليغا ... يعظ ... **ثم بعد الأول** يستحب يوم الجمعة الغسل **و**قد تقدم
الكلام في كيفيته وحكمه **و**يكون المسجد ... فيكم ... إلى الجمعة وأن يكون ذلك بعد حلق الرأس
وقص الأظفار ... **بل** يستحب ... وكذا الطيب **و**تسريح اللحية ولبس أفضل الثياب **بل** ...
وكونه على سكينة ووقار **و**فعل ... **و**أن يدعو أمام توجهه إلى الجمعة بالمأثور **و**كل ذلك ... وحلق الرأس ...
ويمكن الاستدلال ... **الثاني** يحرم السفر والبيع بعد زوال الجمعة **أما**
السفر فلإجماع أصحابنا وأكثر العامة ... قوله تعالى وذروا البيع ... ذلكم خير لكم ولقوله ... من سافر ... يوم
الجمعة دعت عليه الملائكة لا يصحب في سفره ولا يعان في حاجته **وقد** ... بلا ... وكلية الكبرى ... أصلها
... فيكون منهيا ... مما ... في الصورة لو كان بين يديه جمعة أخرى ... في محل الرخصة ففي جواز السفر قولان
العدم لأن المكلف بالجمعة ... في التكليف ... بعد الحضور ... **و**قيل يجوز ... السفر ... على الوجوب لا يسقط
إلى ... على المسافر ... الوقت هو في ... **و**هذا ... على ... **وأما** ... تكليفه
الزوال إلى الجمعة من باب المقدمة كالحج ولا يبعد القول بتحريم سفره بعد ضيق الوقت ... المقدمة إن كان ... وجوب الجمعة **وأما** ... فحرمة
الجمعة فقيل ... **و**لما ... في الذكرى ... هذه المقدمة ... على كل تقدير **وربما** ضعف ...

فيما يجب فيهما ويستحب

[الحاشية: أو في الأولى ...]

في بيان شرط الخطبتين والخطيب والحاضرين

في بيان بعض المستحبات يوم الجمعة

في تحريم السفر والبيع بعد زوال الجمعة

ذلك لا يخرجه عن كونه جزء المقتضى و الذي يمكن ان يستدل به للوجوب ان كل ما يستلزم وجوبه عدمه فهو باطل بديهة ويلزم من تحريمه عدم
السفر عدم تحريمه لان الحرمة انما هو لاجل تفويت الجمعة وح فان كان حراما فكان الجمعة واجبا فيه كما تقدم واذا بقى وجوب الجمعة ينتفي تحريمه
فان قلت ان هذه الحرمة توصلي ونقول في مباحث المقدمة انها لا يجب الا ما على المسافر التارك لتحصيل الواجب ولا يعتبر قصد الامر بشيء
النهي عن ضده **قلت** قد بينا في الاصول الفرق بين ما كان من المقدمات منصوصا عليه وغيرها فلا يمنع من قصد المعصية الواردة في اخبار
المعصوم على ما اضل لك بالنهي عنه مضافا الى ما اشرنا اليه من الامر بالاصل الواجب بخلاف ما انحصر مرة في الشيء وما نحن فيه من قبيل الاول **ثم انهم**
ذكروا ان حرمة السفر انما هو اذا لم يكن واجبا كالحج او مضطرا اليه بدفع الضرورة **واما** البيع فلاجماع العلماء وتصريح الاية **و** الظ ان البيع كناية
عن حضور الجمعة الوقت **و** في الحاق سائر المعاملات اشكال **والاظهر** الحاق لتنبيه الاية على ذلك سيما مع ملاحظة ما بعدها الى اخر السورة **و**
في صحته قولان اظهرهما البطلان لعدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد مطلقا **مع** ان الظ ان النهي لامر خارج وهو الحرمان عن الصلوة وتحقيقه في الاصول

المقصد الثاني في باقي الصلوات المفروضة **وفيه** مطالب **المطلب الاول** في صلوة العيدين الفطر والاضحى **و**

فيها مباحث **الاول** في وجوبها عينا اجماعا من الاصحاب والاخبار المستفيضة جدا ناطقة بان صلوة العيدين فريضة **و** ذكر جماعة من مفسرينا
ان المراد من الصلوة في اية افلح والكوثر هما الصلوتان **و** وردت به الرواية ايضا **و** يعتبر فيها اكثر شروط الجمعة **اما** السلطان العادل او من نصبه
فعن الفاضلين وصريح الشهيد الثاني الاجماع عليه ولم ينقل في ذلك مخالف من الاصحاب **واستدل** عليه بروايات كثيرة معتبرة متظافرة
الدلالة على انه لا صلوة الا مع امام في جماعة **و** يمكن دفعها بعد تسليم ظهور في المعصوم سيما الغيبة الاخيرة ... في الدلالة ... يكون
العام المخصص والمجمل انما يجوز التمسك به في غير ما يحتمله المخصص **مع** انه معارض بموثقة سماعة عن الصادق ع ... ارادة المعصوم قلت له متى يذبح قال
اذا انصرف الامام قلت فاذا كنت في ارض ليس فيها امام فاصلي بهم جماعة فقال اذا استقبلت الشمس وقال لا باس بان يصلي وحدك ولا صلوة الا مع
بان يجعل فاصلي بهم جماعة استفهاما وجوابه تقريرا له وتقريرا للوقت وقوله لا صلوة الا مع امام نافيا للعرض ... بان يجعل اصلي عطفا على كنت
ايضا **ويدل** ايضا عبارة الصحيفة السجادية المتقدمة في الجمعة وما ورد في الاخبار من تجديد الحزن لال محمد في كل من العيدين ... برؤيتهم حقهم
في يد غيرهم **واما** العدد فهو ايضا اجماعي كما ادعاه في المنتهى ويظهر من المعتبر **و** الاولى اعتبار الخمسة ... واشترط ابن ابي عقيل السبعة
و لم نقف على دليله **و** كذا اشتراط الجماعة منصوص عليه بالاخبار المعتبرة **واما** الاتحاد فظاهرهم حيث اطلقوا انها كالجمعة في الشرائط وصرح بعضهم
باعتبار الاتحاد بمعنى اعتبار الفرسخ بين الصلوتين **ويمكن** استفادة ذلك من عموم الاخبار على نفي الصلوة الا مع امام اذ جعلناها ظاهرة في
المعصوم **و** ربما يستدل عليه بقول امير المؤمنين ع في صحيحة محمد بن مسلم لا اخالف السنة في جواب من قال له الا تخلف رجلا يصلي في العيدين **و**
الظ ان المراد التخليف في البلد للضعفة الذين لا يقدرون على الخروج كما يظهر من الذكرى **و** صرح في المعتبر والخلاف وح فالدلالة لا يخ من ظهور لان
الظ استحباب العيد للمعذورين كما سيجيء فمخالفة السنة انما يكون لانعقاد الجماعتين وتوقف بعضهم في ذلك ولا ريب ان الاحوط عدم التعدد بل
الاولى لعدم العموم في دلائل وجوب صلوة العيدين والاصل عدم الصحة **ثم** ان الشهيد ومن تأخر عنه اعتبروا ذلك مع وجوبهما واما مع ندبهما
او ندب احدهما فلا وليس ببعيد لان ما ذكرنا من المثبتات واتحادهما مع الجمعة انما يفيد ذلك وان كان ذلك في اصله مجالا **واما** الخطبتان فالمشهور استحبابهما
وادعى عليه الاجماع في المعتبر والظ ان المراد مطلق الرجحان **و** نسب العلامة وابن ادريس الى وجوبهما **و** عن الشيخ في المبسوط اشتراطهما بها ايضا كما
و الاخبار خالية عن الدلالة الا على مطلق الرجحان **و** يؤيده الاجماع على عدم وجوب الاستماع والخبر النبوي المنقول في المنتهى والمعتبر وان كان الاحوط
الوجوب **بل** الاشتراط ايضا **و** كيفيتهما مثل خطبة الجمعة الا انه يذكر في خطبة كل من العيدين ما يناسبه من احكام الفطرة والاضحية ونحوهما وموضعهما
بعد الصلوة بالاجماع والاخبار وبيان احكامهما من التكبير والقنوت وغيرها يجيء في مواضعه ان شاء الله **الثاني** اذا اختل الشرائط يستحب
جماعة وفرادى **اما** الثاني فهو المشهور للصحيح لعبد الله بن سنان وغيرها **و** قيل بعدم مشروعيتها فرادى نظرا الى قولهم لا صلوة الا مع امام **و** هو
ضعيف سيما مع ملاحظة موثقة سماعة المتقدمة **وقد** عرفت المراد منه **واما** الاول فهو المشهور ايضا لرواية عبد الله بن المغيرة عن بعض اصحابنا
عن الصادق ع عن صلوة الفطر والاضحى فقال صلهما ركعتين في جماعة وغير جماعة **بل** يكون في ذلك فتوى المشهور وعملهم ينجبر في السنن **قال** بعض
الرواة جمهور الامامية يصلونها جماعة وعملهم حجة وعن السيد وابي الصلاح انه يصلى فرادى مع اختلال الشرائط **و** هو ضعيف وموثقة ...
الرجل عن امامة اهل في السطح او بيت لا يدل عليه ولو سلم فيحمل على نفي التأكيد **الثالث** يسقط العيد عمن يسقط عنه الجمعة بلا خلاف وادعى
في التذكرة عليه الاجماع **و** يدل عليه اخبار معتبرة ولكنها يستحب لهم واذا فيهم في البلد عن ضعفها **و** هو المشهور بينهم ايضا ويكون في ذلك فتوى ...

يستفاد منه حكم النساء والمسافر من الاخبار فيشكل لا يبعد استفادة ذلك من صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ايضا و قال الشيخ لا باس بخروج العجائز ومن لا هيئة لهن من النساء في صلوة العيدين ولا يجوز ذلك لذوات الهيئات والجمال وكذا العلامة و قال في المعتبر لا شبهة عندي انه لا يستحب في حق ذوات الهيئة ويستحب لمن عداهن و يظهر من الشهيد في الذكرى الميل الى استحبابها لهن مطلقا بل وجوبه في الجملة لما رواه عن كتاب [illegible] الدال على وجوبها عليهن مطلقا ولعموم الادلة و عن ابن الجنيد جواز الخروج للعجائز والعواتق **والاقوى** الاول لرواية محمد بن شريح ويونس بن يعقوب الدالتين على المنع الا للمسنة وموثقة عمار الناصة مطلقا وصحيحة عبد الله بن سنان قال انما رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء العواتق في الخروج في العيدين للتعرض للرزق وقيل هو كناية عن تحصيل الازواج فيختص المنع بالمحصنات **الرابع** يحرم السفر بعد طلوع الشمس لاستلزامه ترك الواجب وتفصيل القول فيه يعلم مما سبق في الجمعة ويكره بعد طلوع الفجر لصحيحة ابي بصير وظاهرها الحرمة الا ان الاصحاب حملوها على الكراهة فكان عدم الحرمة اجماعي عندهم واما قبل الفجر فيجوز السفر اجماعا كما ادعاه العلامة **الخامس** يستحب الاصحار بهذه الصلوة بالاجماع والاخبار المعتبرة وفي صحيحة ابي بصير انما تصلي في الصحراء او في مكان بارز ويظهر من ملاحظة الاخبار استحباب اختيار موضع ينظر فيه الى افاق السماء فعلى هذا يدخل في المستحب السطح العالي وداخل الحائط ويمكن القول بالترتيب فالصحراء افضل لجمع الصفات ثم السطح لجمعه بين صفتين ثم داخل الدار والحائط والفضاء الواقع في البلد ولم نطلع على غيره من الاصحاب في كلامهم و استثنوا من ذلك مكة شرفها الله فيستحب في المسجد الحرام للخبر وعند المطر والوحل والعذر يصلي في المسجد او البيت ويطلب الاجر بالنية و ينبغي ان يكون ذلك معنى قولهم يسقط الاصحار حذرا من المشقة النافية للدين في التكليف والا فلا تكليف في المندوب عند التحقيق و يستحب ايضا السجود على الارض ومباشرتها بجميع الجسد للاخبار المعتبرة و يستحب للامام ان يخرج حافيا ماشيا على سكينة ووقار ذاكرا لله كما فعل الرضا عليه السلام **بل** يستحب للكل لقولهم من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمهما الله على النار و يستحب الغسل قبل الخروج بعد التطيب والتنوير والتزين ولبس افضل الثياب والتعمم والتردي وهما هنا اكد منهما في الجمعة والدعاء بالماثور والذهاب من طريق والعود من اخرى للخبر **وربما** يوجب خشية البعد في الذهاب بزيادة الثواب وان يطعم قبل خروجه في الفطر وبعد عوده في الاضحى مما يضحي به للاجماع والاخبار وظاهر رواية جراح المدائني ان الامساك عن الصلوة مستحب بل يستحب ان لم يفطر عن الاضحية وظاهر الروايات الافطار من ضحيته بنفسه فمع عدمه يسقط الاستحباب مع احتمال التعميم فيه بدون التفصيل في كلام الاصحاب و يستحب الافطار في الفطر على الحلو و قيل باستحباب الافطار بالتربة الحسينية للرواية و هو ضعيف لان ذا كان علة في ظرفيتها لقصد الاستشفاء العكس فلا يجوز تخصيص ما دل على حرمة الطين بخبر واحد و يستحب ان لا ينقل المنبر من الجامع بل يعمل شبه المنبر من الطين و نقل الاجماع على استحبابهما مما دل عليه الاخبار و الظاهر ان ذلك فيما اذا جاز نقله والا فحرم و الظاهر ان النهي في الروايات عن نقل المنبر والامر بالعمل من الطين ليس ارشاديا فلو فرض وجود المنبر هناك فالاولى تركه ومباشرة الطين مع كونه ادخل في الموافقة للخضوع المطلوب في هذا اليوم سيما مع قوله في صحيحة اسمعيل بن جابر وليس فيها منبر ولكن يصنع للامام شبه المنبر من الطين و يستحب ان يقول المؤذن رافعا صوته الصلوة ثلثا موضع الاذان بلا خلاف فان الاذان مخصوص بالفرائض الخمس و يدل عليه صحيحة اسمعيل بن جابر و عن ظاهر الاكثر ان ذلك للاعلام و عن ابي الصلاح انه بعد القيام الى الصلوة قال في المدارك و الظاهر تادي السنة بكلا الامرين وهو كذلك بل لا باس بتكرارها و يستحب ان يكبر في الفطر عقيب اربع صلوات اولها المغرب واخرها صلوة العيد و اوجبه السيد و زاد الصدوق الظهرين و ابن الجنيد النوافل **والاقوى** الاشهر هو الاول للاصل ولصريح رواية سعيد النقاش التي وردت فيها يكون ذلك مسنونا وكيفيته على هذه الرواية الله اكبر الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا قاله وهو قول الله تعالى ولتكملوا العدة يعني الصيام ولتكبروا الله على ما هداكم و استدل في الانتصار بالاجماع وبظاهر الاية والرواية المعمول عند الاصحاب المعتبرة للاية مصرحة بالاستحباب ولو كان الاية بظاهرها دالة على الوجوب لخصصناها بتلك الرواية وكيف والظهور غير مسلم وفي رواية معوية بن عمار يدل بظاهرها على انها مثل تكبير ايام التشريق والعمل على الاولى **واما** الاضحى فعقيب خمس عشرة ان كان بمنى اولها ظهر يوم النحر وفي الامصار عقيب عشر و ايضا استحبابا والسيد على الوجوب مدعيا عليه الاجماع وكذا الشيخ وابن الجنيد لصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات قال التكبير في ايام التشريق الحديث واختلفوا في كيفيته و الاولى العمل على صحيحة معوية بن عمار الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام والحمد لله على ما ابلانا **السادس** يكره الخروج بالسلاح الا ان يكون عدو ظاهر لرواية السكوني وقلنا فانه للخضوع وان يتنفل قبل الزوال الا ركعتين في مسجد النبي ص قبل الخروج الى المصلى قال في المنتهى ذهب اليه علماؤنا اجمع و لعل المراد من الكراهة مطلق المرجوحية والا فابو الصلاح وابن حمزة وابن زهرة قالوا لا يجوز التنفل قبلها ولا بعدها وزاد ابو الصلاح القضاء و الظاهر ان المراد قضاء النافلة كما فهمه الشهيد ايضا والحكم بالكراهة مع ظهور الاخبار في الحرمة مشكل ففي صحيحة زرارة ليس قبلها ولا بعدها صلوة و

فيما يستحب في صلوة العيدين

في استحباب التكبير في الفطر والاضحى عقيب صلوات

اقرب مجازا انه نهي تعبد وكذلك رواية الاخرى وفي صحيح حريز عن ابي عبد الله لا يقضي وتر ليلتك ان كان فاتك حتى تصلي الزوال في يوم العيدين و
رواية محمد بن الفضيل بعد ستين صفة المعرف بين مسجد الجنة وغيرها **التاسع** اذا اتفق عيد وجمعة قالت الحضير لمن صلى العيد الحضور
الجمعة وعدمه لصحيح الحلبي وقيل بالتخيير لمن كان في غير البلد لرواية اسحق بن عمار ورواية سلمة وقيل بالوجوب لان دليل الحضور قطعي والا بقا ومعتبر الا و
الاظهر الاول لصحة الرواية وعمل الاكثر عليه وقطعية دليل الخصوص من الاية والاخبار انما يسلم منه قطعية الوجوب في الجملة غاية الامر كونه عاما
فهو في مرتبة الظني والظن الحاصل من الخاص اقوى كما حقق في الاصول وفي وجوب الحضور على الامام قولان الاكثر على الوجوب وهو الاحوط
والاقوى فيثبت عليه صحيح الحلبي ورواية اسحق **المطلب الثاني** في صلوة الايات **وفيه مباحث الاول** في وجوبها
اما الكسوفان فالظاهر وجوب صلوتهما اجماعي كما يظهر من جماعة من الاصحاب ويدل عليه الاخبار المعتبرة **واما** الزلزلة فادعى الشيخ
على وجوبها لها في التذكرة **و**نسبه في المنتهى والمعتبر الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع **وبالجملة** لا نعرف فيه خلافا ظاهرا الا ان ابا الصلاح
لم يتعرض لغير الكسوفين كما ذكره في الذكرى **وكيف كان** فالمذهب الوجوب للاجماع المنقول وصحيح الفضلاء الدالة على ان الصلوة في هذه الايات
كلها سواء ورواية سليمان الديلمي **واما** سائر الايات ثم رواية المخوفة لعامة الناس من الظلمة الشديدة والحمرة الشديدة والرياح العاصفة
والصاعقة الخارجتين من المتعارف فالاكثر على الوجوب **و**عن الحلبي اختصاص الوجوب في الاربعة الكسوفين والزلزلة والرياح السود المظلمة **وقد**
عرفت قول ابي الصلاح **و**الاول اولى لاطلاق صحيح زرارة ومحمد بن مسلم الامر بالصلوة للآيات بينة ثم وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها وفي
وجوب صلوة الكسوفين اذا لم يتسع الوقت اشكال من جهة لزوم التكليف بالمحال لو شرع في اول الانكساف والانجلاء قبل اتمام وجب القطع **و**لم
يكتف بعضهم بادراك ركعة نظرا لسما ورد في اليومية ومن ذلك ... قبيل الاسباب لا التوقيت كالزلزلة فيصلي ولو لم يكن بقدر الركعة ايضا **و**يمكن
القول بواسطة وهو ان الثابت من الاخبار المسلم منها هو تحديد اول الوقت بمعنى وجوب الشروع **واما** ما ذكر فيها من تحديد الاخر على الخلاف
بين كونه الانجلاء والاخذ فيه فهو لبيان جواز الشروع واداء الصلوة وعدمه لا لوجوب التلبس في ذلك الحين وتحقق منها اكثر من ذلك فتقرر
بينهما وبين صلوة الزلزلة هو تضييق وقتها دون الزلزلة فالاحوط بل الاقوى الوجوب **واما** كونه سببا محضا كالزلزلة فقد ادعى في الذكرى انه
مرفوض بين الاصحاب **وبالجملة** فما ذكرنا ايضا نوع من التوقيت فهذا نظير قول من يقول بكون الصلاة اداء لو ادرك ركعة منها في الوقت من الفرائض
الثاني في كيفيتها وهي ركعتان بعشر ركوعات وأربع سجدات بلا خلاف للاخبار المعتبرة وسيجيء احكام اوقاتها والقراءة فيها وشرائط احكامها
في ابوابها **الثالث و**يستحب ان يكون تحت السماء وان تصلي في المسجد في بعض الكسوفات وهو افضل من الصحراء للتأسي وللاخبار فيهما باتيان
الى المساجد كما في المساجد وآن تطيلها بمقدار الاية للاجماع العلماء كما صرح به في المعتبر **و**يدل عليه صحيحة الفضلاء وينبغي التقييد بما اذا علم
بوفاء الوقت او ظن به ظنا قويا والائمة وبعيد فان الاعادة ايضا مستحب مطلقا على الاشهر الاظهر لصحيحة معوية بن عمار وقيل بوجوبها فهو موافق لظاهر الامر
في الصحيحة وحملوه على الاستحباب لصحيحة محمد بن مسلم فان فرغت قبل ان ينجلي فاقعد وادع الله **قال** في المدارك ومقتضى الجمع الوجوب التخيير الا
لا اعلم به قائلا **و**قيل بالتخيير **و**هو ضعيف **و**يستحب ان يفزع عند الزلزلة ايضا الى تسبيحات السموات والتهليل كما في رواية سليمان الديلمي ورواية
علي بن يقطين وان يكبر عند الرياح العاصفة ويدعو بالمأثور **المطلب الثالث** يجب الصلوة للطواف الواجب ويستحب للمستحب **و**قيل يجب
للواجب ايضا وهو ضعيف وسيجيء الكلام في تمام ذلك في موضعه ان شاء الله **المطلب الرابع** الصلوة الملتزمة **اما** الملتزمة بسبب
فيجب بالاجماع نقله جماعة من اصحابنا **وقد** يستدل على جوازها بالاخبار ولا دلالة فيها اذ الظاهر منها التبرع **وقد** يستدل بعمومات الاجارة
بعد الاجارة فتصح التقرب بها لكونها واجبة وهو مستلزم للدور لان المنفعة لا بد ان يكون مباحا والاباحة في الصلوة لا تتصور الا مع الرجحان و
لما احتيج الى التمسك بعمومات الاجارة موقوفة على جواز الصلوة واثبات جوازه بالاجارة دور **وقد** سنفصل الكلام في كتاب المتاجر
الاحكام وسيجيء تمام الكلام في المكاسب ولا فرق فيها مع صلوة نفسه الا بالنية مع اشكال في الجهر والاخفات اذا اختلف النائب والمنوب عنه ذكورة
وفي الرجل ان يتحرى انوثة **و**الاحوط في المرأة ان يفعل كالمنوب عنه وفي الرجل ان يفعل صلوة نفسه وجهه ظ **واما** الملتزمة بالنذر وشبهه
فيجب الاتيان بحسب ما اشترط فان كان الشرط راجحا فلا اشكال فيه فالاتيان كان او مكانا فظاهرهم الانعقاد في الاتيان بخلاف المكان وفرقهم بان الزمان قد يعتبر
سببا كالدلوك دون المكان فانه من لوازم الفعل تحكم مع انه منقوض بصلوة التحية مثلا وجعله تابعا للزمان تحكم اخر **وكيف كان** فمع انعقاده في
المكان قولان فالثابت ان الصلوة في البيت مثلا فرد من مطلق الصلوة الراجح فيكون راجحا والثاني اباحة القيد فلا يجوز نذر المباح **والاقوى** الاول
لانا لو سلمنا عدم تعلق النذر بالمباح فالقيد لا ينفصل عن المقيد **و**لعل نظر الثاني الى ان الحكم المتعلق بالمقيد انما يرجع الى القيد نفيا واثباتا **و**

ان ذلك انما هو لو نذر ايقاعها نافلة مبتدأة فيه فلا ريب ان المبتدأة ايضا منذورة والكلام انما هو في الشك وان لم يحضرني الان كلام من الفقهاء في هذا الفرق وعلى التحقيق فهل يجوز العدول الى الافضل او غيره ام لا الاقرب العدم لان الماهية تتعين بقصد افضلها فلا ينبغي حقيقة المنذور تجب الايقاع على ما نذر ووجه العدول الى المنذور انما انعقد على المقيد فلا يضر الغاء القيد وفيه ان الجنس لا يبقى بدون الفصل كما هو المحقق ومما ذكرنا يظهر عدم جواز العدول عن ذي المزية في غير نحو الاولى

المقصد الثالث في النوافل وفيه مطالب

المطلب الاول في الرواتب وفيه مباحث

الاول في اعدادها وهي اربعة وثلثون ركعة ثمان للظهر قبلها وثمان للعصر قبلها واربع للمغرب بعدها وركعتين من جلوس تعدان بركعة بعد العشاء تسمى وتيرة وثمان صلوة الليل ثم ركعتا الشفع وركعة للوتر ثم ركعتا الفجر بلا خلاف في هذا العدد بل ادعى عليه الاجماع والاخبار المعتبرة بها مستفيضة نعم ورد في بعض الصحاح ذكرها بدون الوتيرة فيكون ثلاثا وثلثين وفي بعضها بدون اربع بعد الظهر والوتيرة فيكون تسعا وعشرين وفي بعضها بدون ذلك وركعتين قبل العشاء ايضا فيكون سبعا وعشرين وهذه محمولة على تأكد استحباب في غير ما لم يذكر فيها لعدم دلالتها على عدم استحباب الزائد ويؤكد ذلك صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق لا تصل اقل من اربع واربعين ومنها اشعار باستحباب الزائد ايضا وكيف كان فتلك النوافل بجمعها استحبابها اكد من غيرها بل قد عد في بعض الاخبار الصحيحة تركها معصية وفي الاخبار المعتبرة المستفيضة انها متممة لنقص الفرائض من جهة عدم الاقبال ففي صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر قال ان العبد ليرفع له من صلوته نصفها او ثلثها او ربعها او خمسها فما يرفع له الا ما اقبل منها بقلبه وانما امروا بالنوافل ليتم لهم ما نقصوا من الفريضة ثم ان المشهور ان الثمان قبل العصر الى العصر وعن ابن الجنيد ان ثمان العصر ركعتان قبلها فيكون ست للظهر وفي بعض الروايات والاول اقوى لظواهر الاخبار المعتبرة وفتوى الاصحاب وثمرة النزاع قليلة جدا

الثاني يستفاد من بعض الروايات افضلية القيام في ركعتي الوتيرة وعن جمع من الاصحاب مطابقا للروايات المعتبرة سيما ما دل على حصر عدد الصلوة في احدى وخمسين وما صرح بانهما تعدان بواحدة افضلية القعود وجمعوا بينهما بالتخيير ومع تسليم المقاومة فالتسوية بينهما مع كون القيام احمز والقول بافضلية القعود مع ذلك وافضلية القيام مع اوضحية طريق القعود مشكل والاحمزية وان كانت حكمة في الفضيلة لكنه قد يكون التسهيل ايضا حكمة فالاولى الرجوع الى قوة اخبار الطرفين والقوة لما دل على القعود لصحته والكثرة وغير ذلك فالاقوى افضلية القعود

الثالث يكره الكلام بين اربع ركعات المغرب بينها وبين المغرب لرواية ابي الفوارس والاولى تركه لرواية ابي العلاء في الشك والظاهر انه لا يضر التعقيب سيما تسبيح الزهراء خلافا للمفيد حيث ندب الى البدار اليه بعد الفراغ وفي ذكر شيء بعد التسبيح

الرابع يستحب الضجعة بعد نافلة الفجر على اليمين وقراءة الآيات الخمس في آخر آل عمران والدعاء بالماثور للاخبار المستفيضة وهو المشهور بين الاصحاب وذكروا بدلا الضجعة السجدة والمشي والكلام لان الضجعة السجدة والمشي والافضل يدل على السجدة رواية ابراهيم بن ابي البلاد وفي على المشي والكلام والقيام والقعود مرسلة الحسين بن عثمان وفي رواية زرارة وفي رواية سليمن بن حفص ما يدل على النوم بين صلوة الليل والفجر ولكن صحيحة بلا نوم فان صاحبه لا يحمد على ما قدم منه

الخامس من فاتته صلوة الليل فقام قبل الفجر فصلى الوتر وسنة الفجر كتب له صلوة الليل لصحيحة معوية بن وهب والرواية وان كانت مطلقة لكنها محمولة على حالة الضرورة مثل النوم والنسيان او الاشتغال بالحاجة والمراد بالوتر الشفع والوتر كما من الروايات المعتبرة المستفيضة وقد ذهب الاصحاب بفصل الاخيرة عن الاوليين بالتسليم وما دل على خلاف ذلك من الاخبار مأول وسيجيئ الكلام فيه

السادس يستحب يوم الجمعة التنفل بعشرين ركعة زيادة من كل يوم باربع بلا خلاف ظاهرا منهم للاخبار المعتبرة وفي بعضها زيادة ركعتين بعد العصر ايضا وفي بعضها الاكتفاء بالستة عشر رخصة والروايات في كيفية ترتيبها مختلفة ككلام الاصحاب ففي بعضها ست ركعات عند ارتفاع النهار وست ركعات قبل نصف النهار وركعتان اذا زالت الشمس قبل الجمعة وست ركعات بعد الجمعة وفي بعضها ست ركعات بكرة وست بعد ذلك اثنا عشر ركعة وست بعد ذلك ثمانية عشر ركعة وركعتان بعد الزوال وركعتان بعد العصر وفي بعضها غير ذلك وتقديمها على الفريضة افضل لصحيحة علي بن يقطين وما في بعضها ان اخير النافلة عن الفريضة افضل فاولها الشيخ بمن ادرك الوقت ولم يصلها والعمل على الكل حسن للمسامحة في المستحبات

السابع يسقط في السفر نافلة الظهرين بلا خلاف للاخبار المعتبرة المستفيضة والوتيرة على المشهور بينهم المدعى عليه الاجماع من ابن ادريس للاخبار المعتبرة المستفيضة القائل اكثرها منها ان الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الا المغرب وقيل بعدم سقوطها لقوية الفضل بن شاذان المعلل عدم تركها فيها بانها زيادة في الخمسين تطوعا ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع فيحمل مثل الاخبار على ارادة الرواتب ولكن استثناء المغرب في تلك الاخبار يجعلها في حكم النص على سقوط نافلة العشاء الا ان يقال ان هذه القوية تقيد ما يبقى بعد اخراج المغرب ولا باس به سيما مع المسامحة في ادلة السنن ومتصوص مع ملاحظة صحيحة محمد بن مسلم لا تصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئا

في الرواتب ومقدار اعدادها

في افضلية القعود في ركعتي الوتيرة

في استحباب التنفل بعشرين ركعة في يوم الجمعة

نهاراً مع ان المستفاد من بعض الاخبار ايقاع صلوة النهار وعموم موثقة سماعة ولطلوع بالليل ما شاء **المطلب الثاني** في صلوة الاستسقاء
واستحبابها عند غور الانهار وفتور الامطار لجلب الرزق **ويدل** عليه الاخبار المستفيضة وكيفيتها مثل صلوة العيدين بلا خلاف والاخبار طافحة
بتسويتها معها **و**من جملة كيفياتها تأخير الخطبتين كما نص عليه في الاخبار وما في بعض الاخبار من تقديمهما فهو مما يجوز ويذكر في القنوت ما يناسب
المقام من طلب الرحمة والاستعطاف وكذا يذكر في الخطبة ما يناسب المقام **و**الاولى اختيار المأثور **و**يستحب ان يصوم الناس ثلثة ايام قبله **و**
يكون الخروج يوم الثالث للرواية وان يكون ثانيها او ثالثها الاثنين كما فيها او الجمعة لكونها محل الاجابة وافضل الايام **و**ان يغتسلوا للصلوة **بل** يمكن الاستحباب
قبل الصيام ايضاً لعموم موثقة سماعة حيث ذكر غسل الاستسقاء في فلاح السائل عن مدينة العلم غسل صلوة الاستسقاء **و**ان يخرجوا الى الصحراء
للرواية **و**حفاة على سكينة ووقار والتذلل والخشوع المطلوب في المقام **و**ان يخرجوا معهم الشيوخ والاطفال والعجائز لقوله لولا اطفال رضع و
شيوخ ركع وبهائم رتع لصب عليكم العذاب صباً وقال اذا بلغ الرجل ثمانين سنة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فهؤلاء اقرب الى الرحمة **و**ان يفرق
بين الاطفال والامهات ليكثر البكاء والضجيج **و**ان يحول الامام رداءه حين يفرغ بان يجعل ما على يمينه على يساره وبالعكس للرواية **و**يستقبل القبلة
ويكبر مائة رافعاً صوته **و**يسبح الى يمينه كذلك ويهلل عن يساره كذلك ويستقبل الناس بوجهه **و**يحمد الله كذلك فيدعو ثم يدعون ثم يخطب
ذكر المحقق انهم يتابعونه في الاذكار دون تكرار الخروج ان تأخر الاجابة للاجماع ولان الله يحب الحاج الملحين في الدعاء فليستمروا حتى تنزل
بهم الرحمة وقنوتهم باطلاقها يقتضي الخروج مطلقاً فلا حاجة الى تجديد صلوة ثلثة ايام الا ان لا يتيسر واعلم **المطلب الثالث** في نوافل
رمضان اقامة استحباب الف ركعة في شهر رمضان زيادة على غيره **و** ربما نقل عن الصدوق نفيه وكلامه في الفقيه لا يقتضيه **و** مذهبه مردود
للاخبار المستفيضة والعموم المخصوص فوله الصلوة خير موضوع لاخبار الظاهرة في نفيها التي تصرح بان رسول الله ص كان لا يصلي ونحوه كان فضلاً
كان هو صلى الله عليه [illegible] ونحو ذلك ما اول مما يجوز **و** يحتمل ان يكون الغرض فيها نفي صلوة التراويح **و**لعل الى ذلك يشير [illegible] قيل للشيخ حيث [illegible]
ثم لم يكن يصلي النافلة جماعة في شهر رمضان كما يشهد به بعض الاخبار ايضاً **و**استحباب هذا العدد انما يحصل من مجموع الروايات [illegible] فيها [illegible]
في توظيفها وتوزيعها على الليالي فالمشهور انه يصلي في كل ليلة عشرين ركعة ثمان بعد المغرب واثنتي عشرة ركعة بعد العشاء وفي كل ليلة من العشر الاواخر
ثلثين على الترتيب المذكور **و** يظهر من بعض الروايات العكس **و**لذا قيل بالتخيير فيبقى [illegible] ثلثمائة يصلي في الليالي [illegible] ثلث لاحدى وعشرين [illegible]
في كل ليلة مائة على قول **و**عن الاكثر موافقة الرواية المفصل الاقتصار في الليالي على الثمانين ثم يوزع على الجمع يصلي في كل جمعة عشر ركعات
بصلوة علي وفاطمة وجعفر وفي اخر جمعة عشرين بصلوة علي ع وفي عشية تلك الجمعة عشرين بصلوة فاطمة ع والعمل على الكل حسن **و** قال في الذكرى
لو فات شيء من تلك النوافل ليلاً قضاها نهاراً **و**قد تأمل فيه بعض المتأخرين **و**لا بأس بمتابعة الشهيد **المطلب الرابع** في بعض النوافل
وهي كثيرة جداً مذكورة في كتب الادعية **الا** انا نذكر كثيراً منها **الا فيق** اكدها وافضلها صلوة جعفر بن ابي طالب ع وتسمى صلوة التسبيح
صلوة الحبوة وهو اجماع علمائنا واكثر المسلمين والاخبار الصحيحة في فضلها مستفيضة وهي اربع ركعات بتسليمتين [illegible] غفر له ما بينهما
ان صلاها في كل يوم او الاكثر يومين او كل جمعة او كل شهر او كل سنة فانه يغفر له ما بينهما كما في بعضها ويجوز جعلها من النوافل الرواتب وقضاء نهاراً
ذريح وغيره من الاخبار وفي الذكرى يظهر من بعض الاصحاب جعلها من قضاء الفرائض [illegible] اطلاق التخيير وان يشترط جعلها من قضاء صلوة
وكيفيتها ان يقرء في كل ركعة الحمد وسورة **و**يستحب ان يكون اذا زلزلت الارض في الاولى والعاديات في الثانية واذا جاء في الثالثة والتوحيد
في الرابعة ويقول بعد السورة سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر خمس عشرة مرة على المشهور **و** قيل قبل القراءة ثم يركع ويقولها عشراً ثم يرفع و
يقولها عشراً وكذا في السجود والرفع وفي السجود الثانية وفي الرفع منها وهكذا يفعل في باقي الركعات ويجوز تجريدها عن التسبيح ثم قضاؤه بعدها وهو ذاهب في
حوائجه لمن كان مستعجلاً كما في رواية ابي بصير وابان **و** يدعو بالمأثور وفي رواية الحسن بن محبوب في اخر سجدة منه **و منها** صلوة امير المؤمنين ع اربع
ركعات في كل ركعة الحمد مرة وقل هو الله احد خمسين مرة **و منها** صلوة فاطمة وهي ركعتان في الاولى الحمد مرة والقدر مائة مرة وفي الثانية الحمد مرة والتوحيد
مائة مرة **و منها** صلوة رسول الله ص والحسن والحسين **و منها** صلوة يوم الغدير **و** اول ذي الحجة **و** ليلة المبعث **و** يومه **و** ليلة النصف من
شعبان وصلوة الغفيلة تصلى في ساعة الغفلة وهي ما بين غيبوبة الشمس الى غيبوبة الحمرة بين العشائين **و**صلوة هدية المعصومين **و** الاعرابي **و** الاستخارة
والحوائج **و** الشكر **و** تحية المسجد **و** الزيارة **و** ليلة الدفن **و** الاستطعام **و** الحبل **و** التحول بالزوجة **و** ارادة التزويج **و** السفر وغير ذلك مما هو مذكور
في كتب الادعية مع ادابها وشرائطها وكيفياتها لا يسعها هذا الكتاب **وقد** ذكر اكثر ما ذكرنا الشهيد في الذكرى هذا كله في ذات السبب **و**يستحب
الصلوة بعد ذلك ابتداء [illegible] فانها خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر كما في الحديث وفي كل النوافل ركعتان الا صلوة الاعرابي فهي عشر

في نوافل شهر رمضان

في تعيين النوافل وفضل صلوة جعفر الطيار

في تعيين بعض النوافل

ما يختص بالمسافر من الاحكام

المقصد الرابع في الابواب في ضمن احكام النوافل بعض وتسبيحي المسلمين منها وثمان بتسليم ثلث منها بتسليمتين ثلث ركعات

في القصر والاتمام **وفيه مباحث الاول** وجوب القصر في الرباعيات للمسافر اجماعي علمائنا مدلول عليه بالاخبار ويترتب عليه بطلان الصلوة اذا كان اتمها

عامدا **واما** اذا كان جاهلا فالمتفق عليه فيما يجب فيه القصر والمشهور صحة صلوته لصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم فلا يجب الاعادة مطلقا وهذا مستثنى من بطلان عبادة

الجاهل بالتفاصيل كما هو مذهب جمهور اصحابنا **و** الظاهر ان ذلك لا ينافي كونه عاصيا بترك تحصيله اذا علم اجمالا ان للشرع احكاما وللصلوة شرائط

و قال ابن الجنيد وابو الصلاح انه يعيد في الوقت لصحيح العيص الشاملة باطلاقها الجاهل والناسي ومذهب ابن ابي عقيل الاعادة مطلقا للصحيح الباطل في

ظاهره حكم الناسي فيعاد على الاعادة في الوقت **وعلى** المختار فيقتصر في اصل المسئلة ولا يتعدى الى سائر احكام القصر والاتمام لعدم دلالة

الرواية الا على ذلك ولا الى القصر في موضع الاتمام فانه يقدح برواية صحيحة ويعمل بها صاحب الجامع لعدم معارض ومنها مع متروكيتها لما دل على بطلان

عبادة الجاهل **واما** الناسي فالمشهور فيه الاعادة في الوقت لصحيح العيص المتقدمة وصحيح ابي بصير **و** قيل يعيد مطلقا للصحيح المطلق المتقدمة وحمله على

الاعادة في الوقت والاستحباب **الثاني** في شرائط القصر واستمراره وهي امور **الاول** المسافة ولا خلاف بين العلماء في شرطيتها واجمع

اصحابنا على انه لا يجوز القصر في اقل من ثمانية فراسخ ومسيرة يوم خلافا لبعض العامة منهم والمشهور عندهم اشتراط الثمانية ممتدة او اربعة يعود منها

ليومه **و** قيل بالتخيير في الثاني بين القصر والاتمام **و** هو قول الشيخ على ما نقله جماعة في الاربعة اذا لم يرد الرجوع ليومه **و** نقل في الذكرى عن المبسوط وهو **واما**

اذا لم يرد الرجوع ليومه فذهب جماعة منهم الى التخيير وفصل الشيخ في النهاية فجوز قصر الصلوة دون الصوم **و** قيل باللزوم فيما اذا اراد الرجوع ليومه والتخيير

فيما اذا اراد الرجوع غدا **و** ذهب ابن ابي عقيل الى لزوم القصر في الثمانية الممتدة والاربعة الموعود فيها ليومه او ما دون عشرة ايام وقال انه ذكر

ال الرسول **و** هو الاقرب عندي وفاقا لجماعة من علمائنا المعاصرين والسبب في ذلك بيان القصر **واما** منشأ الخلاف من اختلاف الاخبار

هي على ثلاثة اصناف **الاول** ما دل على اعتبار ثمانية فراسخ او بريدين او مسيرة يوم او بياض يوم وفي صحيحة على تحديد بريدين يجب عليه القصر اذا

كان مسيرة يوم وان كان يدور في عمله وكثير تلك الاخبار صحيح او موثق **والثاني** ما دل على وجوب القصر في بريد او اربعة فراسخ وهي ايضا

في غاية الكثرة واكثرها صحيح وموثق او موثق او حسنة ومنها روايات عرفات **والثالث** ما دل على انه اذا كان المسير بريدا ذاهبا وبريدا

جائيا فيكفي في القصر وهي ايضا كثيرة واكثرها صحيحة وبملاحظة الصنف الاول والثالث تعرف ان المراد بالصنف الاوسط هو ما اذا اريد العود

فالمراد بالاربعة مطلقة هي نصف المسافة وانه صرف ثمانية بسبب العود **والحاصل** ان مقتضى ما دل على اعتبار الثمانية مطلقة وصدقها على

الاربعة الممتدة ايضا وصحيح تقييدها بالعود ليومها لم يدل عليه دليل سيما مع ملاحظة روايات عرفات فانها نص في الباب **و** لا وجه للجمع

لعدم القول بمضمونه مع ما يستفاد منها من العذر في قولها ثم واي سفر اشد منه **واما** موثقة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال قلت له في كم يقصر

من التقصير فقال في بريد قال قلت بريد قال انه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا شغل يومه فلا يدل الا على اعتبار العود فيه في يومه ولا على حكمه في ذلك

في العود غدا كما هو صريح ما سمع من ذي المسافة انه اذا بلغ ثمانية فراسخ ومسيرة يوم فيجب ان يكون للبريد فقط فيه قلت مستحبا في موضع الامام

بانه اذا اعتبر العود فيشغل يومه يعني يصير سفره بحيث يكون مسيرة يوم والا فلا يجب حاطة اليوم في السفر مطلقا كما لا يخفى **وبالجملة** يظهر من اعتبار

يوم او مسيرة يوم ومن طلاق ثمانية في الاخبار ومن لفظة الواردة في غير هذا المقام من قوله يجب في مسيرة يوم مما يجب في مسيرة الف سنة

كل يوم بعد هذا اليوم فانما هو بتغيير هذا اليوم وبغير ذلك تظهر ان المناط في القصر هو ما اذا كان السفر بهذا المقدار وعلى هذا لو كان خرجنا الى

لم فاطع من قامة العشرة والوصول الى الوطن ونحوها بدليل وبقى الباقي والظاهر انه يعد نية قصد الاقامة بينها ولا يلزم عدم نية قصد الاقامة بينها

ولا يلزم عدمه وعلى ما بيناه فيختلف فروع المسافة ويختلف حكمها حكم به جمهور علمائنا مما يتفرع على تحقيق حد المسافة فيها انهم لا يضمون الاياب الى

الذهاب بل ادعى الشهيد الثاني عليه الاجماع **و** مما صرحوا به في مسئلة طلب الابق اذا بلغ حد المسافة او ما دونها وعرف انه يريد ان يذهب فرسخا

فرسخين ونحوهما فانهم لا يحكمون بالقصر لاذا شرع في الاياب ونحن نحكم بالقصر في الذهاب والاياب لانه قاصد المسافة ويقصد انه يقطع ثمانية فراسخ

ومسيرة يوم ونحو ذلك وكذلك في البلد الذي له طريقان احدهما مسافة والاخرى دونها فيكونون بالقصر مطلقا اذا ذهب من الابعد واذا ذهب من الاقرب وعاد

من الابعد فيقصر في العود خاصة ويظهر من ذلك انهم لا يضمون الذهاب الى الاياب مطلقا **ونحن** نقول ان لم يكن البلد وطنه ولا دار اقامته ولا

يريد حضور قاطع فيه ويريد الرجوع قبل حضور قاطع فيقصر مطلقا سواء ذهب من الاقرب وعاد من الابعد او بالعكس وذهب وعاد من الاقرب اذا كان

ان بعضه للمسافة مطلقا وكان فيه سيجي فيمن يخرج من دار اقامته وقصد مسافة جديدة لكنه اراد الرجوع الى منزله فيقصر في ذهابه وايابا وغير ذلك من

الفروع **و** يظهر مما ذكرنا ان مبنى فتوى هذه على تحقيقهم في حد المسافة ان دعوى الاجماع في هذه المسئلة وهو الشهيد الثاني صرح بعدم ذلك في

في شرائط القصر في المسافة

في الاختلاف في تحديد المسافة والاختلاف في الاخبار وبيان الحق فيه

نتايج الافكار وقال ان الاياب لا يضم الى الذهاب قال المعروف بينهم ان الذهاب يحكم سفر في اصل العود فلا يكمل احدهما بالاخر الا فيمن قصد اربعة ثم
عازما على العود في يومه او ليلته واما الخبر هذه بحكم النص الى ان قال اذ لو اعتبر تكميل الذهاب بالعود مع عدم المسافة فيمن قصد الرجوع بعد
وهو معلوم البطلان فلاحظ واذ لم يثبت الاجماع في اصل المسئلة ولو سلم ذلك فلئن لم يسلم ما يتفرع عليه لكان اولى **ومما** يدل على فساد دعوى
الاجماع انه ايضا نقل في نتايج الافكار عبارة الشيخ في المبسوط ومتابعة المتاخرين له وتسنفلها في مسئلة الخارج عن بلد الاقامة **و** بعضهم تحقق
الاجماع في امثال هذه الفروع بعيد **مع** ان غاية ما يستفاد من كلمات الجمهور هو عدم ضم الاياب الى الذهاب في خصوص ما لو تخلل بينهما
ذلك في يكون هذا الذهاب ملحقا باصل المسافة فلا وما بينت لك مما لم يستبعد اليه احد فيه العلم لكن ذلك العين الشامل للاتيه المنقلب لمن هو من تخيير
رعيته خصوصا الشيخ ما يكرهه **فعلى** ما ذكرنا انما نقل عن الاكثر من وجوب التمام على المتردد في ثلثة فراسخ خارج حد الترخص ليس على ما ينبغي
عليه في التذكرة بانه لو لزم عليه القصر للزم على من يتردد في واحد ثماني مرات وهو كما ترى اذ الملازمة وبطلان التالي كلاهما ممنوعان ولو سلمنا بطلان
التالي فانما يكون من جهة كونه من الافراد النادرة او عدم اطلاق المسافر عليه عرفا لا العدم ضم العود الى الذهاب **ثم** ان المسافة المقصودة ان علمت
بتفصيلها فلا اشكال وان كان جملة الجهلت بها او لم يمكن تحصيل العلم بها فتعم بلا خلاف **و اما** لو لم يعلم العالم بها ففي وجوب تحصيل العلم بها وجهان
من جهة اصالة التمام فان الشيخ كونها اهلا للحكم واصالة البراءة الذمة عن التكليف بالاعتبار ومن جهة اصالة التمام واستصحاب كونها اهلا للحكم
به واصالة البراءة الذمة عن التكليف بالاعتبار ومن جهة توقف اليقين بالبراءة على تحصيل العلم به **و** الثاني احوط بل اظهر لان وجوب القصر موقوف على
قصد ما هو مسافة في نفس الامر فان الثمانية مثلا اسم لما هو ثمانية لا لما علم انها ثمانية كما ان الثبت في خبر الفاسق لامر علم فسقه فقط فلا يثبت حكم مجهول
الحال الذي لا واسطة فيجب التفحص والتثبت في تحصيل الشرط لان المكلف كما يحتمل عنده وجوب القصر لاحتمال عدم تحقق شرط التمام فكما ان الاصل
عدم تحقق شرط القصر فالاصل عدم تحقق شرط التمام ويجعل قصد المسافة مانعا عن التمام لا عدمه شرطا كما تحقق في تحقيقه في الاشباه **و بالجملة** مع
الامكان لا يجوز المسامحة في التفحص نظير المريض الذي يحتمل الضرر من استعمال الماء فلا يجوز له استعمال الماء حتى يحصل الظن بعدم الضرر و بعد الفحص عن الحال
وعلى الاول فلو صلى تماما فلا يبعيد اذا ظهر خلافه لان الامر يقتضي الاجزاء ولو دخل الوقت ولم يصل ومضى مقدار الصلوة فالعبرة بحال الاداء ولا يجري
فيه الخلاف الاتي وبعد حصول العلم فهل يعتبر المسافة التامة بعد حصول العلم ام يكفي كون المجموع مسافة الاظهر ذلك وفاقا لجماعة من الاصحاب لانه قصد
نهاية معينة بقصد المسافة غاية الامر الجهل بمقدارها تفصيلا بخلاف طالب الابق فان مقصده غير معلوم فلا يقاس به **و ربما** الحق به الصبي لقاصد
للسافة اذا بلغ في الاثناء **و فيه** اشكال فيجب المسافة بعد مع احتمال القول الواحد لجعله من باب الجبر **و** يمكن الاكتفاء بالشياع المفيد
للعلم وان كان باب الاشكال في الجميع مفتوحا العقد النفي ولكن لزوم العسر والحرج ينفيه **ثم** قد ذكرنا ان كل واحد من التقدير بالفراسخ ومسيرة يوم
يكون في القصر **و** ربما يرجح الاول لكونه تحقيقا **و** ربما يرجح الثاني لاظهرية من الاخبار ويمكن ان يبنى الفراسخ محمولا عليها **و فيه** انه يرجع ميل الى اللغة
والعرف فلا اجمال كما بيناه سابقا والمعتبر في السير هو سير الابل القطار والقوافل لحسنة الكاهلي وموثقة عبد الرحمن بن الحجاج والمعتبر الارض المستوية
والسير المتوسط وعلى البناء على التقدير فلا فرق بين سرعة السير وبطئه فلو قطع راكب السفينة المسافة في ساعة يقصر كما لو قطعها راكب البريد في ثلاثة
ايام **و اما** لو قطع المسافة في سنة مثلا فلا يخرج عن اسم المسافر فكما ذكره في الذكرى وجعل من ذلك ما لو قارب بلده وتعمد ترك الدخول في
في قرى متقاربة وما ذكرنا يخرج عن اسم المسافر **الثاني** القصد الى المسافة المعهودة سواء كان عالما بمقدارها تفصيلا او علم بحكم العادة **و** يظهر
الثمرة فيما لو علم في اول المسافة يكونها ثمانية فيقصر وان بقي منها اقل من المسافة الشرعية لما ذكرنا من ان حكم القصر معلق في الاخبار على من قصد ثمانية
فراسخ ومسيرة يوم ونحوهما والالفاظ اسامي للامور النفس الامرية غاية الامر عدم وجوب القصر الا بعد العلم وذلك لا ينافي عدم اشتراط العلم لتفصيلي
في القصد والمراد بالقصد هو القصد الجازم بايقاع السفر لا بوقوعه كما في قصد الاقامة كما سيجيء **و يدل** على اشتراطه مضافا الى الاجماع رواية
صفوان وموثقة عمار في طالب الابق والغريم هو لا يدري اين هو لا يقصرون وان بلغ سفرهم ما بلغ الا ان يقصد العود ووصل الى حد يكون مسافة او موثقة
ضمنه بقية الذهاب الذي يجزم بقطعه والغالب في القاطنين في مكان شيئا اذا كانوا ذوي حاجة الى ارادة العود وان لم يخطر ببالهم ذلك فذلك يكفي
في القصد فاطلاق الاصحاب الحكم بالتمام وان بلغ ما بلغ مشكل **و** لا ابعد ان يقيد بما ذكرنا او بتخصيص الحكم بالقصر بالاياب فقط اذا قصد العود وبلغ
مسافة غير الوجه فان قصد المسافة المعتبرة موجود فيمن يعلم قطع المسافة بما في الذهاب وينضم اليه العود **و** يظهر لمن تتبع الاخبار ان ذلك معتبر عندهم
من قبل المثال من ذلك وابعد غلاحظ صحيحة ابي ولاد حيث اكتفى فيها بانضمام الاربعة الاياب لمن بدا له العود من سفر كان نيته عشرين فرسخا الى الاربعة الذهاب
وحكم فيها بالقصر وكذا صحيحة زرارة ورواية المروزي وغيرهما **ثم** ان قصد المسافة لا يجب فيه ان يكون اصالة فالاسير والعبد وغيرهما التابعون لقصد من هو

بهم فان عدلوا اخذهم المشهور فيجب عليهم القصر بلا خلاف في الآخر الشيخ في الاسير فانه لو خلي رجع ونقض بالعبد والزوجة **والتحقيق** انه لو علم
عدم التخلص او ظن ذلك فيبني على القصر بناء على ظاهر الحال وان احتمل الامرين او جهل بقصدهم لم يقصر وكذا العبد والزوجة اذا ظهر لهما امارة الطلاق
والعتق وعزما على الرجوع متى حصلا لم يقصرا ان لم يبلغ بهما الى مقصد **الثالث** استمرار القصد فلو رجع او حصل له التردد قبل بلوغ المسافة
اتم لصحيحة زرارة وصحيح ابي ولاد ورواية المروزي وغيرها ويكفي في بلوغ المسافة الطي او بعضه ولو مع انضمام الاياب كما صرح به في صحيح ابي ولاد ورواية اسحق
بن عمار **نعم** اختلفوا فيمن خرج قاصدا للمسافة وسنح له الانتظار في مقدمة معلقا قصده على مجيء رفقته فالشيخ وابن البراج على انه اذا سار اربعة فراسخ
قصر الى ان يبتدئ له العزم على المقام او مضي ثلاثين يوما مع التردد وان كان مسيره اقل من اربعة وجب عليه التمام الى ان يسير ويظهر من ذلك اكتفاؤه
بالاربعة الاياب فهو قاصد للمسافة ومستمر القصد الى اتمامها وان تبدل اربعة منها باربعة اخرى وهو منطبق على صحيح ابي ولاد **ويدل** عليه ايضا
رواية اسحق بن عمار وذهب الفاضلان وبعض المتأخرين الى اشتراط كون ذلك في راس ثمانية فراسخ والا رجع الى التمام ونظرهم الى اعتبار امتداد القصد
الى ان يبلغ المسافة وهو ما كان منظورة بشخصها وحصول الاستمرار فيها بعينها الا في مطلق المسافة **والاظهر** عندي قول الشيخ لخصوص صحيح ابي
ولاد ورواية اسحق بن عمار وعموم ادلة المسافة والعلة المستفادة للتقصير من اخبار المسافة كيفما كان وهل يعيد ما صلى قصرا لو حصل الانتظار قبل قطع
المسافة المعتبرة قيل لا لان الامر يقتضي الاجزاء وخصوص صحيحة زرارة **وقيل** في الوقت لصحيح ابي ولاد ورواية المروزي **والاول** اقوى لانه اوفق
بالاصل والقاعدة وزرارة اصح سندا بالحق مع ان التفصيل بالوقت ايضا غير مستفاد **الرابع** ان لا يجمع قصد المسافة مع نية اقامة عشرة ايام في اثناء
المسافة وان لا يعرض له نية الاقامة في اثنائها ايضا **اما** الثاني فوفاقي مدلول عليه بالاخبار الصحيحة فهي قاطعة للسفر واكتفى ابن الجنيد بالخمسة لبعض
الاخبار وهو شاذ **واما** الاول فالظاهر عدم الخلاف فيه ايضا بل اشترط الشهيد بقية عدم الاقامة في الابتداء ولا يدل على اصل الحكم نص بالخصوص فيصلح
ما ذكره الشهيد **نعم** يستفاد من تتبع الاخبار سيما من ملاحظة الجمع بين اخبار المسافة وما دل على اتحاد حكم الاقامة مع الوطن وغيرهما **وظاهر**
اتفاقهم على ان الرجوع الى القصر بعد الاقامة يحتاج الى انشاء سفر جديد ان من يريد قطعا يريد في اثنائه الاقامة بعينه مثل من يريد في اثنائه الاقامة
بعينه مثل من يريد وطنه الذي يكون دون المسافة والمعتبر العشرة العرفية فيكفي طلوع الشمس وغروبها في اليوم ولا يحتاج الى الليلة الاولى وقال بعضهم
بالتلفيق كالاعتكاف والعدة **وهل** يشترط التوالي بحيث لا يخرج ما دام مقيما الى حد الترخص اشترطه الشهيدان وبالغ الثاني في نتائج الافكار
حتى نفى القول برخصة الخروج المذكور من جميع من يعتبر قوله منهم **والاظهر** اعتبار العرف في ذلك فلو نوى ما يقول له في العرف في ذلك انه اقامة في تلك
البلد فهو يكفي وان انضم اليه الخروج الى بعض الحدود وكان لا يضر اذا طرء الخروج في الاثناء **ونقل** فيه عن غير المحققين نفيه القول بعدم
منع الخروج الى القرى المقاربة والمزارع الخارجة من الحدود سواء كانت النية الاولى ام لا لكن ذكر ان النسبة غير موثوق بها **ثم** ان المستفاد من
الاخبار والادلة ان ناوي الاقامة حكمه التمام ما دام مقيما وحكمه حكم من وصل الى الوطن **وظاهر** الاكثر بل المجمع عليه على ما صرح به الشهيد الثاني وان
كان فيه تامل يتوقف الرجوع الى القصر على قصد مسافة جديدة ان لم يكن في بقيتها الى ذلك **ويدل** عليه صحيحة ابي ولاد فانه كونه في خروجه
المدينة كان الى مدينة المقصد وهو مسافر فطرء له الخروج فلا ينبغي جعله عرفا متخارجا عن الاقامة **وقيل** انه مقيم فلا يقصر لوجهين الاول
كونه مقيما في البلد فيعمه التمام حتى يتم عنه هذا الوصف كما يظهر من صحيح ابي ولاد فان الظاهر من قوله حتى تخرج حتى يسافر **والثاني**
ان الرجوع الى القصر يحتاج الى انشاء مسافة جديدة ولو لم ينوها اولا ويقع الاشكال فيما لو خرج الى دون المسافة او خرج عن كونه مقيما في هذا البلد فما
فان اراد اقامة جديدة بعد العود فيتم مطلقا بلا خلاف **وادعى** عليه الشهيد الثاني الاجماع والا فالذي يقتضيه الاصول المقدمة المستفادة من تتبع
الاقوال والاخبار ان الاصل في الصلوة التمام كما يستفاد من العلة واستصحاب حال المكلف واغلبيته لذلك انه يتم حتى يريد مسافة تامة **وهو** الظاهر من
الاكثر **والذي** يقتضيه عموم ما دل على ان المسافر يقصر من الآية والاخبار الكثيرة سيما مع خلو الفصل المسافر المعتبر انه لا يقصر في التمام ثم ما دل
عليه الدليل في حال الاقامة فيبقى الباقي تحت عموم القصر وان لم يكن الباقي مقدار المسافة وهو ظاهر بعضهم **ويظهر** من امن التفصيل فيه مذاهب العدم
المسافة الجديدة ويقصر ايابا لكون مقصده الرجوع الى بلده في الجملة مع عدم قصد الاقامة واختلف كلامهم في ذلك المكان الذي يذهب اليه ونظرا الى
عدم انضمام الذهاب الى الاياب كما هو ظاهر الاكثر **وقد** اشرنا سابقا الى الكلام في نظيره وانه غير ظاهر الوجه الا ان يكون اجماعا كما ادعاه الشهيد الثاني
وهو غير معلوم كما بينا **ومما** ينادي بفساد دعوى هذا الاجماع ما نقلوه عن الشيخ في المبسوط وعن المتأخرين التابعين له في هذه المسئلة
وهذا لفظ الشيخ اذا خرج حاجا الى مكة وبينه وبينها مسافة يقصر فيها الصلوة ونوى ان يقيم بها عشرا قصر في الصلوة في الطريق فاذا وصل اليها اتم فان خرج
الى عرفة يريد قضاء نسكه لا يريد مقام عشرة ايام اذا رجع الى مكة كان له القصر لانه نقض مقامه بسفر بينه وبين بلده يقصر في مثله وان كان يريد اذا قضى

فكم مقام عشرة ايام الخارج الى مكة كان له القصر بمكة الى تمام وعرفة وبمكة حتى يخرج من مكة مسافرا فيقصر انتهى **وانت خبير** بان دعوى
الاجماع على العموم مع عدم الثبوت في خصوص المورد لا يغني الذهن من الادلة اللفظية ولا يقبل التخصيص **و**قد ظهر من عبارة الشيخ هذه والمتاخرين
بعده انهم يعممون الذهاب الى الاياب فكيف يدعى الاجماع على ذلك **وقد** ذكرنا لك ان منشأ توهم ما ذكره [illegible] ما في الكلام ويبدو
ويقول بان مخالفه معلوم النسب غير مضر في الاجماع وليس غرضنا القدح في ذلك بسبب نفس وجود المخالف اقول ان ما ذكره قرائن تكون تلك
الدعوى توهما فافهم **وبالجملة** فالارجح في المسئلة التمام الا اذا قصد ثمانية ولو بانضمام ما بقي من الذهاب الى العود [illegible]
في اثناء هذه المواضع ثم ان ما دعى نادي الاقامة من قصد رجع الى التقصير ما لم يصل في نفسه تماما بلا خلاف فيه ذلك **و**ادعوا عليه الاجماع ونطق
صحيحة ابي ولاد وان نوى العزم على الرجوع في الاثناء **فقيل** يرجع الى التقصير لعدم اتمام الفريضة **و**قيل لا يرجع لان الصلوة على ما افتتح عليه **و**
قيل يرجع ان لم يتجاوز محل القصر لانه لم يصل صلوة تامة مع التجاوز ويلزم ابطال العمل المنهي عنه لو رجع فيتم فيقصد انه يصلي صلوة تامة [illegible]
[illegible] **و**لا يبعد ترجيح الاول لظاهر الصحيح ومنع حرمة الابطال ههنا ولا يكفي [illegible] الصلوة ان لم يفعل عمدا او سهوا او لاغماء [illegible] ولا النافلة
التي تسقط في السفر وكذا لا يكفي الصوم الواجب واما تمامه قبل الرجوع لصحيحة ابي ولاد **و**قيل يكفي ان رجع بعد الزوال لما دل من العموم على وجوب المضي في
الصوم اذا سافر بعد الزوال فاذا صح فلا بد ان لا يبطل اقامته الاولى ووقوع الصوم في السفر وشمول العموم المادل [illegible] لانها الظاهر في مسافر [illegible]
[illegible] الصوم **مع** ان بطلان وقوع الصوم في السفر [illegible] ما اذا كان رجوعه في السفر **وربما** يستدل للكفاية بظاهر صحيحة قبل الزوال
فيكون قد اتم صحيحة والا لزم جواز الصوم في السفر **وفيه** انه مراعى بعدم الرجوع او باتمام فريضة تامة وهو واسطة بين الصحة الحتمية والبطلان الحتمي للصوم
[illegible] ان لم يرجع او يصل فريضة تامة واما الصلوة فلا بد من تقصيرها ما لم يصل فريضة تامة وان صام صوما تاما ثم رجع او رجع بعد الزوال وخلا
بوجوب تمامه ايضا **لا** يوجب عكس نقيض قولها اذا خرجت افطرت يقتضي الاتمام **لانا** نمنع [illegible] اولا ومفهوم صحيحة ابي ولاد ثانيا الا ان [illegible] بما
عموما من وجه وحمل الاكثر [illegible] مع كونها الظهر لانه مضافا الى انه في ثبوت عكس النقيض للشرطية كلاما ومع ثبوت القصر في الصلوة يجب الافطار [illegible]
اذا قصرت افطرت ثم لو نوى الاقامة في اثناء المقصورة تم الصلوة بلا خلاف **و**يظهر من بعضهم الاجماع ويدل عليه صحيحة علي بن يقطين وحسنة سهل
[illegible] ويظهر من الاكتفاء بذلك في المسئلة السابقة وجه [illegible] ما ذكرنا في اول البحث **الخامس** انه لا يقطع سفره بوصوله الى الوطن وان لا ينوي [illegible]
في اول المقدمة والوطن في اللغة محل الانسان كما صرح به الجوهري والمحل هو المكان الذي يحل كما صرح به ايضا ولا يفهم من ذلك الا مجرد الحلول والنزول
او وطنت الارض وتوطنها واستوطنها اتخذها وطنا وكذا الاتطان **واما** في العرف فيفهم منه ازيد من ذلك واما كونه مولده او [illegible]
فيه كما هو مستند او في كثير من اطلاقات اهل العرف فلم يثبت اختصاص العرف فيه بل الظاهر من العرف العام ما يشمل ذلك في ما يجعله محل سكناه مستمرا او لا
[illegible] ذلك ولا يريد الخروج منه وان كان لا ينوي عدم الخروج عنه ما دام العمر ابدا فيكفي فيه ما يظهر منه ارادة ذلك مثل بناء الدار وغرس البساتين
والاشجار منضما الى قطع العلاقة من غير ذلك المكان وارادة السكون في ذلك [illegible] كما لا يجب نية عدم الخروج عنه ما دام العمر فقد لا يجب نية البقاء
مستمرا او قصد [illegible] بل يكفي الاستمرار الفعلي لمن يمكن في محل [illegible] ويستمر على ذلك وان لم ينطق بقصد البقاء ولا الخروج فالظاهر ان الاستيطان
والاتطان ونحوهما يدل على ان الوطن قد يحصل [illegible] المفروضة فاختاره في غير هذا الموضع الفهم في استيطان واما مجرد السكون في
محل بلا قصد الاستمرار فلا يسمى وطنا عرفا وان طال المقام فيه وان كان متأهلا **ثم** ان ما يفهمه اهل العرف هو ان يكون له فيه مقر ولا يفهمون
اعتبار ملكية المقر ولا ثبوت مطلق الملك فيمكن لجارة البيت ولو الى اخر عمره سيما في البلاد التي يتعارف ذلك **ثم** ان الاقوى عندي في
صدق المشتق حقيقة هو اعتبار وجود المبدأ وكذا في معنى المشتق كالوطن بل وكذا الجامدات كالماء فلا يطلق الماء على الهواء المنقلب عنه **اذا**
عرفت هذا فالوطن لا يطلق حقيقة الا على ما كان وطنا بالفعل واما اطلاق كثير من اهل العرف الوطن على المولد ومقر الاباء مع خلو الاستمرار فيه
مدة معتدا بها وان انقطع علاقته عنه فهو مجاز او اصطلاح خاص فان سلمنا كونه حقيقة فيه فيكون اللفظ مشتركا لان الاطلاق على غيرهما
لمن اخذه وطنا واستمر فيه مدة ثم انقطع علاقته عنه حقيقة غير مسلم بل هو مجاز لما بينا بل الظاهر كون الاول ايضا مجازا لان المتبادر هو محل السكون بالفعل
والمجاز خير من الاشتراك **اذا** عرفت هذا **فنقول** ان الاصحاب اتفقوا على ان الوصول الى الوطن قاطع للسفر في الجملة واشتهر بينهم ان الوصول
الى الضيعة له او غيرها اقام بها ستة اشهر يكفي في ذلك وان كان مثل عشرين سنين بل ادعى الشهيد الثاني والعلامة الاجماع على ذلك وتبعهم كالشهيد في
الذكرى بان هذا وطن شرعي **وفيما** ذكره امور **الاول** منع الاطلاق العرفي بمجرد المقام ستة اشهر بل لا بد من قصد المقام مستمرا
والثاني انه لا يكفي في تحقق حصوله في الملك ضيعة انقطاعه **والثالث** انه لم يثبت حقيقة شرعية في ذلك **والرابع** ان [illegible]

كالفاضلين صرح بانه لا يكفي الاطلاق الوطن عليه عرفا بعضهم

عليه من الاخبار الدالة فيها على ما ذكروه وغاية ما يوجب كلامهم انهم فهموا من ذلك حقيقة شرعية او كان مرادهم ان قصد الوطن العرفي لكن الشيء ان قطع حلاف بعد اتمام ستة اشهر ويكفي عندهم حصول المبدأ في الماضي كما هو مختارهم في المشتق وثبوت الحقيقة الشرعية ممنوعة بما نبيّنه والتوجيه بما ذكرنا من قصد الوطن العرفي وكون الستة اشهر انشائياً غير مطابق لاطلاقات كلماتهم بل صريح بعضهم وكون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ خلاف التحقيق كما بيناه في الاصول فالمعتبر في الوطن بالفعل ولا يكفي حصوله في الماضي مع انقطاعه والمعتبر هو ما يصدق عليه عرفاً اقامة الستة اشهر **ويدل** عليه الاخبار المتقدمة ففي كثير منها كل منزل لا تستوطنه فليس فيه التقصير وفي بعضها انما هو المنزل الذي توطنه وفي بعض السائل عن الامام وقد تضمنت بلفظ المخاطب او الغائب والمضارع حقيقة في الحال او الاستقبال والاجماع قرينة على عدم ارادة الاستقبال فتعين الحال وايضاً معنى الاستيطان هو اتخاذه وطناً وهو يحصل بقطع العلاقة عن غير ذلك المكان وارادة الاستقرار مستمراً في ذلك المكان والشروع في الاستقرار والتمكن ولا يشترط اهل العرف في ذلك فعلية الاقامة ستة اشهر بل ولا يضر كون الاقامة اقل منها بكثير فضلاً عن يوم او يومين كما يضر ذلك عند المش وسيجيء الكلام في مستند المش **والحاصل** ان طريقة فهم اهل العرف لا يقتضي الا ما ذكرنا وبذلك يخرج عن قصد المسافر ابتداء فيجب عليه التمام بذلك سنده الاصحاب صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا قال سألته عن الرجل يقصر في ضيعته فقال لا بأس ما لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه فقلت ما الاستيطان فقال ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها **وانت خبير** بانه لا دلالة لها على ما ذكروه فان المضارع لا دلالة له على الماضي بوجه فينطبق الرواية على المختار هو الظاهر من الاستيطان في الاخبار الصحاح اخذ الضيعة وطناً ومعناه عرفاً هو ما تقدم فانطبق تفسير الامام مع ظ لفظ الاستيطان انما هو بحمل يقيم مفيد التجدد كما هو الظاهر من المضارع والموافق للاستمرار المعتبر في معنى الوطن عرفاً والاستمرار العرفي يحصل بحيث يصدق الموطنين بل اتحاد الموطن فيصدق على الاعراب والاكراد الذين لهم رحلتان في الصيف والشتاء ولهم منزلان انهما وطن بل على من له اربع وهذا مما يشهد به وجدان في اربعة من منزله فيها او يسع منازل يقوم في كل منها فصلاً في طول السنة ان له مواطن اربع وهذا مما يشهد الوجدان ولا يثبت بمجرد هذه الرواية حقيقة شرعية فيما ذكروه ولا يوجب سؤال الراوي عن حقيقة الاستيطان مع كونه من اهل العرف واللسان احالته الى الش وضع الوطن لمعنى جديد في الجملة لكن لا بمعنى بالخصوص فان الظاهر ان سبب السؤال هو حصول الاشتباه في افراد المعنى العرفي فان من الظاهر ان المسؤل عنه في هذه الاخبار هو الورود في الضيعة والمزرعة والمنزل مع كونه مسكنه في موضع آخر فلما كان تعدد الوطن والمسكن نادراً الا لاهل الامصار والعشائر ومن هنا الاشتباه امر آخر من الش سئل الراوي عن الاستيطان فاجاب عليه بما يوافق العرف بخصوص التعدد ايضاً ونظائر هذا السؤال كثيرة مثل السؤال عن الكر ونحوه فالمراد والله وقائله اعلم هو المثيل لاعتبار نفس الخصوص يعني اذا كان يقيم في كل سنة ستة اشهر فهو وطن كما يظهر من تفسير الصدوق في الفقيه وتبعه جماعة منهم الفاضلان المحققان صاحبا المنتقى وصاحب المدارك بل ادعى في المدارك انه صريح الخبر بذلك **فعلى** هذا فيكفي في ذلك العزم على الاقامة ستة اشهر او اقل او اكثر في كل سنة في مكان مع ما يستبين منزل له ومسكن فيه مثلاً مع الشروع فيه وحصول الاستقرار في الجملة ولا يجب اتمام الستة اشهر كالبلد الواحد ولا يضر في ذلك عدم حصول الاقامة في احد السنوات بسبب عذر ودفعاً ومن اخذ الرحيل لم يستمر حصل العزم فلعدم ذلك لم يجب اعتبار مضي ستة اشهر بل يعتبر فعلية العزم وحصول شيء من الفعل **وبالجملة** حكمه مستمر ما لم ينقطع عنه العلاقة ويتغير العزم فليس في اخبار اعتبار الاستيطان ما يدل على الش **نعم** في صحيحة سعد بن ابي خلف قال سأل علي بن يقطين ابا الحسن الاول عن الدار يكون للرجل بمصر والضيعة فيمر بها قال ان كان مما قد سكنه اتم فيه الصلوة وان كان مما لم يسكنه فليقصر وهو لا ينتفع بهم لعدم الدلالة على الستة اشهر والجمع بينها وبين صحيحة محمد بن اسمعيل غير ممكن فانها تدل على الستة الواقعة في الحال وهذه على الماضي **واما** على ما بينا فعدم امكان الجمع واضح وحملها على السكونة في الماضي المتصل بالحال الغير المنقطع **لا يبقى** عدم العمل بهما من الخبرين يستلزم بطلان الاستدلال بهما فان المستفاد من الروايتين اعتبار الحال والستة اشهر فاسقاط اعتبار خصوصية الحال فيضم الى الستة في صحيحة فيتم المطلوب **لانا** نقول ان الاول انما الاحتمال بعد مضي ما ذكرنا والثابت من الرواية هو الستة الواقعة في الحال فكان بمنزلة الفصل للابقاء الجنس بدونه كما حقق في محله فلا يبقى المش الا الاجماعان المنقولان وهما لا يعارضان الاخبار الصحاح المستفيضة مع انه في اصل دعواه اشكالا استيماعه مع فتوى الصدوق في الاطلاق جماعة من الاصحاب مثل الشيخ في النهاية وابن البراج وابي الصلاح باعتبار الاستيطان من دون تصريح باعتبار الستة فيما اطلقا الكلام بهذا اللفظ كونه من الاقدام **بقي هنا امور الاول** ان الذين اعتبروا اقامة ستة اشهر في حصول الاستيطان صرح جماعة منهم باشتراط الملك فلو نظر واكتفى بما تقدم المنزل وصرح جماعة بان المنزل لا يشترط فيه الملك بل يكفي ولو بالاجارة ونحوها **ويمكن** ادخال الغصب ايضاً **حجة** المعتبرين الملك الجمع بين ما دل على ان في من نزل في قرية او ضيعة بيتم من الاخبار المعتبرة الكثيرة وما دل على انه يقصر متى ما دخلها او

قوله فان المعتبر في العرف الوطن بالفعل

قوله فيتبع الحكم الوطن فالمنقطع عن الوطن ويتبعه العزم

بالتفصيل انه يتم اذا اقام عشرة او اذا استوطنه ستة اشهر مثل صحيحة محمد بن اسمعيل **و** ح ا لاستدلال ان الحكم بالتمام في الجواب لقوله انما يتم مع الاستيطان ستة اشهر والحكم بكفاية استيطان ستة اشهر انما ورد فيمن ورد ضيعته في السؤال وان لم يكن مخصصا على ما هو المحقق في الاصول لكنه لا عموم في الجواب **مع** انا اذا اعتبرنا هذا الاستيطان اعتبرنا بانه استيطان شرعي لا عرفي فيكون توقيفيا ولا يحصل الجزم بحصوله الا فيما حصل الملك كما هو مورد السؤال **مع** ان في صحيحة ابن بزيع الافضل اذا نزلت قراك وضيعتك ان تتم الصلوة واذا كنت في غير ارضك فقصر اشعارا بذلك فانها بعد تخصيصها بصحيحة محمد بن اسمعيل يقتضي عدم تاثير الاستيطان المعهود في غير ارضه في موثقة عمار الرجل يخرج في السفر فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال يتم الصلوة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة وهو ظاهر في ذلك فرد المحقق دعوى بطلته الملك في تحقق ماهية الاستيطان وبان الملك لا دخل في الاستيطان العرفي **واما** المكتفون بالمنزل فتمسكوا بالصحاح الواردة في اعتبار الاستيطان بالمنزل مثل صحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة وغيرها **وفيه** انه يوجب طرح تلك الاخبار اسيما صحيحة الهاشمي وموثقة عمار **واما** نحن فلا نقول الاستيطان على العرفي لكن لا يشترط فيه الملك ولا نقول بمخالفة صحيحة محمد بن اسمعيل لسائر ما دل على اعتبار مطلق الاستيطان فالجواب في صحيحة محمد بن اسمعيل عام والمعنى عندنا كما ان اطلقنا استيطانه ... كل منزل لا يستوطنه فليس لك بمنزل وانما هو المنزل الذي يوطنه ونحو ذلك فيخصص كلما دل على الاتمام في الضيعة والقرية بذلك لظاهر ... مفيد لها ومن جملتها صحيحة محمد بن اسمعيل لكن على الوجه الذي بيناها فيبقى في مقابل هذه الادلة موثقة عمار فقط وهي لا تقاوم ما ذكرنا **واما** صحيحة الهاشمي فمبنية على عدم الالتفات الى غير ارضه لعلومية عدم الاستيطان فيه **ولكن** الانصاف ان تلك الاخبار بالتفصيل الذي يظهر منها اعتبار الملك من حيث هو ولا تبين منها اشارة الى التفصيل وكذا ما خالفها من الحكم بالتقصير وحمل المكتفي بالمنزل بستة اشهر وصحة ما ذهبنا اليه لا يظهر ولو لم يكن الحكم بعد لعنت الملك مفقطا اجماعيا لكان للحكم بالتخيير فيها بانها ان لم يكن وطنا ولم يحصل الاقامة عشرا بين التقصير والاتمام وجه كما ذكره في الوافي ولكن العمل على ما ذكرنا اولا **الثاني** كلام الاصحاب غير صريح باتحاد دار الاقامة او الجهة ... كما ان لعدم التصريح في اشتراط التوطن ستة اشهر فيها بين نظر الى طائفة صحيحة **بل** وصرح بعضهم بالاولوية ويلزمهم الاكتفاء بذلك بحصوله في الماضي فيكون بيتوكونه بلد الاقامة فاتمامه فيه تمام الملك **وهذا** اضعف من المسئلة السابقة لعدم دعوى الاجماع فيه بالخصوص ولعدم ظهور الصحيحة هنا ضعف ما بيناه من كيفية الاستدلال في المسئلة السابقة وان السابقة مما خلى عن الجواب بجملته **نعم** صرح العلامة في التذكرة هنا باعتبار استمرار اللبث في وجوب التمام **و** على ما بيناه فيكفي جعله دار اقامته مستمرا وان لم يتم فيه ستة اشهر نحو ... الاستيطان عرفا **الثالث** لا يعتبر في الملك سبق الملك على الاستيطان ... كونه ملك الرقبة لا المنفعة **ولا** بان يعلو اصلها **الرابع** اختلف كلامهم في اعتبار التوالي في ستة اشهر **و** الاظهر ذلك وايضا الظاهر عدم اعتبار الانتفاع ... صحيحة ... بل ... ذا في الظاهر عدم الاكتفاء به كما يظهر من بعض الاصحاب نظرا الى صدق الاقامة عرفا **وفيه** ان الظاهر من لفظ ان يستنا شهر ... الحدث لا للعشر فبعد ... الاقامة الى السنة ... الحكمية وهو ... لو ... الاقامة العشرة **الخامس** الكلام في اعتبار المسافة الى الوطن وما بين الوطنين كما هو في المقصد او المسافة وغير ذلك من الفروع يعلم مما سبق في قصد الاقامة وغيره الا انه لا عدم اعتبار الصلوة التامة في عدم الرجوع الى القصر هنا لان ذلك الحكم مخصوص باقامة العشرة فيما نحن فيه ليس بمسافر فيترتب عليه حكم الحاضر الى ان يخرج **السادس** ان لا يبقى متردد في البلد في اثناء ثلثين يوما و الا فيجب عليه التمام ولو صلوة واحدة بالاجماع والاخبار المعتبرة والحكم العرفي فلا يكفي التلفيق ويضر الخروج الى محل عن محل الترخص والايصال المتردد في الطريق حال قطع المسافة ولا يكفي شهر الهلالي وان ورد بلفظ الشهر في بعض الاخبار لحمل المطلق على المقيد **السابع** ان لا يكون السفر عملا ولا يكون بيته معه سواء كان احد العنوانات الواردة في الاخبار اعني المكاري والكري والراعي والاشتقان والملاح والجابي والتاجر الذي يدور في تجارته والطالب مواضع القطر والكلاء وغيرها مما يشمله العلة المتقدمة النصوصة في صحيحة زرارة ورواية سليمان بن جعفر الجعفري وتعبير الفقهاء عن ذلك بان لا يكون كثير السفر لعله مبني على تحصيل المناط هو كثرة السفر **ولذلك** اشترط بعضهم في تحقق كثرة السفر ثلث مرات بشرط عدم اقامة العشرة **و** بعضهم اشترط ذلك مع استثناء من كان السفر عمله القيام مقام الكثرة **و** اعتبر بعضهم ثلث اسفار مع اشتراط عدم الاقامة عشرة عقيب الاول فقيل غير ذلك **و** لعلهم اخذوا التبادر في تلك العنوانات الملكات و لا تتحقق الا بالتكرار او نظروا الى رواية يونس الاتية الدالة على وجوب بعد الاقامة عشرة ايام الى القصر حتى بتكرار السفر والجمع بينهما مشكل لان الملكة لا تزول بمجرد الاقامة فيكون الرواية واردة على التعبد فيقتصر على مورد النص **والاظهر** ان المتبادر من الملكات **والاول** ليس بجيد **والثاني** غير مسلم لامكان اراده الحال فقط فيشترك اللفظ بين الحال والملكة كالقاري **مع** انه يمكن ان يكون المراد من التبادر هو الاتحاد عرفا **و** هو معنى غير بعيد فهذا لا يحتاج الى التكرار في صدقه عرفا كما لا يخفى فالاولى الرجوع الى صدق العنوان

عرفا او صدق العلتين المنصوصتين **نعم** يشكل الامر على تساوي احتمالي المبدأ للسلكين والحرفة والحال وعدم تميز العرف في ذلك فعموم
قصر المسافر في الشك واصالة التمام حتى يثبت شرط القصر مع كون عموم القصر مخصصا بمجمل بالفرض لنا والعام المخصص بالمجمل لا حجة فيه في قدر الاجمال
وهذا اظهر **وكيف كان** فاصل الحكم مما لا اشكال فيه ولا خلاف فيه الا من ظاهر ابن ابي عقيل والاخبار المعتبرة بها مستفيضة **نعم**
في صحيحي البقباق وصحيح محمد بن مسلم ومرسلة عمران بن محمد ان المكاري والجمال اذا جد بهما السير يقصران وعمل عليها الكليني وجماعة من المتأخرين خلافا
للشيخ ولا باس به لاعتبار اسناد الروايات واعتضادها بالاعتبار فان الظاهر من معنى الحديث ارادة المشقة الشديدة الخارجة عن معتادهم والى ذلك نظر في تفسير
الكليني له بان معناه ان يجعل منزلين منزلا ولكن في مرسلة عمران تخصيص القصر بما بين المنزلين **والاوجه** العمل على الاطلاق لعدم منافاة تفسير المطلق
الصحيحين وفي التعدي عن مورد النص الى غيرهما من العنوانات اشكال فيقتصر عليهما **ثم** ان الظاهر ان المراد بالسفر الذي كان عملهم فلو ذهب المكاري الى الحج
والزيارة ونحوهما فيقصر لانه المتبادر من الاخبار وخصوص رواية اسحق بن عمار والحديث بما يحتج اليه **ثم** يشترط عند الاصحاب في وجوب التمام
ان لا يقيموا عشرة ايام في بلدهم مطلقا ولا عشرة منوية في غير بلدهم عند المحقق ومن تأخر عنه **و** نسب في المهذب كليهما الى الشيخ وكذا الحاق الثلاثين مترددا
في بلده واما العشرة المترددة بعد الثلاثين ترددا **و** يحتمل هذا الاشتراط من اصله لا يخلو عن اشكال لان الاخبار التي ترتبط بذلك ما بين ضعيف في السند
وقاصر في الدلالة مشتمل على ما لا يقول به الاصحاب فاسلمها من حيث الدلالة مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصادق قال سألته عن حد المكاري الذي يصوم
ويتم قال ايما مكار اقام في منزله او في البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار ومع ضعفها لا تدل على حكم نفس العشرة الا انه
عدم القول بالفصل فان تمام الاحد عشر ونحوه ومما يوجب سلب الاسم ولكن يظهر منها وجوب القصر وان بقي صدق العنوانات وهو مشكل والعمل بها
مع الاكتفاء بصدق الاسم في ابتداء العمل اشكل شيء اما مع بقاء الاسم **نعم** له وجه على قول من يعتبر فعلية كثرة السفر وهو ايضا يتم لو سلب عن الجميع
اسم كثير السفر **وبالجملة** فعمل الرواية بالروايتين الاخريين مع صحة احديهما وعمل جمهور الاصحاب بل الاجماع عليه كما يظهر من بعض المتأخرين وان
المحقق في المعتبر يتجه تخصيص العمومات بها ولكن الظاهر انها ليست تعبدا وانما هي لكون العشرة قاطعة لكثرة السفر فيحتاج الى تجدد الكثرة فلا يجد عليه دليلا
فعلى ما بيناه وحققناه فعملنا على هذه الرواية بخصوص تعبد فنقتصر على ما به يحصل الامتثال وهو التقصير في سفر واحد وفاقا لابن ادريس وغيره
العمومات في ايجاب التمام على المكاري **و** يعتبر الشهيد في الذكرى في العود الى الاتمام هنا المرة الثالثة لان الاسم قد زال بالاقامة وهو متوهم **ثم** لنبي
توقف في هذه الاخبار على ما يدل على الفرق بين بلدهم وغير بلدهم في كون العشرة منوية فان حملنا مقام عشرة ايام والاقامة عشرة الواردين في الروايات
على المنوية فالكلام فيهما سواء وان ابقيناهما على الاطلاق فيحتاج النية في غير بلده الى دليل **الا** ان يدعى الاجماع الذي ادعاه في روض الجنان على حكم
نسبة المترددة يخصصه وان قلنا بظهورهما في المنوية فعدم احتياج المقام بها في بلده يحتاج الى دليل **واما** الحاق الثلاثين والعشرة بعدها فانما هو
من باب التخريج **و** يمكن تعميم العشرة في الاخبار بحيث يشمل العشرة الحاصلة في الثلاثين لكن يفيد صحة دعوى الاجماع المتقدم **الا** ان يقال انما علم من عموما
هو ما اذا لم ينضم اليها شيء خروج فتعتبر العشرة اللاحقة اولى بالاعتبار **ثم** ان الشيخ الامام هؤلاء لو لم يقيموا عشرة ايام **و** اكتفى ابن الجنيد بالخمسة
في التعدد في الاقامة للاتمام **و** خالف الشيخ وابن حمزة وابن البراج في اقامة الخمسة الى ما دون العشرة فقالوا بوجوب تقصير صلوة النهار **واما** الصوم
وصلوة الليل فلا لرواية عبد الله بن سنان المروية في التهذيب وصحيح المروية في الفقيه وهما يدلان على ان الاقل من الخمسة ايضا كذلك كما ذهب اليه ابن الجنيد
فالاستدلال بهما للشيخ بعيد اضعف من استدلال الشيخ بهما في حكم العشرة واستدلال ابن الجنيد لضعفهما **اما** الاول فلا فتراق الخمسة فيهما
بالاقل وانفراد العشرة **واما** الثاني فلبعده عن الصواب بمرحلتين وتدل على الشيخ مضافا الى العمومات قوله اذا قصرت افطرت **ثم** ان الروايات مخصوصة
بحكم المكاري ويظهر منهم اتحاد حكم الباقين ولم ينقل احد منهم خلافا في الحاق الباقين الا المحقق في النافع فقال العلامة سمع من بعض معاصريه والاولى
تخصيص ذلك بالمكارين في كتاب في الاستدلال ويمكن **الثامن** ان لا يكون سفره معصية كالفار من الزحف والاعاصيا بسفره في نفسه كالذي
للدابة المغصوبة في طريق الحج او في غايته كالذي يذهب لينبغي في فساد او اضرار والحاصل ان لا يكون مقصوده من السفر خصوص ما هو معصية فلا يضر حصولها
فيه اتفاقا ولا ما هو من لوازمه شغلا فلا نقص وان استلزم السفر كون الشغل بالغيبة غالبا او بنية المال فيه مع قطع النظر عن السفر واما ما يتوهم من تحكم
جواز القصر من كان ذمته مشغولة بواجب لا يتمكن من اتيانه في السفر كتحصيل العلم الواجب ونحوه فهو بعيد لان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص والقول باقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده الخاص فهو خلاف التحقيق وجعله من قبيل قطع الطريق الخوف من هذا القبيل بعيد لان هذا فعل يقصد به ما هو معصية ولكن
التارك للتحصيل لا يقصد بسفره ترك التحصيل وان حصل له ذلك اتفاقا وترك الصدق **و** ان سلم كونه من مقدمات المنوي فيكون فعله مع حلة ترك
الواجب وجود الضد وانما النهي عن النقض لا يتعلق بالاشكال بقي له القول بكون علة الحرام حراما فيتم كوجوب المقدمة **و**

اعلم انا نقول باقتضاء الامر وجوب مقدمته والنهي عن ضده اقتضاء تبعيا من باب دلالة الاشارة لكنا نبين من الاحكام الاصلية بل هو من الخطابات التوصلية
فالوجوب والتحريم فيهما لاجل الغير والمعصية التي اعتبر كونها موجبا للتمام في السفر هو ما كان العقاب على تركه بالذات فهو المتبادر من المعصية و
اصل هذا الشرط اجماعي مدلول عليه بالاخبار المعتبرة ففي صحيح عمار بن مروان من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد او في معصية الله او
رسولا لمن يعصي الله او في طلب شحناء او سعاية ضرر على قوم مسلمين ومن جملة ذلك السفر لصيد اللهو بلا خلاف ففي الموثق انه ليس بمسير حق و في
اخرى انه مسير باطل والاخبار ناطقة بوجوب التمام وذلك اما لكون اللهو حراما مطلقا كما يظهر من المحقق في المعتبر او خصوص الصيد لتلك الاخبار
واما لو كان لقوت عياله فلا اشكال ولا خلاف في جوازه ويدل عليه الاخبار ايضا خصوصا مرسلة عمران بن محمد المفصلة واما للتجارة
فالاقوى ايضا جواز القصر للعمومات والاطلاقات وصحيحة صفوان او صحيحة العيص وغيرهما ومطلق ما نهى عن التقصير في الصيد محمول على اللهو و ذهب جماعة
منهم ابن ادريس على وجوب التقصير في الصوم دون الصلوة و قال ابن ادريس روى اصحابنا باجمعهم انه يتم الصلوة ويفطر الصوم و فهم العلامة من
ذلك دعوى الاجماع و لو انضم على هذه الروايات يدفع مضافا الى تمام الصحيح الدال على ملازمة القصر والافطار المدعى على مضمونها الاجماع في
الانتصار **التاسع** الخروج الى حد الترخص فعن اكثر المتقدمين اعتبار احد الامرين من خفاء الجدران و الاذان للجمع بين صحيح محمد بن مسلم الدالة على
اعتبار التواري وصحيحة عبد الله بن سنان الدال على اعتبار خفاء الاذان و عن اكثر المتاخرين اعتبارهما معا للجمع بتخصيص كل منهما بالاخر و قيل بخفاء
الاذان للصحيح الثاني وعن الصدوق في المقنع خفاء حيطان المدينة عملا بالصحيح الاول وعن ابيه اذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه ولعله ارسله
عن الفقيه **والتحقيق** ان الصحيحين متوافقان غالبا والمرسلة لا انفاد بهما والمعتبر الاذان المتوسط والارض المتوسطة كما هو الغالب المتعارف
واما حكاية التواري فلفظ الحديث موجود في بعض الذي التواري من البيوت وفي المنتهى التواري من جهة البعد فلا يضر الحائل **والذي** افهمه ان
المراد تواري صاحب البيوت من حيث انها بيوت فلا يضر بتواد المدينة وشبهها ولا بالمنائر والقلاع ونحوها فيقعان مع خفاء الاذان **واما**
التعبير بالجدران والحيطان فلا … وجهه الا ان يكون مبنيا على ان الغالب فيها في البلاد الكبيرة … السور او نفس الجدران فالمعتبر من
السور والجدران من الاشجار والبساتين والمستمات وغيرها او تميز الجدران من حيث انها من اللبن او الحجر او الطين ونحو ذلك **واما** ما قيل من ان المراد
استتاره من البيوت اي عن اهلها للجمع بين الروايتين لاحتمال التفاوت بينهما لو اريد خفاء السواد والشبح **ففيه** مع انه مستلزم للحذف لا
بل يجمع ايضا اذ البعد على هذا ايضا اكثر من خفاء الاذان و ان اعتبر خفائه على اهل البيوت من حيث الشكل والهيئة فيمتاز عن غيره **ففيه**
مع انه لا يفهم من الرواية لا يحصل الجمع ايضا لانه حصل قبل من خفاء الاذان بكثير فما اعتبرنا وان كان يستلزم الغلبة ايضا و لكنا وجدنا وفي جمعهم
جمهور الاصحاب وفي روايته عن النبي انه اذا سمعت الاذان فاتم واذا لم تسمع فقصر فهو مع انه يفصل فان وافق ما ذكرنا والا فمحمل على الاستحباب و يكفي سماع الاذان من اخر البلد
وكذا التواري في الرؤية الا اذا اتسع خطة البلد بحيث يخرج عن العادة فيعتبر محلته واذا انها على ما ذكرنا وغيرها ولا باس بذلك لان ذلك موافق
لاطلاق الادلة وفهم العرف **وهل** يعتبر ذلك في الرجوع المشهور **نعم** لصحيح عبد الله بن سنان المتقدمة المشتملة على الاعتبار وتعميم حكمها
الى استمرار القصر الى الدخول لصحيحة اسحق بن عمار وصحيحة العيص وما رواه الصدوق مرسلا و المسئلة محل اشكال وان كان المشهور لا يخلو من رجحان لعدم امكان
التاويل في صحيحة ابن سنان وتعين في صحيحة العيص بان المراد انه لا يقصر بعد الدخول فيكون ردا على من يقصر حال الوجوب في المسئلة الاتية فانه قد روي هذه
في رواية اخرى بعد ذكر حكاية دخول الوقت في الطريق والحكم بالتمام بعد الوصول كما سياتي وفي موثقة اسحق بن عمار ايضا بان المراد منها ان المعتبر في
حد الترخص فيما يكون في البلاد العظيمة هو اعتبار محلته التي يريد فيها فلا يقصر بمجرد دخول سوره لانه يقصر حتى يدخل البيت **وهل** يعتبر ذلك
في بلد يريد فيه الاقامة عشرة ايام قبل الوصول اليه واذا خرج منه وجهان من جهة كونه بمنزلة الوطن في الاحكام كما مر في الاشارة ومن جهة عدم الدليل
بالخصوص **و ربما** يتوهم ان التواري عن البيوت في صحيح ابن مسلم يحتمله **وفيه** اشكال **و** اما فيمن كان سفره معصية و بلا قصد فيبدل فيه الوجهان
والاقرب عدم الاعتبار للعمومات وعدم المخصص **الثالث** اذا اجتمع الشرائط المذكورة يجب القصر ولا يجزي التمام الا في اربعة مواطن مكة و
المدينة ومسجد الجامع بالكوفة والحائر فيجوز التمام **بل** يستحب على المعروف من جمهور اصحابنا للاخبار الكثيرة التي كادت تبلغ حد التواتر المشتملة
على الصحاح والحسان والموثقات وغيرها **و** قال السيد لا يقصر **و** قال الصدوق يقصر للاخبار منها الصحاح الاربعة التي هي عمدتها صحيحة ابي ولاد
وصحيحة محمد بن اسمعيل وصحيحة معوية بن عمار وصحيحة معوية بن وهب … واما في العلل الدالة على ان الامر بالتمام لاجل التقية بملاحظة رواية الشيخ
ايضا بسند ضعيف **و** حمل اخبار التمام على التقية بملاحظة تلك بعض الاخبار والتصريح بالتخيير في كثير منها و دلالة اكثرها على ان ذلك
مخصوص بتلك الاماكن **و** لا وجه لتخصيص التقية بها لان العامة يخيرون بين القصر والاتمام مطلقا من غير تفصيل مع تصريح رواية عبد الرحمن بن الحجاج

بان ذلك ليس من باب التقية بل لتحصيل النظر لفضل **مع** انه يمكن ان يتوهم التقية في القصر لان ذلك الفرق من مذهب الشيعة اعرف من ان تخفى على العامة
فهذه ايضا مخالفة بعيدة لهم والقصر كان معروفا من مذهبهم فالتمام اولى بالتقية فيه **مع** انه يمكن ان يكون المراد في صحيحة معوية بن وهب ردع
الاصحاب عن تخلفهم عن الناس في الصلوة لا عن مخالفتهم في القصر والاتمام وحمل الاخبار الكثيرة على سنة الاقامة ايضا مما لا يقبله ملاحظة سياق
الاخبار مع شموله لحمل اخبار التقصير على الجواز او على ان قصد الاقامة والاتمام مستحب **وبالجملة** الاقوى افضلية التمام لاكثرية وايا فها
وصحيحها واوضحيتها وموافقتها للاصحاب فان الاحتياط في القصر شيئا ويظهر مما رواه في كامل الزيارة ان جملة من فقهاء الاصحاب كانوا يقصرون في
الاظهار عن بانية القصر والاتمام لتغاير ماهيتهما وحكم جماعة من الاصحاب بعدمه وهو مشكل **ثم** ان الظاهر استحباب النافلة المقصورة ايضا لانه من
الاتمام ويدل عليه رواية علي بن حديد والترغيب في اخبار التمام على اكثار الصلوة واما الصوم فلا يجوز كما حكم به جماعة من الاصحاب لعدم الدليل
وبطلان القياس وانه موثقة عثمن **وقد** يشكل بعكس نقيض قولهم اذا افطرت قصرت **ويمكن** دفعه بالحمل على ارادة اذا جاز لك القصر
مع ثبوت الاشكال في حاصل الاستدلال **بقي** الكلام في تحديد الاماكن فالاشهر الاظهر ما ذكرنا **و** في كلام السيد وابن الجنيد مكة ومسجد النبي
ومشاهد الائمة **و** عن الشيخ مكة ومدينة وكوفة **و** عن يحيى بن سعيد في البلدان الاربعة لورود الحديث بحرم الحسين وقد يحتمل فراسخ و
باربعة فراسخ قال والكل حرم وان تفاوت في الفضيلة **و** عن ابن ادريس والشهيد الثاني نفس المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة والحائر
وهو احوط **واما** الحائر ففي تحديده اشكال **فعن** المفيد في الارشاد ان الحائر محيط بالشهداء الا العباس فانه قتل في المسناة **و** قال ابن ادريس ما دار
سور المشهد لا سور البلد **و** الاحوط الاول سيما وفي بعض الاخبار وعند قبر الحسين **الرابع** لو دخل الوقت وكان المصلي قادرا على الصلوة
تماما ولم يفعل وسافر فالاقرب وجوب القصر وفاقا لمعظم الاصحاب **و** ذهب ابن ابي عقيل والصدوق في المقنع والعلامة الى وجوب التمام **و** نسب
في روض الجنان الى المشهور بين المتأخرين **و** قيل ان وسع الوقت يتم والا فيقصر **لنا** ظاهر الاية والعمومات والاطلاقات الموجبة للقصر على المسافر وخصوص
صحيحي اسمعيل بن جابر والصريحة المؤكدة بتاكدات عديدة وصحيحة محمد بن مسلم الواردة في حد الترخص **احتج** المتمون بالاستصحاب وبان اليقين
يحصل بالتمام وبصحيحة محمد بن مسلم الدالة على اعتبار حال الوجوب في الموضعين وبرواية بشير النبال وموثقة عمار وبرواية الوشاء **اما** الاستصحاب ففيه
انه لا بقاء مع الدليل لا يجري فيما نحن فيه لان استصحاب نفس الحضر قد انقطع واما حكمه فعلى الاتمام بحثنا اول الكلام لانه مكلف في الوقت بايقاع
صلوة الظهر في اجزائه وهو مخير ابينها والتخيير بين ايقاعها في الاوان يستلزم تخييره بين ما يستتبعه كل آن فقد يصير تكليفه الصلوة بالتيمم وقد يصير
تكليفه صلوة الخوف والمطاردة الى غير ذلك فهذا وان كان تخييرا بالذات وبدلا بالاصالة لكنه يصير تخييرا وبدلا بالعرض فافهم ذلك **واما**
حصول اليقين بالتمام ففيه منع لان القصر والتمام ماهيتان مختلفتان ولا يستلزم مجرد الزيادة حصول اليقين انما يحصل باتيانهما معا **واما** رواية
بشير والوشاء فضعيفتان مع ان الثانية ممنوعة الدلالة فيبقى الصحيح والموثقة **واما** الموثقة فمع اشتمالها على عدم اعتبار الوقت اذا مضى ففي الثانية
والفريضة معا فلا يقاوم ما ذكرنا من الادلة وكذلك الصحيحة فانها او فق بالكتاب والسنة وعمل الاصحاب ومذهب الامامية ونفي الحرج والعسر مع امكان
التاويل في الصحيحة بالحمل على ما لم يبلغ حد الترخص بخلاف صحيحة اسمعيل **واما** التفصيل فوجهه الجمع بين الاخبار الصحيحة وهو انما يتم لو تكافئت وقد
عرفت خلافه **واما** التفصيل بالمواسعة والمضايقة فممكن فيه برواية اسحق بن عمار الاتية في المسئلة الثانية وهو غير دال على المطلوب بالا
فكيف بالفرع وستعرف **واما** لو دخل الوقت في السفر وكان قادرا ولم يصل ودخل فالاقوى ايضا التمام وفاقا للمعظم **و** قيل بقصره وقيل بالت
وقيل باعتبار المواسعة والمضايقة **لنا** الاطلاقات والعمومات الدالة بمفهوم الغاية على وجوب القصر حتى يدخل وخصوص صحيحة اسمعيل بن جابر المتقدمة
وصحيحة العيص بن القسم عن الرجل يدخل عليه وقت الصلوة في السفر ثم يدخل بيته قبل ان يصليها قال يصليها اربعا وقال لا يزال يقصر حتى يدخل
وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلوة قال ان كان لا يخاف ان يخرج الوقت فليدخل فليتم وان كان يخاف
ان يخرج الوقت قبل ان يدخل فليصل وليقصر و استدل الشيخ بذلك على اعتبار المواسعة والمضايقة **وان خبير** بانه لا دلالة لها عليه
اصلا وعلى ذلك يحمل موثقة اسحق بن عمار ورواية حكم بن مسكين وكذلك رواية منصور التي استدل بها في المختلف للتخيير محمولة على انه ان شاء صلى في
السفر وقصر وان شاء جاء الى المنزل واتم **واما** حجة القصر صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وبعض روايته الواردة في مشاهدة الصلوة ولو يفعلها
في المنزل اتيتم وهما لا يقاومان ما ذكرنا **الفصل الثاني** في مقدمات الصلوة وقد مر الكلام في الطهارات ببعضها ونذكر الباقي في طي مقاصد
المقصد الاول في المواقيت **وفيه مباحث الاول** لوقت الصلوة الخمس وقت محدود بالاجماع **و** الشك لكل منها وقت
للفضل المستفيضة وغيرها وقيل المغرب وقت واحد عند غروب الشمس للاخبار كثيرة ومنها صحيحة التمام فان تعيينها ولم يبق نها وجهها في

في المواقيت

زرارة والفضيل ان لكل صلوة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد وجوبها ووقت فوتها سقوط الشفق وربما يجمع بينهما بحمل الاولى
محمولة على بيان وقت المغرب بشرائطها وادابها ونوافلها مع السكون فالمراد انه يجب الابتداء بها عند وجوب الشمس وهو جمع حسن مع سقوط الشفق
والاولى حمل هذه الاخبار على تأكد الاستحباب فاما الوقت الاول للظهر فهو زوال الشمس الى ان يصير الفيء مثل الشاخص عند الاكثر الاخبار
المعتبرة خلافا للشيخ في التهذيب فاعتبر الفيء اربعة اقدام والظل الحادث للرواية الضعيفة وهو وقت الفضيلة على الاقوى خلافا للشيخ في الخلاف وحيث
جعلها وقتا للمختار والثاني الى ان يبقى للغروب مقدار اربع ركعات على الاشهر الاقوى وهو وقت للمضطر عند الشيخ لنا على امتداده الى بقاء
مقدار الاربع ركعات ظاهر الاية وصحيح زرارة الدال على امتدادهما الى الغروب او العصر فقط مضافا الى عدم القول بالفصل بين الظهر والعصر كما نقله
في المنتهى وصحيحة عبيد بن زرارة على الظاهر المصرحة بامتدادهما الى الغروب الا ان هذه قبل هذه ورواية داود بن فرقد ورواية الحلبي وغيرهما
لنا على تحديد وقت الفضيلة صحيح احمد بن عمر وصحيح احمد بن محمد منضما الى صحيح عبد الله بن سنان لكل صلوة وقتان واول الوقتين افضلهما
واحتج الشيخ بالصحيحين حملا لهما على المختار والاوجه ما ذكرنا للصحيح ابن سنان وصريح الاخبار المعتبرة الموافقة لعموم الاية وهنا
قولان اخران احدهما للشيخ في النهاية والتهذيب وهو ان اخره اربعة اقدام مقدار ظل الشاخص للمختار لرواية ابراهيم الكرخي وهي
ضعيفة وموثقة الفضل بن يونس وهي لا تقاوم ما ذكرنا ثانيهما للمفيد وهو ان اخره ذهاب قدمين للمختار وقد يستدل له بما الدال على
فيه وظاهره ان المراد بيان ابتداء وقت الظهر للمتنفل لا انتهاء وقت الظهر للمختار ولعل في عبارة المفيد مسامحة ومراده ايضا ذلك واما
الوقت الاول للعصر فهو حين الفراغ من الظهر الى ان يذهب الفيء مثلي الشاخص والثاني الى الغروب والثاني الاول للفضيلة والثاني للاجزاء
وجعل الاول الشيخ وجماعة وقتا للمختار والثاني للمضطر وجعل المفيد وقت الاجزاء الى اصفرار الشمس والى الغروب للمضطر والثاني الى مغيبها و
السيد الى ذهاب الفيء ستة اقدام للمختار والاقوى الاول لما مر من الادلة ولعموم صحيح معمر بن يحيى وغيرهما ويظهر دليل الشيخ وجوابه
مما تقدم ويدل على مذهب المفيد رواية ابي بصير ان تضييع العصر هو ان يدعها حتى تصفر الشمس وتغيب وعلى مذهب السيد رواية سليمان بن خالد
العصر على نحو العين في قبر ركعتها حتى يصير على ستة اقدام فذلك المضيع ولا يعارضان بهما ما تقدم من الادلة فلا بد من الحمل على مراتب الاستحباب واما
الوقت الاول للمغرب فهو من الغروب الى سقوط الشفق وهو افضلهما والثاني الى ان يبقى لانتصاف الليل مقدار اربع ركعات على المشهور الاقوى وجعل
الشيخ في اكثر كتبه الاول للمختار وجعل وقت المضطر الى ربع الليل وربما قيل بامتدادهما الى الصبح لنا على الوقت الثاني اطلاق الاية والاخبار
المعتبرة المستفيضة جدا مثل صحيح زرارة وصحيح عبيد بن زرارة وفي رواية الاخرى ورواية داود بن فرقد وصحيح معمر بن يحيى وغيرها وعلى الوقت الاول
صحيح علي بن يقطين وصحيح اسمعيل بن جابر ورواية اسمعيل بن مهران بل وصحيح زرارة والفضيل المتقدمة وبالجملة فكل ما دل على تحديد وقت المغرب بسقوط
الشفق مضافا الى صحيح ابن سنان الدال على ان اول الوقتين افضلهما وحمل الاخبار حجة الشيخ على الوقت الاول حملا لها على المختار ولا وجه له
لما ذكرنا ولما سنذكره مع ان زرارة روى في الموثق عن الصادق ع ان رسول الله ص صلى بهم المغرب والعشاء قبل سقوط الشفق من غير علة جماعة وانما
فعل ذلك رسول الله ص ليتسع الوقت على امته وتؤدي مؤديها رواية اسحق بن عمار وغيرها ايضا وحجة الثاني صحيح عمر بن يزيد على الظاهر عن ابي عبد الله ع
قال وقت المغرب في السفر الى ربع الليل وفي رواية الاخرى اذا كان ارفق بك وامكن لك في صلوتك وكنت في حوائجك فلك ان تؤخرها الى ربع
الليل الحديث وهما محمولتان على الافضلية لعدم المقاومة وفي رواية اخرى له صحيحة ظاهرا ان وقت المغرب في السفر الى ثلث الليل وهي ايضا محمولة على
مراتب الفضيلة وحجة القول بامتداده الى ان يبقى للصبح مقدار اربع صحيحة عبد الله بن سنان ورواية عبيد بن زرارة وحملها المحقق في المعتبر على
الضرورة ولا باس به واولى منه الانصراف على النوم والنسيان كما هو مورد الصحيح وان كان رواية عبيد مطلقة والاولى عدم قصد القضاء والاداء و
اما اول وقت العشاء فالمشهور الاقوى انه اذا مضى من المغرب مقدار صلوتها ويدل عليه الصحاح المستفيضة وغيرها وقال الشيخان اول
وقتها سقوط الشفق لصحيح الحلبي وصحيح بكر بن محمد وغيرهما وهي محمولة على الافضلية لعدم المقاومة واخر وقت اجزائها نصف الليل على الاشهر الاقوى
لما مر من الادلة وللمضطر الى الصبح احتمال قوي لما مر وكذا الافضل ان لا يؤخر عن ثلث الليل لرواية زرارة وفي رواية يزيد بن خليفة وجعل الشيخ وقتا
للمختار ونصف الليل للمضطر والمفيد والشيخ في قوله الاخر جعلا اخر وقتها مط ولعل مستندهما الروايات المتقدمة وهما محمولتان على الفضيلة
لعدم المقاومة واما الوقت الاول للصبح فهو طلوع الفجر الثاني المستطير المنبسط في عرض الافق المتصل الى اسفار الصبح عند الشيخ والى طلوع الحمرة
المشرقية عند ابن ابي عقيل واما الوقت الاخر فهو الى طلوع الشمس والمشهور انه وقت الاجزاء مط وعند الشيخ وابن ابي عقيل انه للمضطر كما انه
ذكر ان الاول وقت للمختار عندهما والحجة ثبوت الفضيلة الى الاسفار صحيح عبد الله بن سنان وحسنة الحلبي واحتج بهما الشيخ لمذهبه ولا انها

في بيان وقتي الظهر والعصر

في بيان وقت المغرب

في تعيين وقت العشاء

في بيان وقت الصبح

عليه موفقة وأما الأخبار الدالة على امتداد الاجزاء الى طلوع الشمس مطلقا فهي كثيرة معتبرة ولم يحضرني الآن ما يدل على مذهب ابن ابي عقيل تنبيهات الاول المشهور المعروف من المذهب اختصاص الظهر بمقدار اربع ركعات من اوله كالعصر عند الغروب لرواية داود بن فرقد وغيرهما وعن ظاهر الصدوق اشتراك الظهرين فيما بين الدلوك الى الغروب كالمغرب والعشاء في حد بينهما الآيتين والاخبار الكثيرة المعتبرة مثل صحيحة زرارة اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة وفي صحيحة عبيد بن زرارة و عنه ما بعد ذلك الا ان هذه قبل هذه ويمكن استنباط الاختصاص من هذه العبارة فالمراد الاشتراك فيما بعد الوقت المخصوص او ان مجموع هذا الوقت لمجموع الصلاتين لكن بهذا التفصيل وعلى هذا فالاخبار كلها منطبقة على مذهب المشهور فان اطلاقات ما دل على دخول الوقتين بمجرد الزوال او بالغروب مقيدة بما فيه هذه العبارة وهو يفيد اشتراط تقديم الظهر وهو لا ينافي كون مجموع الوقت وقت المجموع فبعد التنبيه يظهر ان المراد من ان لكل منهما يسع مقدار واحد منهما من ذلك المجموع فهو مما يصلح ان يفعل فيه كل واحد منهما لكن بشرط ان يكون الظهر قبل العصر والعصر بعد الظهر وذلك لا يصدق الا باخراج مقدار الظهر عن الاول ومقدار العصر عن الآخر ثم ان الظاهر ان هذه العبارة في حكم توقيت الوقت وتعيينه فان وقت الثانية قد يعلق ويعين على شيء آخر مثل ان اول الزوال وقت لصلوة الظهر اذا كان متطهرا مثلا وهو لا ينافي عدمه وتعيينه فهو لا ينافي عدمه لو لم يكن متطهرا فعلى هذا فيكون ذلك التعليق ايضا من باب حكم الوضع كاصل الوقت فلا وجه للفرق بين العامد والناسي وعلى هذا فيشكل ما ذكروه في ثمرة الخلاف فتفرعوا عليه من اعادة من قدم الصلوة المتأخرة في الوقت المخصوص بالاول ناسيا او عمدا كما سيجيء وسيجيء تمام الكلام وربما يعترض من قدم التحديد فيها بمقدار الاربع من الطرفين في الظهرين مثلا لعدم انضباط الوقت احيانا فانه قد يقصر للصلوة بسبب تخفيفها او قد يدخل الوقت في اثناء الصلوة لو فعلها بظن الوقت في بقية الاخرى بعدها بلا فصل وفيه نظر الثاني المشهور ان اول الوقت فيما ذكرنا من الوقتين في الفرائض للفضيلة وعند الشيخين للمختار والاول اقرب لنا الاصل وعموم الآية والاخبار وخصوص الصحاح وغيرها ففي صحيحة معوية بن عمار او ابن وهب عن الصادق عليه السلام لكل صلوة وقتان واول الوقت افضلهما وصحيحة عبد الله بن سنان عنه عليه السلام مثله ثم قال وليس لاحد ان يجعل آخر الوقتين وقتا الا من عذر من غير علة وصحيحة الاخرى المتضمنة لهذا المضمون ولا يحصل الافضلية الا مع المساواة في اصل الفضل ويظهر بسبب ضعف الرواية يظهر ان آخر صحيحة عبد الله بن سنان ليس على ظاهره وهو محمول على نفي الجواز الذي لا كراهة فيه واستدل الشيخ بما على مذهبه فيهما على خلاف مذهبنا وكلما ذكرنا وكل لا دلالة في فائدة بعد عمدة فالكلام انا نقدم ونؤخر وليس كما يقول من اخطأ وقت الصلوة فقد هلك ومنها الرخصة للناسي والمريض والمدنف وللمسافر والنائم في تأخيرها اذ الظاهر ان كلمة انما الى الحصر ثم ما يفي بكل ما ورد في الاخبار من جعل آخر الوقتين للعذر لبيان انه لا ينبغي للمختار ان يؤخر عن الاول فان اخر فلا يدرك الفضل بخلاف المضطر فانه لا يفوت عنه الفضيلة بذلك واما ما رواه في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والعفو لا يكون الا عن ذنب فمحمول على ترك الاولى مثل قوله تعالى عفى الله عنك وقد يقع بعض المتأخرين المسامحة في بين قول الشيخ وكون الاول افضل وكون الثاني وقتا بان ما يفعله المختار افضل مما يفعله المضطر ابدا او الوقت الثاني اداء في حق المضطر مستندا بان العبد كما انه يستحق الفضيلة بعدد الفضيلة يستوجب العبد بعدد ما يخرج من الفضيلة الا ان غاية الامر عدم معاقبته اذا كان العذر من جهته نعم وهو كما ترى سيما بعد ملاحظة ما ورد ان الشارع ادل على فوت العمل ربما يكون اخس من العمل فان نية المؤمن خير من عمله بل قد يلزم الظلم في بعض الاحيان فعلى ما ذكره يلزم ان يكون صلوة من صار زمنا لعارض بسبب جرح او ضرب في الجهاد في حال القعود او الاضطجاع مع كمال الخضوع وتقدم العضو واخفض من من صلوة العاصي كان في حال التعب والسرور ثم ان الشيخ جعل العذر اربعة السفر والمطر والمرض وشغل يضر تركه بدينه او دنياه والضرورة خمسة الكافر يسلم والصبي يبلغ والحائض تطهر والمجنون والمغمى عليه يفيقان والاخبار انما تدل على ما هو اعم من ذلك الثالث لا خلاف عندنا في جواز الجمع بين الصلوتين والاخبار بها متظافرة واما استحباب التفريق فالذي يظهر من دعواه هو قدر المشترك بين تأخير الاخيرة عن وقت فضيلة الاولى وتعقيبها بالنافلة وهو الظاهر من استمرار عملهم عصرا بعد عصر واما استحباب التفريق الاجتماعي بحيث يحتاج الى اذان الاعلام ثانيا كما هو المستمر عند المخالفين بالخصوص فالحق انه لم يقم عليه دليل انما هو لانه احد افراد مطلق التفريق قال في الذكرى والاصحاب في المعنى قائلون باستحباب التأخير وانما لم يصرح بعضهم اعتمادا على صلوة النافلة بين الفريضتين وقد ادعى ذلك في احاديثهم كثير للاحق ما ذكره و مما يدل على خصوص التفريق بالنافلة رواية محمد بن حكيم قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول الجمع بين الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع فاذا كان بينهما تطوع فلا جمع وقد مر معناها وغاية الاخرى انما الاشكال في استحباب التفصيل في الاتيان بالثانية بعد النافلة كما يظهر من المحقق واختاره في المدارك او تأخيره الى خروج فضيلة الاولى كما نسب الى جمع من الاصحاب في المدارك ولا يبعد ترجيح الاول لانه مسامحة في

في اختصاص الظهر من اوله بمقدار اربع والعصر من آخره

يفيد الاخرى ع

في ان اول الوقت من الوقتين للفضيلة

في جواز الجمع بين الصلوتين

الذكرى انه معلوم من المذهب جواز الجمع ولكن الذي نظهره منه

فى افضلية اول الوقت

المغفرة والاستباق بالخيرات والتعجيل في ابراء الذمة والصحاح المستفيضة وغيرها الدالة على افضلية اول الوقت منها صحيحة زرارة انه قال اعلم
ان اول الوقت ابداً افضل فعجل الخير ما استطعت وفي معناها صحيحة اخرى وغيرها وللروايات الواردة في تحديد الوقت بالنافلة الدالة
على رجحان فعل نافلة الظهر في اول الوقت الزوال طولت او قصرت ثم الظهر ثم نافلة العصر كما مر ثم العصر المؤذنة بكلمة الفاء وغيرها وصحيحة زرارة
قال قلت لابي جعفر عليه السلام بين الظهر والعصر حد معروف فقال لا وهو مخصص بما ذكر بالنافلة وصحيحة سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام اذا دخل الوقت عليك
فصلهما فانك لا تدري ما يكون ولرواية العباس الناقد عن الصادق عليه السلام جمع بين الصلوتين الظهر والعصر بما تحب فهو محمولة على فعل النافلة ايضاً
وللاخبار الكثيرة الواردة في انه جمع بين الصلوتين وفي كثير منها من غير علة **واما** ما يمكن ان يستدل به للقول الاخر فروى الذكرى عن كتاب
عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام انه كان يجمع بين الصلوتين اذا كان مستعجلاً وتفريقهما افضل وجوابه ان النافلة ايضاً يحصل بها التفريق كما مر وفي رواية زيد
بن خليفة فاذا صار الظل قامة دخل وقت الصلوة العصر **و** هو محمولة على بيان وقت الفضيلة المختصة بالعصر لمعارضتها بما هو اقوى منها بوجوه
ومرسلة ابن تحية عن زرارة او موثقته قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصوم فلا اقيل حتى تزول الشمس فاذا زالت الشمس صليت نوافلي ثم صليت
الظهر ثم صليت نوافلي ثم صليت العصر ثم نمت وذلك قبل ان يصلي الناس فقال يا زرارة اذا زالت الشمس فقد دخل الوقت ولكني اكره لك ان تتخذه وقتاً
دائماً **و** لعل المراد من الناس العامة وهي محمولة على الاتقاء **وقد** يؤيد كل ما ورد في جمعه بين الصلوتين يشعر بذلك لاشعاره باغلبية تفريقه
وكل ما ورد في جمع بين الصلوتين يشعر بذلك لاشعاره الائمة وكان الاقوى في فعله الرجحان فكذلك في غلبة النادر محمول على بيان
الرخصة **وفيه** ان مرجع هذا الاستدلال الى فعل المعصوم **وجوابه** بعد تسليم حمل الغالب على الرجحان ان المسلم من رجحانه انه هو رجحانه
لمن ومن كان في زمانه مثلاً وتحقيقه انه كما ان الخطاب الشفاهي مخصوص بحاضري مجلس الخطاب او الموجودين في زمانه كما حقق في الاصول فتمم
الاستدلال الى المعدومين او الغائبين بانضمام دليل اخر من اجماع او غيره فكذلك الرجحان المستفاد من فعل ائمتنا عليهم السلام على تقدير التسليم لو فرض لزمه **و** دعوى
استحباب الرجحان ائمتنا لو ثبت كون الرجحان ذاتياً للفعل لم لا يكون بالوجوه والاعتبارات كما هو المحقق فلعل تفريقهم في غالب الركن بحسنه باثبات فضل
لا فضل الوقت في تلك الوجود شرطه للحاضرين دون الغائبين كمعتاديهم في زمان الجاهلية وعدم اعتيادهم بالعبادات سيما والمستحب تأخير العشاء
عن ذهاب الحمرة كما مر فجمعهم الى ذهاب الحمرة كان يقتضي عسراً لهم وحرجاً وكذا جمعهم في انها حر سيما في الصيف في تلك البلد حتى يؤدي النوافل
والصلوتين باجمعها سيما والتأخير في الحر راجح وان كان في الظهر الى غير ذلك من الوجوه **ويؤيد** ما ذكرنا التزام اصحابنا الجمع في كل عصر وصقع
وعدم ردع ائمتهم عن ذلك والتزام العامة التفريق حتى قال اكثرهم بالوجوب والرشد في خلافهم والرشد **وكيف كان** فالظاهر الاكتفاء في
التفريق بالنوافل وافضلية التعجيل مع النافلة من التأخير الى دخول وقت فضيلة الاخرى **وهل** يستحب العصر بغير متنفل ايضاً بل بغير معقب ايضاً
او الفصل انما هو بالنافلة او التعقيب ولا يستحب التفريق في غير المتنفل والمعقب الاظهر **نعم** فان ملاحظة الاخبار الواردة في النوافل يقتضي تخصيص
مقدار النوافل من الوقت بالنوافل فكان ذلك الوقت ليس بوقت الفريضة لكن رخص اتيانها فيها فكان للفريضة خصوصية بذلك الوقت بفوت بعد تمهلها
عليه **صح** انه لو لم يكن كذلك لم يرجع البحث الى استحباب النافلة والتعقيب لا الجمع والتفريق **ولكن** يمكن الاشكال بان التفريق ليس خروج فضيلة الاولى
ايضاً فعلة للاتيان بالنوافل والتعقيب على وجه الكمال وطريقته اوفق **ولا** ريب ان ذلك الكمال ايضاً مطلوب فيتم فيه الكلام السابق **و** لكن ذلك لا
ينافي عموم ما ذكرنا من الادلة **و** بالجملة المسئلة قوية الاشكال **و** لكن الاظهر ما ذكرنا **الرابع** لا ريب في افضلية الوقت الاول ولا كلام الا اذا عم في محاسبة
كما ورد في الاخبار وكذا مطلق المبادرة كما نطقت بها في مطلق الوقت فان استحب التعجيل في الخبر **وقد** استثنوا من ذلك مواضع **منها** المتنفل توجيه
يتنفل بما مر وياتي **ومنها** المستحاضة تؤخر الظهر والمغرب الى آخر وقت فضيلتهما لتجمع بينهما وبين العصر والعشاء بغسل واحد **و** قد مر ما يدل عليه
من الاخبار الصحيحة **ومنها** تأخير العشاء حتى يذهب الشفق لما مر **ومنها** تأخير المغرب للصائم الى ما بعد الافطار في الصورتين المشهورتين **و** ياتي في
محله **ومنها** لمدافع الاخبثين حتى يخرجهما لانه لا صلوة لحاقن ولا حاقب كما في الصحيح بل لانتفاء الافضلية **ومنها** القاضي للفرائض فيؤخر الحاضرة
حتى يضيق وقتها **و** قيل بالوجوب **و** سيأتي الكلام فيه **ومنها** الظان دخول الوقت ولا طريق له الى العلم حتى يحصل اليقين **و** سيأتي **ومنها**
التأخير لصاحب العذر الراجي للزوال ليقع صلوته على الوجه الاكمل كالعاجز عن القيام في الصلوة لضعف يرجو زواله **و** اوجبه السيد وابن الجنيد وسلار
والاول اقوى لعموم ما دل على فضيلة المبادرة والمسابقة الى ابراء الذمة **ومنها** ما كان التأخير مشتملاً على صفة كمال كانتظار الجماعة وطول
الصلوة وحضور القلب والتمكن من استيفائها **وقد** دل عليه روايات عن يزيد ومن قبيل ذلك تأخير الظهر في الحر لاجل الابراد لصحيحة معوية بن وهب
عن الصادق عليه السلام قال كان المؤذن ياتي النبي صلى الله عليه وآله في صلوة الظهر فيقول له رسول الله ابرد ابرد وفسره الصدوق بالتعجيل **و** هو بعيد **و** قد روى في الذكرى

عن النبي ص ما هو كالصريح فيما فهمه جمهور الاصحاب قيل ولو تحمل المشقة واتى بها في اول الوقت لكان افضل لعدم معارضة الروايات الصحاح المستفيضة وغيرها في رجحان المبادرة لاجمال دلالتها وهذه الاخبار تدل على رجحان التاخير في ساير ايام السنة **الخامس** يعرف الزوال بحصول الظل الجديد كما يستفاد من الاخبار سواء كان بزيادة بعد نقصه كما في بعض البلاد او بحدوثه بعد انعدامه كما في بعض اخر وبميله الى الحاجب الايمن لمن استقبل القبلة في بعضها وهو ما كان قبلته على نقطة الجنوب والحكم هو ميل الشمس عن دائرة نصف النهار **وقد** يستفاد ذلك من ميل الظل عن خط نصف النهار ولاستخراج خط نصف النهار طرق اشهرها الدائرة الهندية واسهلها كما قيل ان يخط على طرف خيط الشاقول عند طلوع الشمس خطا وعند غروبها خطا وتنصف الزاوية التي حصلت من تقاطعهما ثم يخط خطا من نقطة التقاطع الى المنصف في الصورتين هو خط نصف النهار **السادس** في معرفة الغروب اقوال اشهرها انه يعرف بزوال الحمرة المشرقية وعن الشيخ في المبسوط والتبيان وبعض مسائله وابن بابويه في علل الشرايع وابن الجنيد وجماعة من المتاخرين باستتار القرص عن النظر من دون حائل من جبل او جدار او نحو ذلك **و** عن ابن ابي عقيل باسوداد الافق من المشرق **و** عن علي بن بابويه في رسالته ثلاثة انجم **واظهرها** بالنظر الى الصحاح المستفيضة وغيرها من الاخبار المعتبرة المصرحة والظاهرة التي كادت ان تبلغ التواتر القول الثاني **و** احوطهما بالنظر الى الاستصحاب **و** الشهرة بين المتاخرين الاول لمرسلة ابن ابي عمير عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال وقت سقوط القرص ووجوب الافطار ان يقوم بحذاء القبلة وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق اذا جازت قمة الراس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص و رواية احمد بن علي بن اشيم عن بعض اصحابنا عنه ع قال سمعته يقول وقت المغرب اذا ذهبت الحمرة من المشرق وتدري كيف ذلك قلت لا قال لان المشرق مطل على المغرب هكذا ورفع يمينه فوق يساره فاذا غابت هيهنا ذهبت الحمرة من هيهنا **و** احمد بن علي بن اشيم مجهول بل ضعيف كما صرح في المعتبر مع ذلك فهي مرسل **و** في سند مرسلة ابن ابي عمير سهل **و** كذا ساير ما يمكن الاستدلال به منها مثل رواية عمار الساباطي ورواية بكر بن محمد الازدي فانها الاتخلو عن قصور في الدلالة او ضعف في السند واظهرها ما ذكرنا **وكيف كان** فاعتضادهما بالشهرة لا يعادل كثرة تلك الاخبار ووضوح دلالتها وموافقتها للاعتبار ولنفي الحرج **مع** ان الظاهر ان الشهرة بين القدماء كان بخلافه فان الشيخ في المبسوط افتى بذلك **و** نسب القول الاول الى بعض اصحابنا مع ان العامل بالقول الثاني من الاصحاب ايضا كثير **و** يظهر من طائفة من الاخبار ان ذلك للاحتياط في الاستتار في ملاحظة استتار القرص فيما يكون مظنة حائل عن النظر مثل موثقة يعقوب بن شعيب عن الصادق ع قال قال لي مسوا بالمغرب قليلا فان الشمس تغيب من عندكم قبل ان تغيب من عندنا وغيرها من الروايات **وقد** يستشم من بعض الروايات ان الروايات المعتبرة الكثيرة واردة مورد التقية وهو رواية جارود قال قال ابو عبد الله ع يا جارود ينصحون فلا يقبلون واذا سمعوا بشيء نادوا به او حدثوا بشيء اذاعوه قلت لهم مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت النجوم فانا الان اصليها اذا سقط القرص وهو مشكل لضعف الرواية وعدم وضوح الدلالة **واما** ساير الاقوال فيدل على قول ابن ابي عقيل رواية محمد بن علي المشرقي بن العضيعف وغيره قال صحبت الرضا ع في السفر فرايته يصلي المغرب اذا اقبلت الفحمة من المشرق يعني السواد ودلالتها ايضا ممنوعة **وقد** يستدل لقول الصدوق بصحيحة ابي همام وهي ايضا غير واضحة الدلالة **واما** صحيحة بكر بن محمد الازدي ورواية شهاب بن عبد ربه الدالتان على اعتبار رؤية النجم فمحمولتان على حال الاشتباه او ما الايتان في المتن فان رؤية زهرة او المشتري او نحوهما الاتيان في عقيب استتار القرص **الثاني** للمشهور ان اول وقت صلوة الجمعة الزوال **و** عن الشيخ في بعض اقواله جوازه عند قيام الشمس **و** في شرح المقنعة انه موافق للمشهور **و** هو ضعيف لمخالفته المنقول عن فعلهم **و** ظاهر الاية والصحاح المستفيضة مثل صحيحة زرارة انما لها وقت واحد حين تزول ورواية ربعي الاسلمي في فعل النبي ص بكر لا يجزى فيها وعلى ما استفيد من اخبار الخطبتين من الزوال ايضا فلا يرد مخ **واما** اخره فالمشهور انه صيرورة ظل كل شيء مثله ونسبه في المعتبر الى اكثر اهل العلم وعن المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع وعن ابي الصلاح اخره اذا مضى مقدار الاذان والخطبتين والركعتين في قيام ظهر او عن الجعفي ومنها ساعة من النهار وقال ابن ادريس يمتد وقتها بامتداد وقت الظهر وظاهر الاخبار الدالة على ان وقتها اول الزوال مع ابي الصلاح وهو مقارب لمذهب الجعفي **و** يدل على مذهب الجعفي صريحا مرسلة الصدوق والاية وما اختاره من البداية المستفادة من الاخبار مع ابن ادريس **والتحقيق** مع المشهور فان الاخبار الدالة على ان وقتها واحد وانها مضيقة وان وقتها حين تزول مع كثرتها وصحتها اذا لوحظت مع اخرها سيما مع ملاحظة ما دلت على ان وقتها واحد في السفر والحضر وسيما ما صرح فيها بانه اذا زالت الشمس لا يمنع من الظهر الا السبحة يعني النافلة وما سيجيء فيما بينهما وبين صلوة العصر مثل موثقة سعيد الاعرج عن الصادق ع عن وقت الظهر فقال بعد الزوال بقدم او نحو ذلك الا في السفر او يوم الجمعة فان وقتها اذا زالت وفي معتبرة اسمعيل بن عبد الخالق فظاهرها ان المراد سقوط النافلة قبلها وجعل تاخيرها الى ما بعد الجواز بعده **و** يحمل التضييق والتاكيد في بعضها على الافضلية وبذلك يندفع قول ابي الصلاح والجعفي مع ان قول ابي الصلاح غير مضبوط المعنى والاخبار الدالة عليه بل ما ذكرنا على ان اول الزوال وقت الشروع فيها الا ان وقتها الى ان يمضي مقدار المذكورات **و** يؤكده ايضا وجوب السعي بعد

في تحديد اول وقت صلوة الجمعة

لتداخله في الاثنين وحمل التسليمتين في الاخبار والاعتبار بما يدفعهم اليها بعد ويدل عليه ايضا مرسلة الصدوق في الفقيه قال ابو جعفر اول وقت الجمعة
ساعة تزول الشمس الى ان يمضي ساعة فان الظاهر ان المراد وقت الشروع لا تحديد اول وآخر الصلاة كما لا يخفى وكذا موثقة سماعة عن الصادق قال وقت صلاة
الجمعة اذا زالت الشمس شراك او نصف وكذا ما دل على استحباب تعجيلها كما لا يعنى الزوال الا بعده **واما** قول ابن ادريس فهو وان كان قويا لوضوح
دلالة الآية عليه لولا ما يستفاد من الاخبار المستفيضة الا ان المنقول عن فعله انه كان يفعلها في وقت الظل مثل الشراك دائما والاجماع المنقول
عن العلامة مجيبا عن الشيخ **و** الظاهر ان مراده ان الفعل انما يعلم من حال الصحابة فذلك كان غاية ما يجوز ان يؤخر فيه لا انه علم فعله الى ذلك الوقت مع علمه
الحال بحال ما بعد حتى يرد عليه انه كان يعتد بمقدار اول الوقت فكان يقضي الصلاة قبل ذلك في الاكثر وهو لا يدل على وجوبه في ذلك الحين عند
تمكنه ما لم نجز فيه وتفوت الجمعة بفواته ومنها تجب الظهر بخروج وقتها وتخرج بالاجماع والاخبار ويدرك بادراك ركعة ويضيف اليها اخرى للعمومات
المستفيضة بل وبادراك الامام راكعا كما سيجيء في محله ولو ادرك منها ركعة وخرج الوقت فيصح لعموم قوله من ادرك ركعة فكمن ادرك الوقت كله
وعن الشيخ وجماعة كفاية مجرد التلبس بها في الاجزاء لو فات وهو مشكل هذا الحال في الصلاة **واما** الخطبة فمعظم الاصحاب على ان وقتها بعد الزوال
لظاهر الآية وحسنة محمد بن مسلم ولكل ما دل على ان الخطبتين بمنزلة الركعتين وكل ما دل على ان الخطبة صلاة وكل ما دل على استحباب الركعتين عند الزوال
وبعده لو لوحظ وجوب وقوع الصلاة بعد الخطبة **و** جوزها الشيخ قبل الزوال **و** ادعى عليه في الخلاف اجماع الفرقة **و** هو مختار المحقق لصحيحة عبد الله بن
سنان عن الصادق قال كان رسول الله يصلي الجمعة حين تزول الشمس قدر شراك ويخطب في الظل الاول فيقول جبرئيل يا محمد قد زالت الشمس فانزل فصلّ
وانما جعلت الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي صلاة حتى ينزل الامام وهي لا تنافي ما ذكرناه من الادلة مع انه لا ظهور [illegible] الظل الاول لو
كان ظاهرا فيما قبل الزوال لكن القرائن الخفوية تضعفه لا سيما ان الصلاة بعد صيرورة الفيء قدر الشراك اذا تم الخطبة قبل الزوال يستلزم فصلا كثيرا
بين الخطبة والصلاة بل هو قرينة على ان التأخير الى قدر الشراك لاجل الخطبة فلا بد ان يحمل على ارادة الشروع في الخطبة في الظل الاول وهو يستلزم
جواز اتمامها بحيث اذا تمت زالت الشمس فحملها المحقق على ارادة الشروع في منتهى الظل الاول بارادة اول الفيء منه العلامة او على ان المراد بالظل الاول الظل
الحادث بعد الزوال والمراد بقول جبرئيل قد زالت الشمس الزوال المعهود المذكور في الكلام وهو الزوال بقدر الشراك وما ذكرناه ليس ببعيد عند التأمل
والانصاف **ويؤيده** تمام الخبر ليس اشتراط سابقا واولها العلامة ببعيد فالرواية لنا لا علينا وعلى هذا فموثقة سماعة عن الصادق قال وقت صلاة الجمعة
اذا زالت الشمس شراك او نصف ايضا يشهد بما ذكرنا فان الظاهر ان ذلك لاجل الخطبة كالقدمين للظهر **الثالث** لا خلاف في ان وقت صلاة العيدين
ما بين طلوع الشمس الى الزوال وقال الشافعي اوله من اول الطلوع وعن الشيخ اذا طلعت وارتفعت وانبسطت **وربما** يؤيده حسنة زرارة عن الباقر ليس في
الفطر والاضحى اذان ولا اقامة اذانهما طلوع الشمس اذا طلعت خرجوا وموثقة سماعة قال سألته عن الغدو الى المصلى في الفطر والاضحى فقال بعد طلوع
الشمس فان كون طلوع الشمس وقت الخروج يقتضي تأخرها عن اول الطلوع وهو كما ترى فان مساواة الطلوع للاذان يقتضي كونه اول الوقت كما لا يخفى وفي
يستحب زيادة التأخير في الفطر عن الاضحى باجماع العلماء نقله في المدارك وعلل باستحباب الافطار قبل الخروج ولتوسعة الوقت لاخراج الفطرة **الرابع**
وقت صلاة الكسوفين من ابتدائهما الى الانجلاء بهما وقال الشيخ والمحقق وجماعة لما روي عنهم فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله تعالى والصلاة حتى
يجلي نقله في الذكرى من طريق الخاصة وعموم قوله اذا انكسفتا او واحدة منهما فصلوا وما في معناها من العمومات والاطلاقات وموثقة عمار عن الصادق
قال ان صليت الكسوف الى ان يذهب الكسوف عن الشمس والقمر وتطول في صلاتك فان ذلك افضل وان احببت ان تصلي فتفرغ من صلاتك قبل ان
يذهب الكسوف فهو جائز وللاستصحاب **ويؤيده** الاخبار الصحيحة الدالة على رجحان الاعادة ما لم يجل بالتمام فان الظاهر من الاعادة هو الاتيان في وقت
وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية فيها ونقل في الذكرى عن الاكثر القول بان وقتها الى حين الاخذ في الانجلاء لصحيحة حماد بن عثمان عن الصادق قال ذكرنا
القمر وما يلقى الناس من شدته فقال ابو عبد الله اذا انجلى منه شيء فقد انجلى **و** في دلالتها نظر لان ظاهرها ارادة بيان ان الحال في الشدة والخوف
ورفعهما لا بيان الوقت **و** يمكن ان يستدل لهم بصحيحة جميل عنه قال وقت صلاة الكسوف في الساعة التي تنكسف عند طلوع الشمس وعند غروبها
وقيل ان المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ولو سلم كونه مجازا في الحال فالقرينة هنا قائمة على ارادته اذ يشمل حالة الحدوث الفرض بجملة واذا
غاب القرص بعد الانكساف [illegible] فهو ادل على بقاء الوقت للانجلاء للاستصحاب **واما** الزلزلة فوقت صلاتها تمام العمر على المشهور لاطلاق الادلة
وقيل بقضائها بعد السكون وهو ضعيف **والاظهر** كونها موسعا وقال في الذكرى بوجوبها فورا وان لم يصر قضاء بالتأخير كالحج وهو
تم والحق العلامة العشر بها وحسن **واما** سائر الآيات كالرياح المخوفة والظلمة وغيرها فاستشكل في الذكرى الى الاصحاب اشتراط سعة وقتها لادائها
الصلاة وجعلها في التقدير كالزلزلة واختاره العلامة في بعض اقواله **و** استدل على الاول بصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر هذه

في وقت صلاة الكسوفين

في بيان وقت الزلزلة

الرياح والظلم التي تكون هل يصلّي لها فقال كل اخاويف السماء من ظلمة او ريح او فزع فصلّ له صلوة الكسوف حتى يسكن **ويؤيده** صحيحة عبد الرحمن بن
ابي عبد الله حيث سوّى فيها بين صلوتها وصلوة الكسوف وتعلّق التشبيه بالاطلاقات **ويمكن** ترجيح الاول بحمل المطلق على المقيد فان كلمة حتى تحتمل
الغاية وتحتمل التعليل وكلاهما يفيد ان التوقيت **و** لكنه يشكل بما لابدع الصلوة فلا يمكن نسبة الاطلاق بذلك فتأمل ولا قائل بالفرق **فالاولى** جعلها
من باب الاسباب كالزلزلة **مع** انه يحتمل ارادة سكون الخوف والفزع لانفس الاية **وربما** احتمل ارادة التكرار كالكسوفين وهو لا ينافي المشهور **وعن**
التذكرة كل انه يقصر وقتها عن العبادة يكون وقتها دائما ما يقصر من فعلها ووقتها دون وقت فانه وقتها مدة الفعل فان قصر لم تصلّ **وفيه** منع فضّا
وسعة الاية للوقت التوقيت في كل فضولها عن الفعل لنفي الوجوب كما مرّ الاشارة مع ان مراده من ذلك التعجيل بوقت الصلوة بالعمر مختصا بالزلزلة والصيحة
وهو انما يتم اذا تحقق زلزلة تتسع للصلوة وهو مما الان يزاد الغالب **ثم** ان الظاهر عدم تداخل الاسباب فيجب تكرار الصلوة لو لا تداخل منعه وحينئذ مع
اشكال فيما لا يسع بينهما للصلوة سيما على القول بوجوب الفورية والاحوط التكرار مطلقا **الخامس** في وقت نافلة الظهر اقوال اظهرها انه من اول
الزوال الى ان يبلغ الفيء قدماً مقدما على الفريضة والعصر الى ان يبلغ ذراعين كل للاخبار المعتبرة المستفيضة جدا **منها** صحيحة زرارة عن الباقر
قال سئلته عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس وقال زرارة قال لي ابو جعفر
حين سألته عن ذلك ان حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان قامة فكان اذا مضى من فيئه ذراع صلّى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلّى العصر ثم قال اتدري
لم جعل الذراع والذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان الفريضة فان لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضي الفيء ذراعا فاذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال
بدأت بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة وهو قول الشيخ في النهاية **و** قال في الخلاف والمبسوط على ما
نقل في المختلف والمدارك انه من اول الزوال الى ان يبقى لصيرورة الفيء مثل الشاخص مقدار ما يصلّي الفريضة الظهر ومثليه كذلك للعصر **واما** في
المعتبر فاطلق نفل المثل والمثلين كالذراع والذراعين **واستدلّ** في المعتبر على هذا القول بصحيحة زرارة المتقدمة لما دلّ على ان المراد بالقامة الذراع
من الاخبار المشار اليها وبرواية علي بن حنظلة وغيرها وقال بعد ذلك الاختلاف كلام الشيخ لفظيا **وانت خبير** بان ذلك خلاف مقتضى تلك الاخبار المعتبرة بل
خلاف صريح الصحيحة المذكورة ايضا لاضافة الفيء الى الحائط في اخرها **مع** ان القامة في تلك الاخبار وفي رواية علي بن حنظلة وغيرها فهي مع عدم مقاومتها
لتلك الاخبار محمولة على ما لو كان للشاخص مقدار الذراع **و** يوضحه رواية ابي بصير عن الصادق انه قال له كم القامة فقال ذراع ان قامة رحل رسول الله
كانت ذراعا فلذلك تعبّر عن احدهما بالاخر **والاولى** الاستدلال على هذا القول بعموم ما ورد من الاخبار في تحديد وقت الفريضتين بالمثل والمثلين
مضافا الى ما ورد من الاخبار الكثيرة الدالة على استحباب النافلة مقدما على الفريضة وما ورد انه لا يمنعك من الفريضة الا سبحتك وتنفل في اثنائه
قولا بامتداد وقتها بامتداد الفريضة وهو ايضا مقتضى الاطلاقات **وههنا** اخبار اخر معتبرة تدل على جواز تقديمها على اوقاتها وتأخيرها مثل
حسنة محمد بن عذافر عن الصادق صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى ما اتي بها قبلت فقدّم منها ما شئت واخّر ما شئت وحملها الشيخ على الرخصة لمن
علم من حاله انه لم يقدمها اشتغل عنها لرواية محمد بن مسلم عن الباقر في الرجل يشتغل عن الزوال ايعجّل من اول النهار فقال نعم اذا علم انه يشتغل فيجعلها
في صدر النهار كلها **و** لكن عموم اكثرها بل صريح بعضها الجواز مطلقا الا ان الافضل الاتيان في اوقاتها المحدودة وامّا ما ورد في التحديد بمقدار النافلة
طولت او قصرت وبار بعة اقدام في الظهر وكذلك ثلث القامة فهي محمولة على مراتب تطويل النافلة وتقصيرها وتفويض الامر الى المكلف في ذلك **و** لعل
الافضل التقصير كما هو صريح بعضها فالجميع جائز انشاء **و** لكن الافضل التعجيل بها الى ان يبقى للمثل والمثلين مقدار الفريضة فذلك اخر مراتب الفضل ثم
يجوز فعلها بعد ذلك ايضا وان كان تأخيرها افضل وترك ضد القضاء والاداء اولى سيما على المختار في النية **وكيف** كان فلو خرج الوقت
وقد تلبّس من النافلة بركعة زاحم بها الفريضة مخففة كما نقل عن الشيخ واتباعه لموثقة عمار وليس فيها الدلالة على التخفيف لكن لا باس به ويمكن ان يستدل عليه بما
دل على تخفيفها قبله الزوال في اول الوقت مثل رواية ابي بصير قال ذكر ابو عبد الله عليه السلام اول الوقت وفضله فقلت كيف اصنع بالثمان ركعات قال خفّف
ما استطعت ويستفاد ذلك من صحيحة زرارة المتقدمة ايضا وذكروا في التخفيف الاكتفاء بالحمد والذكر الواحد في الركوع والسجود ونحو ذلك ولا باس
و اول وقت نافلة المغرب بعدها الى ذهاب الحمرة المغربية **قال** في المعتبر فهو مذهب علمائنا وظاهر هذه العبارة دعوى الاجماع على عدم الجواز بعده
وهو بعيد **و** نسب القول في الذكرى الى الشيخ في النهاية **و** ما لها الى امتدادها بامتداد المغرب **و** استوجهه في المدارك واستشهد عليه بصحيحة
ابان بن تغلب قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الاخرة ولم يركع بينهما ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة
فلما صلى المغرب قام فتنفل باربع ركعات ثم قام فصلى العشاء الاخرة وهو حسن وهو مقتضى الاطلاقات والعمومات **واما** ما استدل به في المعتبر من ان
عند ذهاب الحمرة يبدأ الاشتغال بالفرض فلا يصلح للنافلة فمستند ابما ورد من انه لا تطوع في وقت فريضة فهو ضعيف لانه منصوص بجواز فعلها قبل ذلك

في وقت نافلة الظهر والعصر

في عدم جواز النافلة في وقت الفريضة لو خرج الوقت وتلبس بالنافلة يتمها

في وقت نافلة المغرب

ايضاً عندنا **الغمر** ويمكن القول بافضلية التاخير ح لو قلنا باستحباب تقديم العشاء والتعجيل بها عند سقوط الشفق ولا دليل عليه الا ما دلّ على
افضلية اوائل الاوقات مع خروج ما قبل سقوط الشفق هنا بالدليل **واما** ما ورد في بعض الاخبار من تحديد وقت العتمة بغيبوبة الشفق مثل حسنة الحلبي
ورواية بكر بن محمد الازدي وغيرهما فهي محمولة على الفضيلة او لرفع الحظر الذي نهي عما قبله او لرفع توهم وجوب التاخير او رجحان التاخير كما يستفاد الطرفان
من الاخبار **وقد** تقدم الكلام فيهما **وبالجملة** الاقرب الجواز الا ان الافضل التقديم عليه لما مرّ وللتأسي بالنبوية كما رواه عمر بن حريث قيما
ذكرنا الظهر انه لو شرع في ركعتين منها ثم زال الحمرة اتمهما سواء كانتا الاوليين او الاخريين بطريق الاولى **و** جزم به الشهيد في الذكرى على القول بفوات
الوقت بذهاب الحمرة ايضا لان الصلوة على ما افتتح عليه وللنهي عن ابطال العمل بل يتم الاربع لو شرع فيها ايضا كما نقل عن ابن ادريس وهل الافضل تقديم
على كل شيء كما اختاره ابن الجنيد او تاخيرها عن التسبيح فقط كما اختاره المفيد قولان والثاني اوجه **واما** الوتيرة فيمتد وقتها بامتداد العشاء بلا
خلاف وهو مقتضى الاطلاقات وعن الشيخ واتباعه استحباب جعلها خاتمة كل نافلة يصليها في تلك الليلة ولا يحضرني الآن **و** يكون في ذلك موئيهم
وقت صلوة الليل بعد انتصافه بلا خلاف للصحاح وغيرها وتعرف بانحدار النجوم كما في رواية عمر بن حنظلة انه سأل ابا عبد الله عليه السلام فقال له زوال الشمس
نعرفه بالنهار فكيف لنا بالليل فقال لليل زوال كزوال الشمس قال فاي شيء نعرفه قال بالنجوم اذا انحدرت قيل والمراد بها النجوم الطالعة عند غروب الشمس
وهو غير منضبط في الكواكب والاحوال **و** سيأتي الكلام فيه واعتبر الجعفي بمنازل القمر فاعتبر طلوعه وغروبه قال فيعرف في ليلة الهلال في نصف السبع
وهكذا الى الليلة الرابع عشر ثم يتاخر هكذا الى الثمان والعشرين فبذلك يتم منازل القمر والمشهور انه كلما قرب من الفجر كان افضل **واستدلوا** عليه
بقوله تعالى وبالاسحار هم يستغفرون منضما الى ما ورد في الصحيح ان المراد به الاستغفار في الوتر وهو لا يدل الا على استحباب قرب الوتر الى الفجر وكذا صحيح معوية
بن وهب واما رواية مرازم عن الصادق عليه السلام قلت له متى اصلي صلوة الليل فقال صلها آخر الليل قال قلت اني لا استنبه فقال تستنبه مرة فتصليها وتنام فتقضيها
فاذا اهتممت بقضائها بالنهار استنبهت فمع سلامتها غير واضحة الدلالة فان مقام السؤال والجواب طلب الرخصة للتقديم فان من لا يستنبه آخر الليل
فكيف يستنبه نصفه او اثنائه **ويمكن** ان يكون فتواهم بذلك في مقابل فعلها الجمع في منتصف الليل وذلك لا ينافي افضلية تفريقها اثناء الليل و
نومتين او الاتيان بين الفجرين كما ورد في الاخبار المعتبرة من فعل النبي صلى الله عليه وآله **و** افتى على طبقها ابن الجنيد فلا يبعد القول بافضلية ذلك لهذه الروايات ولما
في الصحيح وغيره ان الساعة التي لا يدعو فيها العبد به الا استجيب له في الليل وهو ما بين نصف الليل الى الثلث الباقي والمشهور جواز تقديمها على النصف
للمعذور كالمسافر والخائف من غلبة النوم وغيرهم للصحاح المستفيضة خلافا لما نقل عن زرارة وابن ادريس والعلامة في المختلف بل ويستفاد من بعض
وغيره الجواز مطلقا وان التاخير الى النصف افضل **و** يؤيده ما مرّ من الاخبار العامة في النوافل والمعروف من مذهبهم ان القضاء افضل من التقديم لصحيحة معوية
بن وهب وصحيحة محمد بن مسلم وغيرهما وآخر وقتها الفجر الثاني عند الاكثر **و** عن السيد الفجر الاول وهو الضوء المستدق المستطيل الذي يتوسط في
بين الافق ظلمة محتجا بان ذلك وقت ركعتي الفجر وسيجيء بطلان اختصاصه **و** المعروف من مذهب الاصحاب انه اذا تلبس باربع فيتمها مخففة وان طلع الفجر
لرواية مؤمن الطاق ورواية يعقوب البزاز المشتملة على انه اذا تخوف طلوع الفجر بعدما صلى اربعا فيوتر ويؤخر الركعات حتى يقضيها في صدر النهار **و** لا
باس به والمشهور انه اذا لم يتلبس باربع اخرها وبدأ بركعتي الفجر ثم بالغداة وفيها انه يصلي الفريضة لرواية مفضل بن عمر وصحيح اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اوتر بعدما طلع الفجر قال لا اتهما بالاولوية في غير الوتر وفي الاخبار الصحيحة جواز فعلها جميعا بعد طلوع الفجر مقدما على الفريضة مقيدا بعدم
الاعتياد ولا باس بالعمل عليها الا ان تقديم الفريضة افضل واذا ضاق الوقت عن صلوة الليل فيقتصر على الوتر لصحيح محمد بن مسلم وصحيح معوية بن وهب
و الافضل قضاء الباقي لا يسقط عنه بذلك للعمومات وفي رواية معتبرة عن الصادق عليه السلام قال اذا قام الرجل من الليل فظن ان الصبح قد اضاء فاوتر ثم نظر فرأى ان عليه ليلا
قال يضيف الى الوتر ركعة ثم يستقبل صلوة الليل ثم يوتر بعده وعلى هذا فيمكن القول باعادتها في القضاء اذا ضاق الوقت الا عنها **واما** وقت
ركعتي الفجر فاوله بعد الفراغ عن صلوة الليل على المشهور الاقوى للصحاح وغيرها من الاخبار الكثيرة **و** عن السيد والشيخ في المبسوط طلوع الفجر الاول
لو نعقت على ما اصطلح مسند الذلك مع تصريح الاخبار الصحيحة بجوازها بعد الفجر ولقوة طلوع الفجر بصحيح علي بن يقطين **و** عن ابن الجنيد انه طلوع
الفجر الثاني للصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر او بعد الفجر فقال قبل الفجر انهما من صلوة الليل اتريد ان تقايس لو كان عليك من شهر
رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة ويؤيده صحيح البزنطي القائلة احش بهما صلوة الليل وصلّهما قبل الفجر وما في معناها
والاولى حملها على الافضلية جمعا بين الاخبار **و** الظاهر ان الامام عليه السلام اراد في صحيح زرارة تعليمه المجادلة بالتي هي احسن **واما** صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج قال قال ابو عبد الله عليه السلام صلهما بعدما يطلع الفجر فقد مع جهالة مرجع الضمير محمولة على الرخصة **و** ربما يحمل على الفجر الاول فيكون دليلا للسيد
والشيخ **و** يمكن الحمل على التقية كما يظهر من الشيخ في التهذيب ويدل عليه رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام متى اصلي ركعتي الفجر قال فقال لي بعد

في بيان معنى اليوم والليل

طلوع الفجر قلت له ان ابا جعفر امرني ان اصليهما قبل طلوع الفجر فقال يا ابا محمد ان الشيعة اتوا ابي مسترشدين فافتاهم بمر الحق واتوني شكاكا فافتيتهم بالتقية **والحاصل** المستفاد من مجموع الاخبار والجمع بينها جوازهما قبل الفجر وبعده كما هو مقتضى صريح طائفة من الاخبار وان تعيين ما قبله كما هو مقتضى طائفة منها محمول على الافضلية وان تعيين ما بعده محمول على التقية كما هو مقتضى الروايتين **ثم** ان جماعة من الاصحاب حكموا باستحباب اعادتهما بعد الفجر لو صلاهما قبله ولا باس به لكن الاولى تقييده بما اذا نام بعدهما كما هو مقتضى صحيح حماد بن عثمان وموثق زرارة ويؤيده ما ورد من كراهة النوم بعدهما **تنبيه** المشهور بين الاصحاب ان اليوم حقيقة فيما بين الفجر والغروب كما ان الليل فيما بينهما وعن بعض انه ما بين طلوع الشمس الى الغروب حتى في الصوم **و** نقل الشيخ في الخلاف عن طائفة ان ما بين الفجر وطلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار وفي الادلة من الايات والاخبار لكل منها دليل **وتفصيل** القول فيه يقتضي بسطا لا يسعه هذا الكتاب **وجملته** ان الاقوى الاول فيظهر من ابن البراج وغيره دعوى الاجماع عليه **و** يدل عليه التبادر وعدم صحة السلب وصحة سلب اسم الليل فلا يصح ان يقال لما قبل طلوع الشمس انه ليس بنهار وانه ليل كما لا يخفى على من تتبع وجدانه في محاورات اهل العرف **و** هو الموافق لكلام خاصة اهل اللغة ويدل عليه الايات الكثيرة والاخبار المستفيضة العربية من النوافل والادعية الواردة عن الائمة **و** كذا قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار بنقل العلامة اتفاق المفسرين على ان المراد بهما صلوة الفجر والعصر **و** ما يمكن الاستدلال به من الايات يبلغ عشرين او يزيد عليه **واما** الاخبار فلا يحصى كثرة **و** كذا ما سيجيء في مباحث الاذان والاقامة من صحيح الحلبي وصحيح عبد الله بن سنان وخبرها المتضمنة لان ابن ام مكتوم كان يؤذن بليل وبلال كان يؤذن بعد الفجر فقوبل الليل بالفجر وتسبيح ضعيف الواسطي وفي صحيح الحلبي حين سأل الصادق عن الخيط الابيض من الخيط الاسود فقال بياض النهار من سواد الليل وفي الصحيفة السجادية في دعاء الصباح وهذا يوم حادث جديد الى ان قال اللهم وفقنا في يومنا هذا الى قوله واجعله ايمن يوم عهدناه وفي دعائه عند الاذان اللهم اني اسالك باقبال نهارك وادبار ليلك وفي دعاء الصباح اخرجه ثم الحمد لله الذي اذهب الليل بقدرته وجاء بالنهار برحمته الى غير ذلك من الدعوات الكثيرة جدا **واما** ما يمكن ان يستدل به للقول الثاني فهو ايضا اخبار كثيرة مثل صحيح الحلبي عن الصادق انه سئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم صومه حيث جعل الزوال نصف النهار واحد الجوابين الحمل على المجاز وانه مبني على التقريب والتخمين والاحتياط في فهم الزوال عن نصف انها انما هو بالقرائن وملاحظة الاخبار الواردة في هذا الباب ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك **مع** انا قد بينا ما يبين كونها حقيقة في غير ما ذكرناه ولما ما في نهج البلاغة انه سئل عليه السلام كم ما بين المشرق والمغرب قال مسيرة يوم للشمس فهو ايضا مبني على التقريب **مع** انه روي في الاحتجاج عن الحسن بن محبوب عن سماعة قال قال ابو حنيفة لابي عبد الله كم بين المشرق والمغرب قال مسيرة يوم بل اقل من ذلك قال فاستعظمه فقال يا عاجز لم تنكر هذا ان الشمس تطلع من المشرق وتغرب في المغرب في اقل من يوم **وقد** يستند لتحقيق الثاني بما حصر جملة من المنجمين وهي انه لابد لحل مطلوبهم اذ قد لا ينتهي الافق كوكب كان يومين نهاره موافقا للعرض ليل قدر الشمس من منطقة البروج او قريبا منه ويجعل مثل ذلك قاعدة للعوام او مناطا للاحكام انهم من باب الاتفاق والتخمين **مع** انه يختلف الحال بحسب الليالي في الازمان وتعيين كوكب في كل ليلة من الامور العسرة بل المتعذرة **مع** ان الاختلاف ايضا لا يظهر للعوام الا بعد نجاحه وكثيرة عن دائرة نصف النهار وقال ان الاحتياط في صلوة الليل بملاحظة الكواكب التي تظهر فوق الافق عند ابتداء الظلمة وايضا معرفة كون الكواكب على الافق حين الغروب مما لا يظهر بالحس فكيف يعرفه العوام وما كان على الافق عند ظهورها الفجر فهو اذا بلغ نصف النهار فقد تجاوز الليل عن النصف بكثير ولا يتم الاستدلال له بوجه **وظني** ان الذي اوجب توهم كون اليوم والليل حقيقة فيما بين طلوع الشمس وغروبها هو اصطلاح اهل النجوم ومسامحة اهل العرف في الاشتغال والاعمال والصناعات فيقولون لمن عمل من اول طلوع الشمس الى غروبها انه عمل يوما وذلك مسامحة في الاطلاق الا انه اصطلاح في اليوم فالمراد انه يشتغل يوم وعمل يوم لا ان اليوم هو هذا لا غير الا ترى انهم يقولون نمت هذه الليلة ونمت الليلتين ولا يريدون الا ابتداء من مقدار النوم ولا ريب ان الايام عادة غالبا الا بعد العشي والعتمة ويجلسون ما بعدها وهذا لا يخفى على من له ادنى تتبع ويدل عليه ما ذكرناه في مبحث التراويح ان الحج من طلوع الشمس الى غروبها فانه يصدق عليه عرفا انه زيارة يوم **واما** التفصيل فيدل عليه بعض الاخبار مثل ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن عمر بن ابان الثقفي قال سأل نصراني الشام الباقر عن ساعة ما هي من الليل ولا هي من النهار اي ساعة هي قال ابو جعفر ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس قال النصراني اذا لم يكن من ساعات الليل ولا من ساعات النهار فمن اي الساعات هي فقال ابو جعفر من ساعات الجنة وفيها تفيق مرضانا فقال النصراني اصبت فقيل وهذا مبني على اصطلاح كان مشهورا بين اهل الكتاب اجاب الامام على طبق معتقدهم **ويمكن** ان يكون لعله اكثر الاخبار الدالة على ان الزوال نصف النهار وغيرها **وكيف كان** فلا ينافي ما دل على المذهب المنصور كما لا يخفى ونقل عن ابي ريحان البيروني ان مذهب براهمة الهند ان ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس وكذا ما بين غروب الشمس وغروب الشفق خارجان عن الليل والنهار بل هما بمنزلة الفصل المشترك **و** يضعفه ما تقدم من الادلة **السابقة و** يجب الاتيان بالصلوة في اوقاتها فان اتى بها قبل الوقت فهي باطلة صلوة الجاهل

في وجوب الاتيان بالصلوة في اوقاتها

والناسي للوقت فالاشهر الاظهر بطلانها لعدم صدق الامتثال والاطاعة وتحقيق ذلك في الاصول **وقد** اطنبنا الكلام في شرح الالفية الشهيدية ولا يجوز الاعتماد على الظن مع التمكن من تحصيل العلم بالوقت فهو المعروف من المذهب المدعو عليه الاجماع **ويدل** عليه الامر بايقاع الصلوة في الاوقات المعلومة والالفاظ اسام للامور النفس الامرية فلا يحصل الامتثال الا مع العلم وخصوص رواية علي بن جعفر عن اخيه في الرجل يسمع الاذان فيصلي الفجر ولا يدري اطلع الفجر ام لا غير انه يظن لمكان الاذان انه طلع قال لا يجزيه حتى يعلم انه طلع وتجوز في المعتبر الاعتماد على اذان الثقة المستفهم لقوله المؤذن مؤتمن ولان توضعه للاعلام فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض **واجيب** بتقييد الاول وحمله مؤتمن الذي الاعذار **و** عن الشيخ بذلك اذا ولم الجنبه المتمكن على الاعتبار واما اذا حصل العلم به فلا اشكال **و** ربما يحمل على ذلك نحو صحيح ذريح المحاربي عن الصادق ع صل الجمعة باذان هؤلاء فانهم اشد شيء مواظبة على الوقت **و** فيه نظر وبما ذكرنا يظهر عدم الاعتداد باخبار الثقة عن العلم ايضا الا اذا افاد العلم ويمكن الاعتماد بالشاهدين هذا اذا تمكن من تحصيل العلم **واما** اذا لم يتمكن فالمشهور المدعو عليه الاجماع جواز العمل على الامارات الظنية لظواهر الروايات مثل رواية ابي الصباح الواردة في الافطار بعد ظن القائل بالفصل وصحيحة زرارة وموثقة ابي بصير ورواية اسمعيل بن رباح الاتية وغيرها وعن ابن الجنيد عدم الاكتفاء بالظن الا في حال الضرورة **وانت** خبير بان العام لا يقاوم الخاص وان الاقوى المشهور والاحوط تحصيل اليقين **واما** اذا انكشف فساد ظنه فان تبين وقوعها قبل الوقت بتمامها فيعيد اجماعا ولصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في رجل صلى الغداة بليل غره من ذلك القمر ونام حتى طلعت الشمس فاخبر انه صلى بليل قال يعيد صلوته وموثقة ابي بصير عن الصادق ع من صلى في غير وقت فلا صلوة له وان ظهر دخول الوقت في الاثناء ولو قبل التسليم فالاكثر على الصحة **وهو** الاقوى لان الامر يقتضي الاجزاء ولصحيح ابن ابي عمير عن اسمعيل بن رباح عن الصادق ع قال اذا صليت وانت ترى انك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت في الصلوة فقد اجزأت عنك **و** عن السيد جماعة وجوب الاعادة تمسكا بموثقة ابي بصير وتضعيف الرواية لجهالة اسمعيل وللعموم ما دل على وجوب اداء الصلوة في الوقت ولم يحصل الامتثال **وفيه** ان الموثقة لا تدل الا على ان من لم يصل في الوقت فهو باطل اما ما يدل على ان من صلى في غير الوقت فصلوته باطلة حتى مع التسليم فتخصيصها بالرواية لا وجه لتضعيفه بل هي قوية لمكان ابن ابي عمير واعتضادها بالعمل ونفي الحرج مع ان الامر يقتضي الاجزاء والعمومات مع انها قد استطعت بما دل على جواز العمل بالظن مخصصة بالرواية وبقاء الامر الاول بعد الفعل ثم دعوى الاستصحاب مع ظهور رفعه التكليف ممنوعة ودعوى العرفية العامة في الامر بان لا يجب الصلوة في الوقت ما دام يمكن تحصيل العلم وان كان بعد الفصل بالصلوة المذكورة ممنوعة بل غاية المضية هو المطلقة وهو مقطوع عنه بالمطلقة الاخرى وهو جواز فعلها بظن الوقت **وقد** حققنا هذه القاعدة في القوانين المحكمة واذا ظن تضيق الوقت الا عن العصر والعشاء فصلاها ثم ظهر بقاء الوقت فهل يعيد الثانية بعد الاولى في الوقت لو وسعهما او يكتفي بالاولى بعدها **وهل** يكتفي بالاولى اذا لم يسع الوقت الا لها او يعيد الثانية ثم يقضي الاولى ام يعدل بنية الى الاولى ثم يفعل الثانية فيها وجوه واحتمالات يظهر وجهها مما تقدم ومما ياتي **و** لعل الاظهر الاكتفاء بها عن الثانية لان الامر يقتضي الاجزاء ويفعل الاولى اذا كان في الوقت المشترك على المشهور وقضاء ان كان في المختص **و** الاحوط عدم نية القضاء والاداء بل يفعل بنية ما في ذمته دون تعيين الظهر والعصر لكي **الرابع** من تمكن من تحصيل الشرائط المفقودة وركعة من الصلوة في اخر الوقت لزمه اداؤها بمعنى انه وقت لها لا بمعنى انها اداء في الوقت المعهود لتلك الصلوة بل هو حكم منفرد مستفاد من النصوص الواردة في ذلك فظهر بطلان الاقوال الثلثة بكونها اداء او قضاء او بعضها اداء وبعضها قضاء كما لا يخفى **و** الاصل في المسئلة الاخبار الكثيرة من الطرفين مثل قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وفي اخر من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت وموثقة عمار عن الصادق ع قال فان صلى ركعة من الغداة ثم طلع الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته وتؤدي مؤداه رواية الاصبغ بن نباتة **و** الاظهر تحقق الركعة بالرفع من السجدة الثانية **و** احتمل في الذكرى الاجتزاء بالركوع وهو بعيد **وكيف** كان فاصل المسئلة ويترتب عليها انه لو ادرك الشرائط المفقودة وخمس ركعات قبل الغروب لزمه الفرضان وافتى به الاصحاب وكذا لو ادرك ذلك قبل انتصاف الليل **واما** لو ادرك ذلك قبل انتصاف الليل **واما** لو ادرك مقدار اربع قبل الانتصاف فالوا اختص بالعشاء وان امكن ادراك ركعة من العشاء في الوقت بعد وقوع المغرب في وقتها الاعلى مذهب المقتدر **و** التحقيق عندي لزوم الفرضين على المشهور ايضا لان غاية ما يستفاد من الاخبار **ويدل** على مذهب المشهور اختصاص الاول بالظهر بمقدار صلوة الظهر وكذا الاخر بالنسبة الى العصر واما تعيين مقدار الاربع ركعات فكلا صلوتا الظهر والعصر تختلفان باختلاف المكلفين الشاكين والعاذرين والحاضرين والمسافرين والواجدين للماء وغيره من الشرائط والفاقدين له فان تقول اذا بقي للغروب مقدار اربع ركعات للمسافر فلا يصلي الا العصر نعم نقول ان صلوة الظهر هو ما يكون بعده ركعة في الوقت المعهود ويستتبع التحاقي في خارج بدلالة الخصوص المتقدمة ولا مخصص لعمومها **واما** رواية داود بن فرقد الناصة على اختصاص مقدار الاربع من الطرفين بالظهر والعصر ثم فيها قطع النظر عن ورودها مورد الغالب فلا يضرنا اذ نحن نقول بمقتضاها الاختصاص بالعصر **ومما** يدل ورودها مورد الغالب حكاية المسافر وعدم جواز

المضيّقة بالعصر ح **مع** ان صحيحة ابن سنان عن الصادق ع ان نام رجل او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الآخرة واستيقظ قبل الفجر قال فان خاف ان يفوته احديهما فليبدأ
بالعشاء وكذا رواية الحلبي مع انضمامها الى النصوص السابقة صريحة في ذلك فان خوف الفوت فيما نحن فيه مع التضييق يحصل من ادراك ركعة منهما كما لا يخفى و
فتعبّد ملاحظة منافاة معنى الاداء في قصد البعض مع ان فيما ذكرناه في ذيل التحقيق يعرف انه لا محصل للنزاع في ان مقدار الثلث ركعات للظهرين في الاولى
والاثنتان للمغرب في الثانية هل هو مختص بالاوليين او الثانيتين او يشتركهما الاوليان ولا الثمرة التي ذكرها بعضهم من لزوم وجوب القضاء للعشائين لو في
مقدار الاربع على الاول والاكتفاء بالعشاء على الثاني **مع** ان هذه الثمرة انما يصح ترتبها اذا قيل بجواز الشروع في المغرب ح ومفروضهم عدم الجواز
فاضبط ما ذكرناه وتغتنم **واما** لو ادرك شيئا من الصلوة في اول الوقت فلا يكفي وانما يجب عليه القضاء لو ادرك مقدار ما يتم فيه الصلوة مع شرائطها
المفقودة للاصل والاخبار المستفيضة المعتبرة فيهما ولا يجري النصوص السابقة فيما نحن فيه لامكان الاستيناف اتمام الصلوة في آخر الوقت بخلاف الاول فان
عدم الحيض مثلا شرط للصلوة بتمامها وفقد النص بذلك يعتنيه فيما طرء في الاثناء في الاخبار وعن ظ المرتضى والصدوق وابن الجنيد كفاية ادراك الاكثر او اقلّه
ولا يحضرني الآن ما يدل عليه **الثامن** من تضيّق عن الظهرين او المغرب فاشتغل بالعصر او العشاء فان ذكره وهو في الصلوة فيعدل بنيته بمعنى انه ينوي ان ما فعله
الصلوة بأجمعها ما مضى منها وما بقي هي الصلوة السابقة **و**هو المعروف من مذهب الاصحاب المدعى عليه الاجماع المنصوص عليه في الصحاح وغيرها
والمش ان ذلك يجوز ما لم يحصل زيادة ركن فيجوز العدول من العشاء الى المغرب ما لم يركع للرابعة **و**عن المنتهى ما لم يرد وجوبا والاول هو الموافق للاصل
والاطلاقات **و**الظ انه لا فرق في ذلك بين الحاضرة والفائتة ايضا فعن صحيحة زرارة ما يدل على العدول من المغرب الى العصر لو ذكرها وهو فيها وكذا من
الفجر الى العشاء **و**يجئ تمام الكلام في موارد العدول **واما** لو ذكر بعد الفراغ فيكون عن الاخيرة ويأتي بالاولى بعدها كما في الاخبار منها صحيحة زرارة
وان كنت صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب وصحيحة صفوان وقد سئل عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر قال ان
امكنه ان يصليها قبل ان يفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها ولكنهم ذكروا ان ذلك اذا وقع الاخيرة في الوقت المشترك بناء على ما اخترنا
من اختصاص اول الوقت بالاولى **واما** على مذهب الصدوق فيكفي مط **قلت** هذه الاخبار مطلقة فيشمل الوقت المختص ايضا الا ان يقال ان الظ منها
الوقت المشترك لكمال بعد فعل الثانية في اول الوقت نسيانا **والحق** ان ذلك تعبد لاجل هذه الاخبار والاقلاد لا لاشتراك الوقت بينهما فيخلي
ما هو مقتضى ادلتهم لكنا ايضا في صورة النسيان فان تقديم احدهما على الآخر معتبر وملحوظ في تلك الاخبار وهو من احكام الوضع فتقول موثقة ابي بصير
وما في معناها الدالة على انه لا صلوة لمن لم يصل في الوقت منضما الى الاخبار الدالة على لغوية تقديم الاولى على الثانية في جميع الوقت المقتضية للاختصاص
في الطرفين يقتضي وجوب الاعادة اذا تقدم الاخيرة خرجنا عن مقتضاها بتلك الاخبار فيما هو ظاهرها وهو غير اول الوقت فيبقى الاول تحت المنع **ثم** انه في
صحيحة زرارة قال ان نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع مكان اربع
ويؤدي مؤداها صحيحة الحلبي ولا يبعد العمل عليها في خصوص الظهرين **وقد** اولها الشيخ بما اذا ذكر قريبا من الفراغ وعلى تقدير العمل فالظ عدم الفرق بين
ما لو كان في الوقت المختص وغيره **التاسع** اذا حصلت الآية في وقت فريضة حاضرة قدمت المضيقة اجماعا وان ضيقتا قدمت الحاضرة بلا خلاف
كما صرح في الذكرى ويدل عليه الصحيحان الآتيان وغيرهما وعموم ما دل على كونها اهم ولو توسعتا فالمش التخيير للاصل **و**عن الصدوق تقديم
الحاضرة وجوبا لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عن صلوة الكسوف في وقت الفريضة فقال ابدأ بالفريضة وحملت على الاستحباب جمعا بينها وبين صحيحة
محمد بن مسلم وبريد بن معوية عنهما قالا اذا وقع الكسوف او بعض هذه الآيات فصلها ما لم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة وان تخوفت فابدأ بالفريضة
واقطع ما كنت فيه من صلوة الكسوف فاذا فرغت من الفريضة فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى **ثم** ان وجوب القطع لا ريب فيه للاجماع
نقله في المدارك ولخصوص هذه الصحيحة وغيرها من الاخبار الصحيحة **واما** البناء على ما مضى فهو مذهب الاكثر للاخبار الصحيحة **و**عن المبسوط وجوب
الاستيناف **و**احتاط في الذكرى تحصيلا لليقين **و**الاقوى الاول **تنبيه** لو لم يعلم ضيق الآية كما في الكسوف اذا لم يعلم من الخارج بالحال فيحتمل
اعتبار توسعة الكسوف للصلوة والاصل عدم الوجوب حتى يعلم ذلك فيجوز تقديم الحاضرة الموسعة ايضا وعلى عدمه كما يقتضيه اسبابها فيشكل الامر من جهة
اصالة عدم وجوب الفوري ومن جهة توقف براءة الذمة على البدار والاحوط تقديمها على الحاضرة ح مع توسعة وقتها **العاشر** المشهور ان النافلة
في وقت الفريضة غير الرواتب لعموم الروايات المستفيضة مثل صحيحة زرارة المروية في الذكرى في مباحث الفوائت عن ابي جعفر ع قال قال لا تتطوع بركعة اذا
دخل وقت صلوة مكتوبة فلا صلوة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة الحديث وصحيحة الاخرى المروية في التهذيب في آخرها والا تطوع بركعة حتى يقضي الفريضة و
رواية اديم بن الحر عن الصادق ع لا يتنفل الرجل اذا دخل وقت الفريضة وقال اذا دخل وقت الفريضة فابدأ بها الى غير ذلك من الروايات وخرج من عمومها
النوافل الرواتب وبقي الباقي والاولى حمل تلك الاخبار على الكراهة وتعميمها للرواتب كما يظهر من جماعة من المتأخرين مع تخصيص الوقت بوقت

في حكم من نسي الظهر والمغرب فاشتغل بالعصر والعشاء

بل يجوز العدول من الحاضرة الى الفائتة ايضا

في حكم حصول الآية في وقت فريضة حاضرة

في حكم النافلة غير الراتبة في وقت الفريضة

الفضيلة ويستفاد ذلك من ملاحظة مجموع الروايات مثل حسنة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام اذا دخل وقت الفريضة اتنفل او ابدا بالفريضة
فقال ان الفضل ان تبدا بالفريضة وانما اخرت الظهر ذراعا من عند الزوال من اجل صلوة الاوابين وصحيحة زرارة المتقدمة في تحديد اوقات الفجر المشتملة
على الغاية وما في معناها وعدم الاخبار الدالة على وسعة وقت النافلة وانها بمنزلة الهدية متى ما اتي بها قبلت ويظهر من ملاحظة الاخبار المتقدمة
في مباحث الاوقات ان تلك التحديدات للمتنفلين مثل صحيحة زرارة قال قال لي اتدري لم جعل الذراع والذراعان قال قلت لم قال لمكان الفريضة
لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يبلغ الفيء ذراعا فاذا بلغ الفيء ذراعا بدأت بالفريضة وتركت النافلة فمع ملاحظة تلك الروايات منضما الى الاخبار
المانعة يظهر كراهة الرواتب بعد خروج اوقاتها المحدودة ايضا ويؤيده رواية منهال قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الوقت الذي لا ينبغي لي اذا جاء
الزوال قال ذراع او مثله والظاهر ان المراد بالزوال نافلته وموثقة سماعة عنه قال سألته عن الرجل ياتي المسجد وقد صلى اهله ايبتدئ بالمكتوبة او يتطوع
فقال ان كان في وقت حسن فلا باس بالتطوع قبل الفريضة وان كان خاف الفوت من اجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة وهو حق الله ثم ليتطوع بما شاء
وفي تتمة هذه الرواية في الكافي وفي غيرها من الروايات الفرق بين الجماعة والمنفرد وان الافضل للمنفرد تقديم الفريضة ويظهر منها عدم كراهة التنفل
بالنافلة في وقت فضيلة الفريضة ايضا اذا كان منتظر الجماعة ويؤيده ما ذكرنا ايضا صحيحة زرارة المروية في الذكرى فان في آخره في حكاية فعل رسول الله صلى الله عليه وآله
من قضاء النافلة قبل قضاء فريضة الفجر حين نام عنها فقال الباقر عليه السلام تعليما لزرارة في رد الحكم بن عتيبة [illegible]
بالتناقض حيث حكم ذلك عليه بعد ما روى ما ذكرنا في اول الحديث في ان زرارة الاخير انه قد فات الوقت وبالجملة الحكم بالحرمة في غاية
الاشكال الا ما كان مفوتا للفريضة ذاتا فان الاخبار المانعة تحمل على التحريم فلا بد من [illegible] ذلك وفي نهج البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا قربة
بالنوافل اذا اضرت بالفرائض وقال اذا اضرت النوافل بالفرائض فارفضوها والكلام في جواز النافلة لمن كان عليه قضاء فريضة يتمشى ذلك وفي

الحادي عشر المشهور كراهة النافلة المبتدأة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند قيامها وهو وصولها الى دائرة نصف النهار و[illegible]
وبعد صلوة الصبح وبعد صلوة العصر وعمم الشيخ الكراهة في الثلاثة عند الطلوع والغروب ولم يفرق بين ذي السبب وغيره وعن الخلاف عدم الفرق
بين الصلوات والبلاد فيما هو لاجل الوقت الا يوم الجمعة فيصلي النوافل عند قيامها وفرق فيه بين صلوة الصبح والعصر بين ذات السبب وغيره
فخص الكراهة بالثاني وذهب السيد في المسائل الناصرية الى عدم الجواز ونسب الى الصدوق التوقف في هذا الحكم والظاهر انه ليس كذلك بل رجح
عدم الكراهة بل صرح في الخصال بذلك كما يظهر من الوسائل وهو مختار جماعة وهو الاقوى للاصل والاخبار الواردة من الطرفين في المنع عنه
محمولة على التقية كما حملها الشيخ ايضا فان ذلك مذهب العامة ويدل عليه ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن عثمن العمري رحمه الله وفي
كتاب اكمال الدين في الصحيح عنه عن صاحب الدار عليه السلام واما ما سالت عنه من الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلئن كان كما يقولون ان الشمس
تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان فما ارغم انف الشيطان بشيء افضل من الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان وهنا اخبار كثيرة مصرحة بجواز
ما فات من الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان في كل ساعة وفي الساعات كلها منها صحيحة زرارة وفي بعضها خصوص النافلة وفي كثير منها التصريح
بجواز قضاء النوافل بعد الظهر والعصر وعند طلوع الشمس وعند غروبها وروي في الخصال عدة اخبار عن عايشة في ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يترك صلوة
ركعتين بعد العصر حتى لقي الله عز وجل وفي بعضها بعد الغداة وبعد العصر وقال مرادي من ايراد هذه الاخبار الرد على العامة لانهم لا يرون بعد العصر
وبعد الغداة صلوة ومستند المشهور في التفصيل حمل المطلقات على المقيد للجمع بينها وبين تلك الاخبار واما غيرها من ذوات الاسباب فلعموم ما
دل على رجحانها فان النسبة بينها وبين تلك الاخبار وان كانت عموما من وجه لكن الترجيح لابقاء عموم ذوات الاسباب لنظر التخصيص الى هذه الاخبار
في الجملة ولاختصاص تلك العمومات بعموم رجحان مطلق الصلوة وغير ذلك ويظهر جوابه مما مر سيما وما رواه في الخصال بسند المبتدأة ايضا وفي
كيف كان فالاظهر عدم الكراهة مطلقا ويظهر دليل سائر الاقوال وجوابها من التامل فيما ذكرنا

المقصد الثاني في مكان المصلي

وفيه مباحث **الاول** يجوز الصلوة في كل مكان مباح من مسجد او مملوك عينا او منفعة كالمستاجر والمحبس والموصى بمنفعته او نحوها او
ما اذن فيه صريحا مثل صل فيه او فحوى كادخال الضيف في المنزل او بشاهد الحال بان يحصل العلم برضا المالك بسبب القرائن المفيدة له كالصحاري
الخالية عن الزرع الذي لا يتضرر صاحبه بذلك مع تعلق ما يظهر من كثير من عبارات انهم فلا يكفي الظن لا يحل مال امرء مسلم الا من طيب نفسه كما روي عنه
في عدة اخبار منها ما رواه الكافي في الحسن بن ابراهيم بن هاشم قول ولا يبعد الاكتفاء بالظن كما اشرنا اليه في مبحث الوضوء ولا يجب معرفة المالك وتعيينه
بل قيل انه لا يضر في ذلك كونه مولى عليه ايضا تمسكا بان التصرف الذي لا يحصل به ضرر يجوز للولي [illegible] في الصلوة فيما نحن فيه فيتبعها
الحال برضا الولي ويكفي في ذلك وان كان هو الامام مع انه لا يبعد دعوى ان في جميع الاراضي في صلوة للمكلفين بمقتضى استحباب الامامية باحد الا[illegible]

في بطلان الصلوة في المكان المغصوب

تقييدها بغير ذلك ومنقوض ببعض الروايات التي يستفاد ذلك منها ومن جملتها الاخبار المستفيضة الدالة على ان الارض كلها جعلت مسجدا وطهورا وسيجيء بعضها ما خرج من المغصوب ولذلك ذهب بعض المتأخرين مع قوله بعدم اجتماع الامر والنهي بصحة الصلوة في المكان المغصوب ويمكن الاشكال في ذلك لان تلك الاخبار الظاهر منها انه لا يجب عليهم الصلوة في المساجد والمواضع كما كان في الامم السابقة **والمشهور** بين الاصحاب بطلان الصلوة في المكان المغصوب على الغير المأذون فيه باحد الوجوه المتقدمة وادعى عليه الاجماع في المستند من بعضهم وهو الظاهر من العلامة حيث نسبه الى علمائنا والشهيد حيث نسبه الى الاصحاب ويشكل ذلك بما روى الفضل بن شاذان ويظهر من كلامه ان ذلك كان مشهورا بين العامة كما فهمه العلامة المجلسي ايضا والظاهر ان مستندهم في الحكم هو امتناع اجتماع الامر والنهي وان على الصحة اذا كان جاهلا بالغصب كما صرح في المدارك معللا بان البطلان تابع للنهي وهو مما يوجه الى العالم **وقد** حققنا في الاصول عدم استحالته وليس في الاخبار ما يدل عليه وقول امير المؤمنين لكميل يا كميل انظر فيما تصلي وعلى ما تصلي ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول كما روي في تحف العقول وبشارة المصطفى وكذا قول الصادق لو ان الناس اخذوا ما امرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو اخذوا ما نهاهم عنه فانفقوه فيما امرهم الله ما قبله منهم حتى يأخذوه من حق وينفقوه في حق فيتوقف دلالته على اتحاد القبول والاجزاء وهو ممنوع **واما** قوله في نهج البلاغة لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق فهو ايضا لا يدل على ذلك كما فهمه ابن ميثم وقال وذلك كالتقرب بالوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة والنفي هنا للذات الطاعة الشرعية كما هو مذهب اهل السنة وعند الشيعة يحمل على نفي الفضيلة انتهى وذلك لان الظاهر منه انه لا يجوز اطاعة المخلوق كالوالد في معصية الله كما في قوله تعالى وان جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما **وبالجملة** ادلة المشهور لا تخلو من ضعف بل ليس لهم دليل الا شبهة الاجماع فان ثبت فهو والا فالاقوى قول الفضل بن شاذان للاصل والاطلاقات وخصوص ما في الاخبار الكثيرة جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وفي المحاسن عنه ع الارض كلها مسجد الا الحمام وبعض الاخبار صحيحة وروى الشيخ في القوي عن عبيد بن زرارة عن الصادق ع الارض كلها مسجد الا بئر غائط او مقبرة او حمام وفي المعتبر عنه ع جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اينما ادركتني الصلوة صليت خصصت بما يظهر من رواية ابان بن عثمان المروية في الكافي ومع ذلك يضعف ما ذكره الفضل بفرض جديد ويشكل الحكم بوجوب الاعادة والقضاء فيما لو صلى في المغصوب سيما في كثير من الفروع التي يشكل دعوى الاجماع فيها وسيجيء بعضها **ولكن** الاحتياط مما لا ينبغي تركه واذا عرفت ما بيناه في الحكم هو جمع الامر والنهي فيتفرع عليه ان المعتبر هو المغصوب بالنسبة الى تصرف المصلي اي المعتبر حرمة تصرف المصلي فيجوز الصلوة في الدار المغصوبة اذا شهد الحال برضا المالك مثلا واذا جهل المصلي بالغصب او نسيها **ولقد** افرط في القول من قال بعدم صحة صلوة المالك فيها ايضا لصدق عنوان الغصب وهو ظاهر ولا يليق بفضل العلماء **واما** جاهل الحكم فالمشهور انه غير معذور وهو كذلك اذ علم اجمالا بالشريعة واحكامها وقصر في تحصيل تفاصيلها كما حققناه في محله **والظاهر** صحة صلوة الناسي للغاصب ايضا لكن اذا كان متندما على الغصب غير ثابت عنه لعدم استحالة مثل هذا التكليف بالمحال لكونه هو الباعث عليه **ويظهر** من جميع ما ذكرنا حكم المضطر كالمحبوس في المغصوب والمجبور على الصلوة فيه والظاهر عدم الاشكال في ان الكون المضطر اليه غير الاكوان الخاصة للصلوة فيقتصر على ان يومي للركوع والسجود ونحوهما **ويمكن** القول بشهادة الحال عن الله تعالى انه هو المجبر في التصرف **والتحقيق** ان الصلوة في تفاوت الاكوان انما هو ومنه التيمم اذا احتاج اليه ويصح ان يفرض ان يجبر الكون في البيت خاصا فان ذلك بالصلوة فيجوز والا فلا فلو اذن ثم ضاق الوقت وهو آخذ في الخروج صحت صلوته لانها اخف مفسدة فيجب الجمع بينهما بحسب الامكان بان يخرج بما يكون اقل ضررا فلا معصية عليه للزوم التكليف بالمحال فتصح صلوته **اقول** وهذا انما يسلم اذا علم بالغصب حين الضيق واما قبله فلا لعدم استحالة التكليف بالمحال كما بيناه ولو دخل بإذن المالك ثم امره بالخروج فيجب ولا يجوز بعد الصلوة فعلى المشهور يبطل لو صلى والحال هذه وان ضاق الوقت فيصلي وهو خارج سالكا ما يقل الاضرار وان تلبس بالصلوة ثم امره بالخروج ففي قطعها مع السعة وخروجه مشتغلا مع الضيق عملا بمقتضى الجمع بين الحقين او الاتمام مع الاستقرار للاستصحاب وان الصلوة على ما افتتحت عليه والتفصيل بان الاذن ان كان صريحا فيستمر العمل على الوجه الاول وان كان مطلقا فالثاني اظهرها اوسطها وان كان الاول ايضا لا يخلو من قوة

في بيان المراد بالمكان المغصوب

تنبيهات الاول لا يزول شاهد الحال بطرو الغصب على الارض كما مر في الماء كما صرح به الشيخ في الصحراء للاستصحاب والاولى تخصيص ذلك بغير الغاصب كما قيل عملا بالظاهر من ملاحظة غالب الاحوال **الثاني** ان حكم المسألة اذا كان متفرعا على المسألة الاصولية فالحكم يدور مع ما استلزمه الصلوة من التصرف فالمراد بالمكان المغصوب ما يستقر عليه المصلي ولو بالوسائط والفراغ الذي يشغله شيء من بدن المصلي فلا مانع من وضع ثوب مغصوب بين مسجد الجبهة والركبتين حال السجود اذا لم يلاصق بدن المصلي فحرمة السقف والجدران فقط لا

وفي السطح المباح القائم على الجدارين المغصوبين اشكال **الثالث** لا خلاف في وجوب طهارة محل الجبهة وادعى عليه الاجماع جماعة من
الاصحاب في مخالفة الراوندي وابن حمزة لو ثبت في خصوص ما جففته الشمس لا تضر وتدل عليه صحيحة الحسن بن محبوب المتقدمة في مطهرية النار **و** الاشهر
الاقوى عدم اشتراط طهارة سائر المساجد والمواضع ما لم يكن متعدية للاصل والاطلاقات والاخبار الصحيحة المستفيضة وموثقة ابن بكير عن الصادق (ع) عن الشاذكونة
تكون عليها الجنابة ايصلى عليها فقال لا ومعارضتها بصحيحة زرارة وقوية ابن ابي عمير في الشاذكونة يصيبها الاحتلام ما تقدم محمول على الاستحباب
او على المتعدية او على موضع الجبهة وتعريفه كون الشاذكونة مثل الحصير وسجادة صغيرة من سعف النخل كان في المغرب ولكن فيها نفسه وفراش ينام عليه وفي
ذهب السيد الى اشتراط طهارة المكان كله وابو الصلاح الى اشتراط طهارة المساجد السبعة ولم نقف لابي الصلاح على مستند **وربما** يستدل
لقول السيد بما ورد من النهي في مظان النجاسة كالمجزرة والحمام والمزبلة **وربما** يوجه ذلك بانه اذا كان مع المظنة مكروها فمع اليقين يحرم وهو
كما ترى **و** الاظهر ان النجاسات المتعدية اذا كانت معفوا عنها في الثوب والبدن فلا يضر لعدم زيادة حكمها لو كان على الثوب والبدن **و** نقل
المحققين الاجماع عن والده على اشتراط خلو المكان عن النجاسة **و** هو بعيد **الرابع** يستحب للرجل الصلوة في المسجد مؤكدا الا ما استثني كالعيد
في غير مكة كما مر **و** هو اجماعي منصوص عليه بالاخبار المستفيضة وسيأتي كذا في المسجد الحرام وهو افضل من غيرها ثم مسجد النبي (ص) ثم مسجد الكوفة ثم الاقصى
ثم الجامع من كل مصر ثم مسجد القبيلة ثم مسجد السوق وقد يتفاوت بالنسبة غير الاربعة بفضائل اخرى كمسجد السهلة وغيرها وهذا في الفريضة **واما**
النافلة فالاكثر على ان ايقاعها في البيت افضل عن النبي (ص) افضل الصلوة صلوة المرء في بيته الا المكتوبة وغيرها من الاخبار المستفيضة المعتبرة **و**
يظهر من الفاضلين الاجماع على ذلك **و** ذهب الشهيد الثاني الى الاستحباب للاطلاقات والخصوصيات الصحيحة وغيرها الواردة في ذلك بعينه وهي
ايضا كثيرة **منها** ما ورد في فعل النبي (ص) انه كان يفعل صلوة الليل في المسجد كما رواه معوية بن وهب في الموثق وصحيحة ابن ابي جعفر الجوني الصلوة
الفريضة والنافلة في مسجد الحائرين **و منها** ما روي في فضل مسجد الكوفة ان المكتوبة فيه تعدل الف صلوة والنافلة تعدل خمسمائة وفي اخرى
الفريضة فيها تعدل الف صلوة والنافلة تعدل عمرة الى غير ذلك **وربما** يجمع بينهما بحمل ما دل على رجحان فعلها في البيت على ما لو لم يأمن
نفسه عن الرياء والوسواس والا فالمسجد افضل سيما اذا رجى اقتداء الناس **و** هو بعيد **بل** يظهر من الاخبار المزية لفعلها في البيت مع قطع النظر
عن ذلك ايضا ففي رواية حسن بن المرقفي الكافي عن الصادق (ع) قال اتخذ مسجدا في بيتك الحديث وفي اخبار عديدة في المحاسن وقرب الاسناد **منها**
الصحيح **و منها** الموثق ان عليا (ع) كان يتخذ بيتا للصلوة في الليل وفي مجالس ابن الشيخ باسناده عن ابي ذر رضي في وصيته له قال بعد ما ذكر
فضل الصلوة في المسجد الحرام ومسجد النبي (ص) وافضل من هذا كله صلوة يصليها الرجل في بيت حيث لا يراه الا الله عز وجل تطلب بها وجه الله تعالى يا اباذر ان الصلوة
النافلة تفضل في السر على الصلوة في العلانية كفضل الفريضة على النافلة الحديث الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على فضيلة الاسرار بالنافلة
وبالجملة فدلالة هذه الاخبار على المطلوب اظهر والرواية المروية عنه صحيحة اوضح السند وموثقة معوية بن وهب ايضا ممنوعة الدلالة فان الظاهر
ان المراد من المسجد فيها هو مصلاه في البيت بقرينة آخر الرواية ثم يستن ويتطهر ويقوم الى المسجد فيوتر ويصلي الركعتين ثم يخرج الى الصلوة واما صحيحة
ابن ابي عمير فهو لرفع توهم الحظر فلا يفيد الا الجواز **و اما** ما ورد في مسجد الكوفة فهو مخصوص بمورده او يكون المراد منها النوافل الموظفة لها فانها
ليس من محل النزاع في شيء وكذا ما ورد في سائر المساجد من النوافل وكذا صلوة التحية بخصوصها **و اما** المرأة فصلوتها في البيت افضل على ما هو المعروف
من الاصحاب المصرح به في الاخبار منها حسنة هشام بن سالم صلوة المرأة في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها وصلوتها في بيتها افضل من صلوتها في الدار وفي خبر آخر
عنه (ع) خير مساجد نسائكم البيوت وفي مكارم الاخلاق عنه (ص) صلوة المرأة وحدها في بيتها كفضل صلوتها في الجمع خمسا وعشرين درجة **الخامس** ذهب
العلماء على استحباب السترة **و** الظاهر ان السر في استحبابها هو دفع مضرة المارة فانها حينئذ مستحبة للاخبار الكثيرة مثل حسنة الحلبي عن الصادق (ع) قال سألته
عن الرجل ايقطع صلوته شيء مما يمر بين يديه فقال لا يقطع صلوة المسلم شيء ولكن ادرأ ما استطعت وفي معناها موثقة ابن ابي يعفور وموثقة ابي بصير وحسنة
لا يقطع الصلوة شيء كلب ولا حمار ولا امرأة ولكن استتروا بشيء فان كان بين يديك قدر ذراع رافع من الارض فقد استترت وصحيحة ابي بصير عنه (ع) قال
كان طول رحل رسول الله (ص) ذراعا وكان اذا صلى وضعه بين يديه الى غير ذلك من الاخبار والظاهر ان المراد من دفع المارة والاستتار من المارة هو منعهم
دفع ضررها بتوجه الخاطر اليها وتشويش الحواس بسبب مرورها عن افعال الصلوة وغير ذلك فلطفا ولا بالذات هو منعها من المرور ومع الامكان ثم
تقليل اذيتها ولو بجعل شيء بينه وبينها وسواء منعها عن الاذية ولو بسبب الالتفات بان يكون حاجزا او لا فيكون مثل العصا والعنزة والقلنسوة
والخط والعود الملقى حسب ما امكن بادنى الشيء ويذكر او توجيهها بمكان معين يمنع الاستغراق وكان ذلك تحديد للنفس حتى لا يمر عليها شيء من الخواطر
فكما ينصب في هذا القدر لسلامة المارة الظاهرية جهة وجهة الظاهرية فكذا يكون نبيها على انه لا بد ان لا يمر على خاطره شيء من الخواطر ولعل

في فضل الصلوة في المسجد وفي البيت

صلوتها في الدار

في استحباب السترة

عن افراد المسافة الظاهرية والباطنية ولو بمثل الخط ونحوه وعلى هذا فالحكم في السترة باقية ولو امر هنا اللعن وبعده فانه ولذلك حكم استحبابها في تلك بكرة المرور بين يدي المصلي ابقية سواء كان لمستوى ام لا وحرمه بعض العامة لروايات في جميع الاحاديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان ان يقف اربعين خير له من ان يمر بين يديه ثم ان الظاهر من الاخبار استحباب القرب من السترة وقد يتوهم منها التسلط على الدفع بمعنى ان لو قام المصلي في ارض مباح الاصل يحصل له الاولوية في هذا المكان حتى يحصل له هذا التسلط حتى ان بعض العامة جوز المدافعة والمقاتلة في المنع وفرع على ذلك الاشكال في جواز الدفع وكراهة المرور بين يديه هل هو مخصوص بمن استتر لانه لو يقصر في حق نفسه ولو تضييعه حيث جعل لنفسه ما يحصل الحق بخلاف من لم يجعل لنفسه ذلك فانه قد ضيع حق نفسه فان في بعض الاخبار انه لا يضر المارة بعد وضع السترة مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل يصلي واما مرجمار واقف قال يضع بين يديه وبينه قصبة او عودا او شيئا يقيمه بينهما ثم يصلي فلا باس او مطلق نظر الى اطلاق الحسن الحلبي وغيرها من الاخبار فان في الذكرى **ويمكن** ان يحمل المطلق على المقيد بمعنى ان تجويز الدفع انما هو للمستتر اقول **و** هو بعيد اذ ظاهر الاوامر في هذه الاخبار رجحان المنع فالظاهر عدم مضرتها وهو تابع لما ثبت جوازه لا ان تلك الاخبار مثبتة للتسلط وتجويز التصرف والموضوع مكو معنا الخبر مكانا للصلوة لا تضر فيها من المارة **و** يؤيده ذكر الكلب والحمار وغيرها فانه لا معنى لدفعها بسبب الاولوية والاحقية **بل** المراد فعل ما يدفع به الضرر ما يفاوقها على اطلاقها الحسن فانك قد عرفت من ملاحظة الاخبار ان السترة لخفي افراد الدرء والمنع لا انه شيء مغاير لها ومباين لها **و** يستحب الدنو من السترة للخبر النبوي وقدره بعض بشبر وقدره ابن الجنيد بمربض شاة الخبر سهل الساعدي وفي صحيح عبد الله بن سنان في العنزة حد قلة بعض شبرا واكثر ثم يتحقق السترة بالقرب من الحائط والسارية وبالعنزة والرحل والقلنسوة والكومة من التراب بل بخط يخطه بين يديه كما ورد في الاخبار والظاهر ان الخط يخط عرضا **و** قال بعض العامة طولا او مدورا او كالهلال ولا باس بنزول السترة في مكة كما يستفاد من حسنة معوية بن عمار وغيرها لازدحام الناس فيها وان كان ذلك لا ينافي استحبابها **السادس** المشهور بين المتاخرين انه يكره لكل من الرجل والمراة ان يصلي بحذاء الاخر سوا صلت بصلوته ام لا او يصلي المراة قدام الرجل **و** ذهب الشيخان وجماعة الى التحريم والبطلان وادعى في الخلاف عليه الاجماع **و** لعنبر الجعفي في صحة صلوة من يحاذيها المراة يصلي قدر عظم الذراع **والاول** اقرب بحملا النهي الوارد في بعض الاخبار جمعا بينها وبين الاخبار الصحيحة وغيرها المصرحة بعضها بنفي الباس مطلقا كصحيحة جميل وبعضها مقيدة بفصل الاشبر بما لا يرضى به المحرمون لكونها اصح واكثر ومعتضدة بالاصل والاطلاقات و العمومات ونفي العسر والحرج واشارة بعض الاخبار اليه مثل اتيانها بلفظ لا ينبغي ومثل ما رواه في العلل في الصحيح عن الفضيل عن الباقر قال انما سميت المكة بكة لانها يبتك فيها الرجال والنساء والمراة يصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك و لا باس بذلك وانما يكره في سائر البلدان وغير ذلك مع اختلافها غاية الاختلاف في تحديد الحاجز بينهما الرافع للمرجوحية المشعر بالكراهة المحمول على مراتبها **واحتج** المحرمون بموثقة عمار عن الصادق انه سئل عن الرجل يستقيم له ان يصلي وبين يديه امراة تصلي قال لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلي خلفه فلا باس وان كانت تصيب ثوبه وصحيحة محمد بن مسلم الاتية وصحيحة علي بن جعفر **والجواب** فيها عدم وضوح الدلالة الاخيرة وحمل الاولين على الكراهة سيما وصحيحة محمد بن مسلم يعطي عدم جواز صلوة المتزاملين في المحمل وان كان بينهما ساتر فلا بد من تقييدها بغيره وذلك ايضا مما يوهنها **مع** ان موثقة عمار لم يعمل بها المحرمون في تحديد الفصل فانهم اكتفوا بالعشر **و** قد يتوهم انه معارض للموثقة وما في معناها في صورة التقديم فليحمل على المنع منها وفيه انه لا قائل بالفصل **و** قد مر صحيحة الفضيل **ويدل** عليه ايضا صحيحة ابن ابي يعفور اصلي والمراة الى جنبي وهي تصلي فقال لا الا ان تقدم هي او انت فان الظاهر ان المراد التقدم بالمشي لا بالصلوة وفيه تامل وتمام القول فيها ذكرنا الخلاف الاخبار الواردة في حد التقدم والتاخر ففي بعضها ان يجعل سجودها مع ركوعه الى غير ذلك **ثم** ان المرجوحية تزول بالحائل والفصل بمقدار عشرة اذرع **و** ادعي عليه الاجماع في المعتبر ويدل عليه في الحائل ايضا **و** لكن يشكل الامر مع النظر الى الموثقة **نعم** روى الحميري في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سالته عن الرجل يصلي الضحى وامامه امراة تصلي بينهما عشرة اذرع قال لا باس ليمض في صلوته والاحوط في التقدير اعتبار ابتدائه من موضع السجود وان احتمل اعتباره من الموقف **و** اما اذا كانت الى جانبه فلا يتفاوت الامر قال في المدارك ولو كان احدهما على مرتفع بحيث لا يبلغ موقف الاخر الى اساس ذلك المرتفع عشرة اذرع ولو قدر الى موقفه اما مع الحائط مثلا او ضلع المثلث الخارج من موقفه الى موقف الاخر يبلغه فقد يعتبر ابهما نظر ويحتمل قويا سقوط المنع مع عدم التساوي في الموقف انتهى **و** الاظهر ما قويه لعدم تبادره من الاخبار والاصل بعضده والظاهر الاكتفاء بتقدم الرجل بمقدار شبر في رفع المرجوحية **و** ادعى العلامة الاجماع عليه وهو مقتضى بعض الاخبار ومطابق للاصل والاطلاقات المقتضية للتقدم والافضل تقدمه بجميع بدنه بما قل منه مسترلا الى ان يبلغ الشبر وظاهر الحائل ان يكون جسما فلا يعتبر الظلمة والعمى وتغميض العين **و** في احتساب المنع عن الرؤية وعدمه وجهان

العنزة حصا في نقلها ضربة وفي الصحاح اطول من العصا واقصر من الرمح منه رحمه الله

تقييد على الكراهة منه

بشبر ودل بعضها بحد الفصل وفي بعضها منه

[illegible]

لظهور الاخبار بما ورد بلفظ الستر مثل ما رواه ابن ادريس في مستطرفات السرائر وعدة من صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يصلي في مسجد حيطانه كوى
كله قبلته وجانباه وامرأته تصلي حياله يراها ولا تراه قال لا بأس وهو ايضا قرينة على الكراهة ثم ان الحكم بفساد الصلوة بل وحرمته انما هو اذا لم يعلم
فساد احدهما فاذا علم به فتصح صلوة الاخرى اذا علم به قبل الشروع اذ الفاسدة كالعدم والا فهو خاص بظنه غير ممتثل لربه كمن جامع امرأة بظن انها اجنبية
فيبطل ولو لم يعلم احدهما بالاخرى صحت صلوتهما ان علما بعد الفراغ ويستمران على الاقوى ولو علما في الاثناء وكذلك الحكم بالنسبة الى احدهما لو جهل
ولا اثم ان شرع احدهما قبل الاخرى فالاخيرة باطلة خاصة وان اقترنا بطلتا لعدم المرجح هذا كله مع الاختيار اما مع الاضطرار فلا تحريم ولا كراهة كما
ذكروه و يشكل ذلك بانه يتم ان لم يكن ذلك من الاحكام الوضعية ولكن الظاهر ان الحكم طلبي مع ان الاصل عدم الاشتراط حيث يحصل الشك في
الشرطية ولو حصلا في موضع لا يتمكنان من التباعد فان ضاق الوقت فيصليان معا لبقاء التكليف بهما واستحالة التكليف بما لا يطاق والا فيصلي الرجل
اولا لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن المرأة تزامل الرجل فاذا فرغ صلت المرأة و الظاهر استحباب تخصيص المرأة له وان كان ملكا لها ولا يجب عليها
التأخر ويشكل في المباح المشترك اذا لم ترض المرأة بالتقديم فهل ذلك حق للرجل والمراد استحباب العمل عليه الاظهر الثاني للاصل و يمكن العمل بالقرعة
لو تشاحا **السابع** يكره الصلوة بين القبور كما هو مقتضى الجمع بين الاخبار المجوزة مثل صحيحة علي بن يقطين وصحيحة علي بن جعفر والاخبار المانعة
مثل رواية عبد الله بن الفضل ورواية النوفلي ورواية يونس بن ظبيان وموثقة عمار عن الصادق في حديث قال سألته عن الرجل يصلي بين القبور قال لا يجوز
ذلك الا ان يجعل بينه وبين القبور اذا صلى عشرة اذرع من بين يديه وعشرة اذرع عن يمينه وعشرة اذرع عن يساره ثم يصلي اذا جعل القبور امامه فحرمه المفيد و قال بسنده له
برواية معمر بن خلاد عن الرضا قال لا بأس بالصلوة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة وهي مع سلامة سندها دالة لانها موجودة في الحاق القبر ونعبر به
تردد والاظهر العدم الا في جانب القبلة لما يشعر به رواية معمر وفيه ثم من صحيحة الحميري الاتية ثم ان الكراهة تزول بالفصل المذكور في الموثقة
وضم الاصحاب الحائل واكتفوا فيه ولو بمثل عنزة ولا بأس به تبعا لهم سيما والمتبادر من الاخبار المانعة هو ذلك و يؤيده اعتبار ذلك في الفصل بين
الرجل والمرأة ولكن في التحديد بمثل عنزة تامل وفي رفع الكراهة بسترها بالفرش تامل ثم ان المفيد عمم المنع عن الصلوة الى القبور لقبور الائمة ايضا
وتدفعه الاخبار الكثيرة الواردة في زيارة الحسين وغيرها ومنها صحيحة الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله عن الرجل يزور قبور الائمة هل يجوز
ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز لمن يصلي عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند رأسه ورجليه وهل يجوز ان يتقدم القبر
ويصلي ويجعله خلفه ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت اما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا في فريضة ولا زيارة بل يضع خده الايمن على
القبر **واما** الصلوة فانها خلفه يجعله الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم ويصلي عن يمينه وشماله ورواه الطبرسي في
الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان مثله الا انه قال ولا يجوز ان يصلي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله لان الامام لا يتقدم ولا يساوى قال في
الوسائل الظاهر تعدد الرواية والمروي عنه و الاولى محمولة على الجواز و الثانية على الكراهة اقول والظاهر الاتحاد لان محمد بن عبد الله الحميري
كان كاتب صاحب الامر فالمراد بالفقيه هو فالاحوط ترك التساوي وتقدم القبر مطلق بالسؤال عنها في الحديث الاول و يمكن ان يكون سقوط كلمة
ميل يصلي عن يمينه فيطابقان والاحوط عدم التقدم في غير الصلوة ايضا **واما** ما رواه الصدوق في العلل في الحسن لابراهيم بن هاشم عن زرارة
عن ابي جعفر قال قلت له الصلوة بين القبور قال بين خللها ولا تتخذ شيئا منها قبلة فان رسول الله نهى عن ذلك وقال لا تتخذوا قبري قبلة
ولا مسجدا فان الله لعن الذين اتخذوا قبور انبيائهم مساجد وروى في الفقيه كلامه مرسلا الا انه قال لعن اليهود لانهم اتخذوا والحديث فنحملها
على المنع من جعله كالكعبة يصلي اليها من كل جانب **الثامن** يكره الصلوة في مواضع وورد في الاخبار النهي عن الصلوة في اكثرها وحمله
الاصحاب على الكراهة **ومنها** ما قيل فيه بالتحريم ايضا **فمنها** جوف الكعبة وحرمها بعضهم وقد سلف الكلام فيه **و**
منها جواد الطرق بخلاف الظواهر التي بين الجواد وقال المفيد بالتحريم كما يفيده ظواهر الاخبار الصحيحة وغيرها وليس ما ينافيها من الاخبار
الصحيحة وغيرها الا ظاهر الصحيحة معاوية بن عمار عن الصادق قال لا بأس ان يصلي بين الظواهر وهي الجواد جواد الطرق ويكره ان يصلي في الجواد الا ان عمل
الاكثر يرجحها وبعض الاخبار يدل على كراهة مطلق الطرق وبعضها على كراهة ظهر الطريق ايضا ومنها مرابض الخيل والبغال ومعاطن الابل بل مطلق
مباركها بل مرابض الغنم والبقر ايضا ويرتفع كراهتها ويقل في الكنس والرش بالماء كمعاطن الابل كما في الاخبار ويظهر من صحيحة الحلبي جواز الصلوة في مرابض
الغنم من غير كراهة وفي موثقة سماعة ان نضحت بالماء وقد كان يابسا فلا بأس وفي الذكرى عن ابي الصلاح انها لا تحل في كل ذلك **و منها**
بيت فيه خمر او مسكر لموثقة عمار المحمولة على الكراهة لعدم مقاومتها للعمومات والاصل وحكي عن المقنع لا يجوز ان يصلي في بيت فيه خمر محصور في آنية
وعندي انه يجوز وفي رواية الجواز وان كانت مجهولة الا ان العمل عليها لتقدم ترجيحها **و منها** ما فيه تماثيل او صور كانت او غير مقصوص منها كما

في المحمل ايضا حيثما ضاق لا وكن بين الرجل

في كراهة الصلوة بين القبور

بين يديه عشرة اذرع عن خلفه وعن اذرع

في كراهة الصلوة في مواضع

اشد والمرتفع منها اكثر شدة فلو ثبت جواز الحمولة على الكراهة جمعا بينها وبين صحيحة علي بن جعفر وقد رواية عمرو بن ابراهيم الهمداني و حرمه ابو الصلاح لظاهر النهي و روى في اكمال الدين في سند قوي عن ابي الحسين محمد بن جعفر الاسدي فيما ورد عليه من محمد بن عثمان العمري عن صاحب الزمان عج في جواب مسائله واما ما سألت عنه من امر المصلي والنار والصورة والسراج بين يديه هل تجوز صلاته فان الناس قد اختلفوا في ذلك قبلك فانه جائز لمن لم يكن من اولاد عبدة الاصنام والنيران و رواه الطبرسي في الاحتجاج عن ابي الحسين محمد بن جعفر وزاد ولا يجوز ذلك لمن كان من اولاد عبدة الاوثان والنيران و مقتضى الرواية عدم الكراهة لبني هاشم ومنها ما يواجه تماثيل وصور للاخبار المستفيضة وتخف بزوالها بالتغطية او التغيير وفي اخبار كثيرة النهي عن الصلوة في بيت فيه تمثال و يمكن تخصيصها بما يواجه القبلة كما يظهر من صحيحة محمد بن مسلم وغيرها وعن ابي الصلاح انه لا يحل وفي مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن الصادق ع في التمثال يكون في البساط فتقع عينك عليه وانت تصلي قال ان كان بعين واحدة فلا بأس وان كان له عينان فلا وفي غيرها امر لا والاولى تغطيتها ايضا ومنها بيت فيه كلب او اناء يبال فيه ومنها بيوت النار وحرمها ابو الصلاح و خصصه في المنتهى بما كان معدا لعبادتها وعممها العلامة لكل بيت معد للنار لان في الصلوة فيها تشبها بعبادتها ولا يحضرني الان رواية تدل عليه ومنها ما واجه مصحف مفتوح او نقش لرواية عمار وحرمه ابو الصلاح وفي رواية علي بن جعفر في قرب الاسناد ما يعطي كراهة ما يشغل من خاتم منقوش او كتاب او نحو ذلك و منع ابو الصلاح من الكتاب المواجه والباب المفتوح و يمكن استفادة الحكم الاول مما ورد في اتخاذ السترة وكان الثاني ايضا فانه شاغل ولعله يكون منع ابي الصلاح في الكراهة ومنها بيت فيه مجوسي ولا بأس باليهودي والنصراني لرواية ابي اسامة وكذا بيوت المجوس للاخبار الكثيرة المرخصة للصلوة فيها بعد الرش بالماء المشعرة بالكراهة من دون ذلك و كذا البيع والكنائس ولعل العلة في الكراهة هو مظنة النجاسة فان الاستقراء يقتضي ان الرش بالماء مطهر للقذارة المكروهة والنجاسة الموهومة كما مر في محله و مع ذلك فلا يبعد الحاق بيت اليهودي والنصراني وفي صحيح علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الصلوة على بواري اليهود والنصارى الذين يقعدون عليها في بيوتهم اصلح قال لا يصلي عليها ومنها البيت المعد للبول والغائط او ما في حائط قبلته من البالوعة لرواية عبيد بن زرارة في الاول وفي رواية محمد بن ابي حمزة وفي رواية ابن ابي نصر في الثاني وفي رواية الفضيل النهي عن العذرة اذا كانت في جانب القبلة ما استطعت وحرمها ابو الصلاح وكذا استثنى الشارح السلاح المشهور رواه في الخصال عن علي ع ولا يصلين احدكم وبين يديه سيف فان القبلة امن و حرمه ابو الصلاح ايضا و كذا يكره استقبال الشارح مطلق الحديد لما رواه وورد في بعض الاخبار ومنها الحمامات وحرمها ابو الصلاح ايضا والاصل فيه الاخبار مثل رواية عبد الله بن الفضل عشرة مواضع لا يصلى فيها الطين والماء والحمام الحديث وحديث النوفلي عنه ص الارض كلها مسجد الا الحمام والقبر واما صحيح علي بن جعفر عن اخيه ع عن الصلوة في بيت الحمام فقال اذا كان الموضع نظيفا فلا بأس وموثق عمار بمعناها فحملها الشيخ على بيت المسلخ وكذا الصدوق في الاستبصار على ضرب من الرخصة والتحقيق ان حمل التنظيف على الطهارة الشرعية بمعنى اشتراط طهارة المكان غير واضح لانه لا اختصاص بالحمام في المنع عن الصلوة في الموضع النجس سيما اذا كان متعديا مع انه لا معنى للكراهة ح فلابد ان يحمل على الخلو من الشبهة وخوف الرشاش فلو فرض حصول العلم بطهارة الموضع وعدم الحاجة على ساجد مطهرة ولو كان صحن الحمام نجسا ايضا فلا كراهة ويخص بما لو كان معرضا للرشاش او مظنون النجاسة ويكون الحكم الوارد في الحمام بالمنع مطلقا واردا مورد الغالب هذا اذا كان العلة في المنع عن الحمام هو احتمال النجاسة وان كان هو كونه ماوى الشياطين كما ذكره الصدوق في ذلك فلابد ان يحمل الروايتين على تقليل الكراهة وهو اظهر بالنسبة الى الاطلاقات والشهرة والعمل وكذلك حملها الشيخ والصدوق على المسلخ مع تعليل الحمل لان المتبادر من الحمام هو البيت الحار ومنها بطون الاودية لرواية ابي هاشم الجعفري وقد يعلل بكونها مظنة السيل وكذا كل ما ذكر في مرسلة عبد الله بن الفضل ومنها الطين والماء وفسر الاول بمجرى الماء والسبخ والثلج وعلل السبخ والثلج بعدم استقرار الجبهة وفي رواية داود الصرمي ان لم يمكنك الا ان تسجد على الثلج وان لم يمكنك فسو والظاهر ان المراد الدق والتسوية للاستقرار والتمكن لا للرخصة في السجود وفي صحيح ابي بصير عن الصادق ع قال سألته عن الصلوة في السبخة لم تكرهه قال لان الجبهة لا تقع مستوية فقلت ان كان فيها ارض مستوية فقال لا بأس ومنها ما اشتمل عليه صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال الصلوة تكره في ثلثة مواطن من الطريق البيداء وهي ذات الجيش وذات الصلاصل وضجنان الحديث والمراد بالطريق طريق مكة وفسرت بالمهد والالف بين الثوبين جبل بناحية مكة ومنها وادي الشقرة لمرسلة ابن فضال وهو بضم الشين وسكون القاف موضع بطريق المدينة خسف بأهلها ذكره في الذكرى ومثلها البيداء وضجنان وذات الصلاصل مواضع خسف فان نقلنا كذا كل موضع خسف به انتهى ويؤيده ان عليا عليه السلام ترك الصلوة في ارض بابل لذلك حتى جاوز وصلى في الموضع المشهور بعد ما ردت له الشمس الى وقت الفضيلة **التاسع** لا يجوز صلوة الفريضة راكبا وماشيا اختيارا وخص المحقق في الاخيار قال في المعتبر انه مذهب العلماء كافة و يدل عليه الاخبار المعتبرة ويجوز مع الاضطرار من مرض او خوف او وحل او مطر وغيره والظاهر انه ايضا اجماعي ويدل عليه الاخبار الصحيحة المستفيضة وغيرها وقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي صحيح الحلبي يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة والظاهر ان المعيار هو ما يلزم منه العسر الذي يصعب تحمله

رواه احمد بن محمد الشيباني وعلي بن احمد الدقاق والحسين بن ابراهيم المؤدب وعلي بن عبد الله الوراق رضي الله عنهم قالوا حدثنا ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال كان فيما ورد عليه من محمد بن عثمان العمري قدس سره

في المواضع المكروهة

الطرق

فلا تكرهه ان كان فيها ارض مستوية فقال ع

في عدم جواز صلوة الفريضة راكبا وماشيا اختيارا

غالبا كما هو مقتضى اطلاق سائر الاخبار ومقتضى اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب تعميم الفريضة لغير اليومية ففي موثقة عبد الله بن سنان لا يصلي
شيئا مفروضا الا راكبا و يعرف منه وفيما الاخرى فيها الامر ضرورة وظاهرهم عدم الفرق بين المنذورة وغيرها و قال في الذكرى لا يصح
على الراحلة اختيارا اجماعا لاختلال الاستقبال وان كانت منذورة سواء نذرها راكبا او مستقرا على الارض لانها بالنذر اعطيت حكم الواجب و
ربما يفرق بين الواجب بالاصل وبالنذر عملا بالاصل ويؤيده رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل جعل لله عليه ان يصلي كذا و
كذا هل يجزيه ان يصلي ذلك على دابته وهو مسافر قال نعم وهو قريب لولا ثبوت الاجماع على خلافه والاشكال في خصوص ما نذره راكبا اظهر
بل الاظهر جوازه بل تعينه عملا بالنذر اذا كان المنذور الفعل المقيد لا نفس المقيد كما اشرنا اليه سابقا ويجب الاستقبال فيه مهما امكن كما صرح
المحقق ومن تأخر عنه للاية والعمومات وخصوص صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال لا يصلي على الدابة الفريضة الا مريض يستقبل القبلة و
يجزيه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه في الفريضة ما امكنه من شيء ويومئ في النافلة ايماء واما صحيحة زرارة عن الباقر ع في الذي يخاف اللصوص والسبع
يصلي صلوة المواقفة ايماء على دابته ثم قال ويجعل السجود اخفض من الركوع ولا يدور الى القبلة ولكن اينما دارت دابته غير انه يستقبل القبلة باول تكبيرة
فهي ظاهرة في حال التقية او العسر و كذلك الكلام في افعال الصلوة يؤتى بها على حسب المقدور فانه لا يترك الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله
و هو المستفاد من تتبع الاخبار مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة ورواية محمد بن عذافر في الصلوة في المحمل للعاجز المتمكن من الارض هو بمنزلة السفينة ان
امكنه قائما والا فقاعدا وكل ما كان من ذلك فالله اولى بالعذر يقول الله عز وجل بل الانسان على نفسه بصيرة و يؤيده ما سيجيء في صلوة العاجز
عن القيام والركوع والسجود فما ورد في الاخبار الكثيرة من الاكتفاء بالايماء فهو محمول على حال العجز الاعم بل هو ظاهر تلك الاخبار بل صريح بعضها و
لو تمكن من الركوب والمشي في الفريضة ففي تقديم ايهما اشكال والاقرب تقديم اكثرهما استيفاء للافعال وان تساويا فالتخيير ثم هل يعم النهي عن الصلوة
راكبا ما لو فرض التمكن من جميع الافعال المشهور نعم لاطلاقات الاخبار ولانصراف الاوامر الواردة بالصلوة الى الافراد الغالبة الشايعة من القرار على الارض
وما في معناه و ربما يستدل بقوله تعالى حافظوا على الصلوات فان الدابة معرض الزلزل ونقصان الافعال وقيل بالصحة لعدم انصراف اخبار المنع الى
ذلك وصدق الامتثال و يؤيده صحيحة علي بن جعفر في الرجل المعلق بين النخلتين ان كان مستويا يقدر على الصلوة فيه فلا باس ولا يبعد من قوته و
في افراد ذلك السرير المعلق بين دابتين وهما يمشيان واما الصلوة على الدابة المعقولة بحيث لا تتحرك فصححه في الذكرى ايضا لانه ليس من الفرار والمعهود و لا
القصر تماما مع ظن استمراره الى الاتمام للاطلاقات والتعليل المستفاد من صحيحة علي بن جعفر و اما الصلوة في السفينة فيجوز مع عدم الاستطاعة للخروج
بالاجماع والصحاح المستفيضة وغيرها ويجب الاستقبال ما امكن والا فبالتكبيرة ومهما امكن ثم حيث توجهت ويتحرى القبلة وكذلك القيام والركوع
والسجود ومع العجز يومئ كما يستفاد من الاخبار و اما مع الاستطاعة ففيه قولان فعن الاكثر الجواز لروايات منها صحيحة جميل انه قال لابي عبد الله عليه السلام تكون
السفينة قريبة من الجد فاخرج واصلي قال صل فيها اما ترضى بصلوة نوح ع وعن ابي الصلاح وابن ادريس المنع لحسنة حماد بن عيسى وموثقة علي بن ابراهيم
والاقرب حملهما على صورة عدم التمكن من الاستقبال والقيام في السفينة كما هو ظاهر الروايتين او حملهما على الاستحباب و اما النوافل فيجوز فعلها في
السفينة للاخبار وكذا على الدابة وماشيا في الحضر والسفر والاختيار بلا خلاف في السفر والحضر الا عن ابن ابي عقيل في الحضر والاخبار الصحيحة وغيرها
جدا ناطقة بذلك وبعضها مصرحة بحكم الحضر وان كان الافضل الاستقرار لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فان صلوتك على الارض احب الي و يستحب
الاستقبال بتكبيرة الاحرام لصحيحة عبد الرحمن بن ابي نجران قال سألت ابا الحسن ع عن الصلوة بالليل في السفر في المحمل قال اذا كنت على غير القبلة فاستقبل
القبلة ثم كبر وصل حيث ذهب بك بعيرك الحديث و اوجبه ابن ادريس ونقله عن جماعة و يدفعه الاطلاقات الكثيرة وخصوص موثقة الحلبي انه سأل
ابا عبد الله عليه السلام عن صلوة النافلة على البعير والدابة فقال نعم حيث ما كان متوجها قلت استقبل القبلة اذا اردت التكبيرة قال لا ولكن تكبر حيث ما كنت
متوجها وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وفي الصحيح عن ابان بن عثمان عن ابراهيم الكرخي عن الصادق ع قال قلت له اني اقدر ان اتوجه نحو القبلة في المحمل فقال
هذا الضيق اما لك في رسول الله اسوة والاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله انها في النافلة في السفر المذكورة في مجمع البيان وتفسير
العياشي وغيرهما ويجزي الايماء من الركوع والسجود وان امكن له ولكن سجوده اخفض من ركوعه كما نطقت به صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمة
وغيرها من الاخبار الكثيرة ولو ركع الماشي وسجد مستقبلا للقبلة كان افضل لصحيحة معوية بن عمار هذا ويظهر من المحقق جواز النافلة مستقرا على
الارض على غير القبلة و هو مشكل لما عرفت ان الاخبار المفسرة للاية بحال السفر وان وجد فيها مطلق يحمل عليها مع ان الصدوق قال انها
وردت في قبلة المتحير و الظاهر ان هذا الكلام من تتمة صحيحة معوية بن عمار المذكورة ولا دليل آخر يوجب التعدي عن الاصل الموظف في الشرع
خاتمة يستحب اتخاذ المساجد لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله الاية وللاخبار المستفيضة منها حسنة ابي عبيدة الحذاء قال سمعت ابا عبد

اللهم من بنى مسجدا بنى الله له بيتا فى الجنة قال ابو عبيدة فمرّ بى ابو عبد الله ع فى طريق مكة وقد سوّيت باحجار مسجدا فقلت له جعلت فداك نرجو
ان يكون هذا من ذلك قال نعم وتذاكره فى العقبة وقد زاد من بنى مسجدا كمفحص قطاة وهو اجماعى بل هو من ضروريات الدين وان يكون مكشوفة ويكره ان يكون
مسقفة لحسنة عبد الله بن سنان وغيرها من الاخبار الواردة واما التظليل فلا باس به كالعريش كما تضمنته الحسنة المذكورة وغيرها واما صحيحة
الحلبى قال سئل عن المساجد المظللة يكره المقام فيها قال نعم ولكن لا يضركم الصلوة فيها اليوم ولو كان العدل لرأيتم كيف يصنع فى ذلك فهى محمولة على المسقف
لما يظهر من الاخبار ان القائم ع اذا ظهر يكسر السقوف ويجعلها عريشا كعريش موسى و يشكل ذلك فى اكثر البلاد التى لا يمكن الانتفاع بالمسجد غالبا
الا مع السقف فلعل المراد من المنع هو تسقيف جميع المسجد لا خصوص بعض الاماكن مع انه يمكن ان يقال ان الاهتمام فى التردد الى المساجد يقتضى بالثلج والمطر
ونحوه لقوله ع اذا ابتلت النعال فالصلوة فى الرحال ولكن يبقى مع ذلك الاحتياج من جهة الحر والبرد فالمهم الاقتصار فيهما بالعريش وان يجعل الميضاة للحدث
والخبث فى ابوابها لا فى وسطها لرواية ابرهيم بن عبد الحميد عن الكاظم ع قال قال رسول الله ص جنّبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم
واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم وضعف الاسناد لا لاشتراك الطهارة فمنجبر بعملهم والامتثال به لا يحصل الا بمراعاة مغنية سيما بانضمام ما دل على
عدم ادخال الخبث فى المساجد الا ما هو يستظهر هذا كله اذا كان ذلك قبل البناء والا فلا يجوز التوسيط جزما وان يكون المنارة مع الحائط فيكره تطويلها
زيادة عن سطح المسجد لرواية السكونى ان عليا ع مرّ على منارة طويلة فامر بهدمها ثم قال لا ترفع المنارة الا مع سطح المسجد وقد تضمن الرواية تشير الى المنع عن الجو
ايضا و اما التوسيط بعد البناء فهو حرام ومنعه الشيخ مطلقا ولا يظهر وجهه الا من جهة كونهما مانعا عن رؤية الامام او الصف المقدم ونحو ذلك ولا
دليل على استحباب وضع المنارة بل صريح رواية على بن جعفر عدمه ويكره تعليتها تأسيا بالنبوة حيث كان جدار مسجده قامة وان يجعل لها شرف لرواية
طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن على ع وفيها انه قال ان المساجد تبنى جما لا تشرّف وقد رواه ابو بصير المروية فى اثبات العبد ايضا وان يجعل لها محاريب
لرواية طلحة بن زيد ايضا عنه ع انه كان يكسر المحاريب اذا رآها فى المساجد ويقول كأنها مذابح اليهود وتتبّعا فيه المحاريب فى كلام الفقهاء بالداخلة فى المسجد
وربما فسّرت بالداخلة فى الحائط ولعل مرادهم بحيث يكون الامام بجميع بدنه داخلا فى الحائط والظاهر انهم فهموه من الكسر المذكور فى الرواية والاولى
بها ويكره زخرفتها وتصويرها لرواية عمرو بن جميع والمتبادر من الصورة فيها هو ذوات الارواح وعن المعتبر تحريم النقش مطلقا مستندا لا يفهم وبانه لم يفعل
فى زمن النبى ص ولا الصحابة فهو بدعة و هو ضعيف و يستحب جعلها بالمرمّة والعبادة اللائقة وصحيحة على بن جعفر المروية فى العلل وفى رواية السكونى المروية
فى ثواب الاعمال و فى الحديث القدسى ان بيوتى فى الارض المساجد فطوبى لعبد تطهر فى بيته ثم زارنى فى بيتى الا ان على المزور كرامة
الزائر ويكره الاختلاف اليها وملازمتها والاتيان لها كذا اذا كان الارض مبتلة والجلوس فيها سيما لانتظار الصلوة وتدخلها متطهرا والتطهر فى البيت فاستند
لها كل ذلك الاخبار وتعاهد النعل عند ابوابها وتحفظها من النجاسة لقوله ص فى رواية عبد الله بن ميمون القداح تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم
وقد مرّ الكلام فى تحريم ادخال النجاسة فى المسجد وازالتها فيه فى كتاب الطهارة و تقديم الرجل اليمنى عند الدخول واليسرى عند الخروج والدعاء
بالماثور وكنسها سيما فى يوم الخميس وليلة الجمعة والاسراج فيها كل ذلك للاخبار والتحية فيها بركعتين لرواية ابى ذر المروية فى معانى الاخبار والخصال
و فى مجالس الشيخ و روى فى الذكرى عن ابى قتادة عن النبى ص قال اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين وليتبع الله عنهما وليصل على النبى
الحديث و يكره الدخول فيها مع الرائحة الموذية كالثوم والبصل وغيرهما للاخبار وتأكد فى الثوم والبصل وفى رواية غياث بن ابراهيم انه خطيئة و
كفارته دفنه وفى الروايات ان الباقر ع فعل ذلك ولم يدفن حتى فى المسجد الحرام و التنخم وانه منهى عنه كما فى حديث المناهى فى الفقيه
وفى المجازات النبوية عنه ص قال ان المسجد لينزوى عن النخامة كما ينزوى الجلدة من النار اذا انقبضت واجتمعت و يستحب ان يرد النخامة فى جوفه لروايات منها
رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع من تنخع فى المسجد ثم ردها فى جوفه لم تمرّ بداء الا ابرأته وقيل العمل هذا ونسبه فى الذكرى الى الجماعة و يمكن ان يستدل
عليه بصحيحة ابان عن محمد بن مسلم قال كان ابو جعفر ع اذا وجد قملة فى المسجد دفنها فى الحصى ويكره انشاد الشعر لقوله ص فى رواية جعفر بن ابراهيم من
سمعتموه ينشد الشعر فى المساجد فقولوا فض الله فاك انما نصبت المساجد للقرآن وفى رواية على بن جعفر عن اخيه ع لا باس به و الصواب نفيه لرواية
صحيحة على بن يقطين انه سئل ابا الحسن ع عن انشاد الشعر فى الطواف فقال ما كان من الشعر لا باس به فلا باس به ولعل ذلك ما يستشهد به من اشعار العرب فى تفسير
كتاب وسنة كما يظهر من الذكرى فلا يبعد عدم حسنانيته مضمونه و البيع والشرى و تمكين المجانين والصبيان لرواية ابرهيم المتقدمة وفى بعض
الصبيان بغير المميز ولا باس به و انشاد الضالة و نشدها لخبر تعريفها وطلبها لرواية على بن اسباط و رفع الصوت الخارج عن العادة و كذا الاحكام
للرواية الاخيرة و فى اطلاق الكراهة وعدم تخصيصها ببعض الانفاذ كالحبس والتعزير واجراء الحد فقط او بصورة الادمان او بما فيه جدل وخصومة
وجوه واقوال و الاظهر فى الجمع بين الروايات القول بالكراهة فى صورة الادمان مطلقا ولا باس فيه حكاية ذكرها القضاة الامكان وضعها الله

ويكره تسقيف المساجد

استحباب هدم دخول المساجد

المختم جمع بحثه هو من الكثر ما لا ... الشرف الغرفة

ويكره زخرفتها وتصويرها ... ويستحب الاختلاف اليها

فيه ابراهيم

جعفر ... على بن اسباط

لو احتيج اليه في المسجد او اختصاصه بها وعمل الصنايع وتحديث الدنيا وساير الملاهي ومثل الرمي بالحصا فعن صحيحة محمد بن مسلم
عن احدهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سل السيف في المسجد وعن بري النبل في المسجد قال انما بني لغير ذلك وقد مر في رواية جعفر بن ابرهيم و
يستفاد منهما كراهة ساير الملاهي وتدل عليه رواية ابن ابي فراس في كتابه قال قال عليه السلام ياتي في آخر الزمان قوم ياتون المساجد فيقعدون حلقا ذكرهم الدنيا
وحب الدنيا لا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة وفي رواية السكوني ان النبي صلى الله عليه وآله ابصر رجلا يحذف بحصاة في المسجد فقال ما زالت تلعنه حتى وقعت ثم قال
الحذف في النادي من اخلاق قوم لوط ... وفسر الحذف بالرمي بالاصابع مرة وبوضع طرف الابهام على السبابة اخرى وبغيرهما ايضا واخراج الحصا
من المسجد والمراد به غير القمامة فيرد الى مكانها او الى مسجد اخر انها تسبح كما في اخبار متعددة ولا يبعد القول بوجوبه اذا كان جزءا من المسجد او الاته والظاهر
انه مراد المحقق حيث حرمه في الشرايع ولا يكره النوم الا في مسجد النبي والمسجد الحرام ويتاكد فيما كان منه مسجدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ويستفاد المجموع
من اخبار متعددة منها صحيحة زرارة في حكاية نوم الباقر عليه السلام في الموضع الذي لم يكن مسجدا على عهد رسول الله من المسجد الحرام وكشف العورة مع الامن
عن المطلع للوقار والستر وعدم الاستخفاف وفي رواية السكوني قال كشف السرة والفخذ والركبة في المسجد من العورة والرطانة الاعاجم ففي رواية السكوني
وفي رواية منيع ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عنه وهو كلام لا يفهمه الجمهور بل هو مواضعة بين اثنين او جماعة والعرب يخص بها غالبا كلام العجم كذا قيل وحكم الشهيد
في الذكرى وكذا غيره بكراهة التكلم بالعجمية وهو مشكل والظاهر ان تخصيص العرب كلام العجم بالرطانة انما هو من باب التشبيه لا انه ويكره التوضؤ عن
البول والغائط في المسجد لصحيحة رفاعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط وربما حمل على الاستنجاء ولا وجه له
لثبوت الحقيقة الشرعية ويؤيده ما ورد في الموثق اذا كان الحدث في المسجد فلا باس بالوضوء في المسجد اذ الظاهر عدم كونهما مما يقع في المسجد وكذا ما ورد
من فضل الوضوء في البيت لمن اراد المسجد وان كان لا يمنع كراهة الاستنجاء ايضا بل تحريمه

المقصد الثالث في لباس المصلي وفيه

مباحث **الاول** ستر العورة في الصلوة واجب باجماع العلماء وشرط في الصحة ايضا عند اصحابنا وهو في الجملة اجماعي مستفاد من الاخبار وهل
هو مشروط مع التمكن منه مطلقا او لا في حال النسيان وعدم العلم مطلقا او اذا صلى غير مستور من اولها الى اخرها دون ما صار غير مستور في الاثناء فيه اقوال
فعن ابن الجنيد لو صلى وعورتاه مكشوفتان غير عامد اعاد في الوقت فقط ولعله لدعوى الشرطية مطلقا فلا يتفاوت بسبب النسيان وعدم القضاء لانه
بفرض جديد وفيه منع الشرطية مطلقا وانه لو سلم ذلك فيثبت القضاء لعموم ما ورد في قضاء الفائتة لصدق الفوت وعن المبسوط ان انكشفت
عورتاه في الصلوة وجب عليه سترهما ولا تبطل صلوته قل التكشف منهما او كثر بعضهما او كلاهما واختاره في المختلف وفي المعتبر لو انكشفت
العورة ولم يعلم سترها ولم تبطل صلوته تطاولت المدة قبل علمه او لم تطل كثيرا كان الكشف او قليلا ووجه هذا القول ان غير العالم
غير مامور لعجزه ومنع الشرطية مطلقا وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سالته عن الرجل صلى وفرجه خارج لا يعلم به هل عليه اعادة او ما حاله قال
لا اعادة عليه وقد تمت صلوته وقال الشهيد في الذكرى بعد ذكر الاقوال والادلة كما ذكرنا ولو قيل بان المصلي عاريا مع التمكن من الساتر يعيد مطلقا
والمصلي مستورا ويعرض له التكشف بغير قصد لا يعيد مطلقا كان قويا نعم يبطل لو اخل بالستر عند الذكر انتهى والتحقيق ان الصحيح مع ملاحظة
ترك الاستفصال يفيد العموم في الفرج بجميع افراده وجميع احوال التكشف فيشمل ما لو كان مكشوفا من اول الصلوة ولم يعلم بها فهذا الصحيح مع عدم
ثبوت الشرطية الا في حال العلم والتذكر وان الاصل عدمه يكون في قوة الحكم بالصحة الا مع الاخلال بالستر بعد الذكر والتشكيك في ان اصل العدم
لا يجري في ماهية العبادات ليس بشيء كما حققته في محله ثم ان الظاهر عندي ان ذات الورق والحشيش مع الثوب في الستر فلا ترتيب وما ورد في
الاخبار من الاخذ مما يجري من ربع وملحفة ونحو ذلك فهو وارد مورد الغالب وما يوهم من الترتيب في الاخبار لا اشعر فيه فهو ضعيف اذ الستر
المذكور في الاخبار المراد به مجرد حصول الستر ففي صحيحة علي بن جعفر ان اصاب حشيشا يستر عورته اتم صلوته بالركوع والسجود وان لم يصب شيئا
يستر عورته اومى وهو قائم وكذلك لا يستفاد من سائرها الا ذلك فلو لم يوجد الورق والحشيش فان امكن الستر بالطين اللازب بحيث يستر الحجم
واللون فالظاهر انه يكون لحصول الستر وعدم جواز الانتقال الى الايماء مع الامكان وعدم انصراف اخبار الايماء الى ذلك ... التكليف بالاتيان بها
يقينا ومفهوم اخر الصحيح المتقدم ايضا يؤيده والظاهر انه لغيره من الورق والحشيش بل الثوب ايضا وان كان الترتيب احوط وان لم يمكن الا
ستر اللون كالنورة ففي الاكتفاء به اشكال وان ورد في اخبار اداب الحمام بل الاظهر انه يومي والاحوط الستر بها ثم الايماء ويظهر من بعضهم اطلاق
مساواة الطين مع الثوب فان اراد هذه الصورة فهو مشكل وان اراد ما ذكرنا فنعم الوفاق والقول بالترتيب بالثوب ثم الحشيش ثم الطين مما لم يقم عليه دليل
وفي وجوب الولوج في الوحل ونحوه للستر اشكال وكذلك لو امكنه الولوج في حفيرة والصلوة فيها قائما واوجبه الشيخ **وهل** يجب الركوع والسجود
ح ضمن المحقق نعم بحصول الستر ولمرسلة ايوب بن نوح ويشكل بتخصيص الاخبار الصحيحة بها لارسالها وان المعتبر الساتر للملاصق وهو المتبادر من الا

و يقوى الاشكال فيما لو كان الحفرة مماسة للبدن بان يستر الخلل بالتراب ونحوه وامكن من الركوع والسجود **و** لا يبعد القول بالوجوب لانه امتثل عليه **فاذا** فقد الساتر مطلقا حتى بالشرائط ما لم يحصل الضرر والحرج او الاستيجار كذلك او الاعارة فيصلّي عريانا مومئا للركوع والسجود فلو ركع وسجد بطل صلوته عند اكان او سهوا العمد الاثبات بعد وضح **و** ليكن السجود اخفض **و** في وجوب القيام في الصلوة او الجلوس اقوال ثالثها القيام ان امن المطلع **و** هو الاشهر الاظهر جمعا بين الاخبار الصحيحة مثل صحيحة علي بن جعفر المتقدمة وصحيحة عبد الله بن سنان وحسنة زرارة لابراهيم بن هاشم الدالة على القيام وصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال سألته عن قوم صلّوا جماعة وهم عراة قال يتقدمهم الامام بركبتيه ويصلّي بهم جلوسا وهو جالس وصحيحة عبد الله بن مسكان عن بعض اصحابه عن الصادق في الرجل يخرج عريانا فادركته الصلوة قال يصلّي عريانا قائما ان لم يره احد فان رآه احد صلّى جالسا واحتمل في المعتبر التخيير مطلقا استضعافا للرواية وتحسينه في المدارك **و** لا وجه له لان العمل يجبر ضعفها لان الارسال **مع** ان ارسال ابن مسكان غير مضر لانه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه **مع** ان الراوي عنه ابن ابي عمير وقد روى في المحاسن في الصحيح عن محمد بن ابي حمزة عنه عن ابي عبد الله في رجل عريان ليس معه ثوب قال اذا كان حيث لا يراه احد فليصل قائما **و** يجب الايماء بالرأس ان امكن لحسنة زرارة المتقدمة والا فالعينين في الذكرى ملاحظة الاصل ضعيف بحسب الكثرة بحيث لا يبدو معه العورة **و** في وجوبه اشكال بالنظر الى اطلاقات الايماء **و** كذا الاشكال في مراعاة الاصل في وضع التجود **و** كذا في وضع شيء يسجد عليه على جبهته وتقريب شيء يسجد عليه ان امكن **و** نفى البعد في المدارك عن وجوب الاخير لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الواردة في صلوة المريض ويظهر من الذكرى التعدي بطريق الاولى **و** **الاظهر** عندك عدم الوجوب في الجميع والاولوية ممنوعة وفي الاستدلال بها اشكال واطلاق كلام الاصحاب كظاهر الروايات ان المصلي قائما يومي للسجود قائما ايضا **و** نقل في الذكرى عن شيخه عميد الدين تقوية الجلوس لانه اقرب الى الاصل واتيان بالمأمور به بحسب الاستطاعة **و** ضعفه الشهيد بانه تقييد للنص فالزم عليه وجوب القيام لايماء الركوع لو جلس وقيل ان النصوص لا ينفي ما ذكره لان المراد بالقيام فيها الصلوة بالقيام مقابل الصلوة جالسا الا انه يجب الايماء قائما مطلقا كما لا يخفى على المتتبع والنقض غير وارد لان الجالس في الصلوة ينهض قائما فما نقله اقرب انه يلزم منه انكشاف العورة **ثم** ان صلوة العاري هل يجب مع سعة الوقت وقد رجا حصول الساتر كما ذكره الشيخ ولا يجوز الا مع ضيق الوقت كما هو مذهب المرتضى وسلار ويجب التأخير مع ظن حصوله كما هو مذهب المحقق الاقوى وجوب التأخير مع ظن الحصول بل مع رجائه ايضا للاستصحاب وعدم صدق عدم الوجدان عرفا الا بعد الانتظار والطلب **و** يؤيده ما رواه في قرب الاسناد عن السندي بن محمد عن ابي البختري عن جعفر عن ابيه انه قال من غرقت ثيابه فلا ينبغي له ان يصلّي حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثيابا فان لم يجد صلّى عريانا جالسا يومي ايماء يجعل سجوده اخفض من ركوعه فان كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثم صلّوا كذلك فرادى **و** لو وجد الساتر في الاثناء فان امكن الستر من غير فعل المنافي فعل والا فعن صحة تم لان الصلوة على ما افتتح عليه وللاستصحاب وقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وبطلانه اذا اتسع الوقت ولو ركعة وجهان بل قولان اظهرهما الاول بقول مولانا **الاول** قال في الذكرى الستر راعى من الجوانب ومن فوق ولا يراعى من تحت فلو كان على طرف سطح يرى عورته من تحته امكن الاكتفاء لان الستر انما يلزم من الجهة التي جرت العادة بالنظر منها وهو الذي اختاره الفاضل لان الستر من تحت انما لا يراعى اذا كان على وجه الارض لعسر التطلع اما صورة الفرض فالاعين تبتدر لادراك العورة ولو قام على مخرم لا يتوقع ناظر تحته فالاقرب انه كالارض لعدم ابتدار العين ولا بأس بما ذكره وذكره الفاضل رحمه الله **و** الاظهر عدم وجوب الستر عن نفسه للاصل وتنبيه بعض الاخبار عليه فلو بدت له العورة حال الركوع بحيث لا يبدو لغيره ممن حاذاه فلا يبطل وما ورد في بعض الروايات من منع الصلوة في الثوب المحلول الازرار اذا لم يكن عليه ازار محمول على الاستحباب كما هو ظاهر بعضها او على ما يظهر للغير جمعا اما وفي بطلان الصلوة في مثله من اولها او من حين الظهور وجهان اظهرهما الثاني ونقل الاول في الذكرى عن بعض العامة ويتفرع على ذلك ما لو استدرك الستر في الاثناء وغير ذلك **الثاني** لو كان في الثوب خرق يحاذي العورة فجمعها بيده فلا يضر واما لو سترها بوضع يده عليها او يد الغير حيث يجوز فالاظهر البطلان لعدم انفهام ذلك من لفظ الستر في الاخبار وتعين ذلك من باب الحشيش والورق والطين حسبما مضى ما قدمنا فلا تغفل **الثالث** لا يجوز لبس الحرير اذا فقد غيره لحرمته مطلقا ولو وجد الحرير والنجس واضطر الى احدهما فيقدم النجس لورود الرخصة به دفعه ولانه مانع بالذات دون النجس **الرابع** يستحب الجماعة للعراة رجالا ونساء خلافا لبعض العامة وقد ورد في الجماعة في المتقدمة مع ضعفها محمولة على الجواز او على التقية ويصلّون صفا واحدا يتقدمهم الامام بركبتيه كما في صحيحة عبد الله بن سنان ويومئون على المشهور المدعى عليه الاجماع من ابن ادريس وقال الشيخ في النهاية ان الامام يومئ ومن خلفه يركع ويسجد لموثقة اسحاق بن عمار وحسنة في المعتبر والاول اقوى ولو لم يمكن الا بتعدد الصفوف فالظاهر الجواز ويتفاوت حكم الاول والثاني بالنظر الى قول الشيخ فيصير الصف الاول كالامام بالنسبة الى الثاني **الثاني** قد تقدم الكلام في تحقيق العورة في كتاب الطهارة والذي يجب هنا ستره من الرجل

فهو ما حققنا انه العورة منه من القبل والقضيب والانثيين والدبر اعني نفس المخرج واما المراة فيجب عليها ستر تمام بدنها الا الوجه والكفين والقدمين على المشهور بين الاصحاب وفي وجوب ستر ما عدا الامور المذكورة اتفاق من اصحابنا عدا ابن الجنيد فانه جوز للمراة وغيرها ان تصلي مكشوفة الراس حيث لا يراها غير ذي محرم و ربما يشبه كلام بعض الاصحاب في نقل قول ابن الجنيد بانه لا يقول بوجوب ستر غير القبل والدبر على المراة في الصلوة وليس كذلك بل مراد ابن الجنيد بيان العورة بمعنى ما يجب ستره عن النظارة لا في خصوص حال الصلوة واشتراط تجويز كشف الراس بعدم وجود غير ذي محرم شاهد صدق على ذلك قال في الذكرى واجمع العلماء على عدم وجوب ستر الكفين الا احمد وداود وقال و اما القدمين ففي المنتهى انهما ليسا من العورة لبدوهما غالبا ولقضية الاصل و يظهر من كلام الشيخ في الاقتصاد وكلام ابي الصلاح منع كشف اليدين والقدمين لعموم قول النبي ص المراة عورة انتهى وليس في الاخبار تصريح في تحديد ما يجب عليه الستر من المراة لكن بعضها يفيد ما قدمنا مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع قال والمراة تصلي في الدرع والمقنعة اذا كان الدرع كثيفا يعني اذا كان ستيرا قلت رحمك الله الامة تغطي راسها اذا صلت فقال ليس على الامة قناع وصحيحة زرارة قال سالت ابا جعفر ع عن ادنى ما تصلي فيه المراة قال درع وملحفة تنشرها على راسها وتجلل بها وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع عن المراة ليس عليها الا ملحفة واحدة كيف تصلي قال تلتف بها وتغطي راسها وتصلي فان خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا باس

وجه الاستدلال ان الدرع لا يستر اليدين والقدمين بل العقب غالبا او نقول ان ما اطلق جواز الصلوة فيه فقد يظهر منه ان اليدين والقدمين وكذا المقنعة لا تستر الوجه غالبا ولكن الاشكال في استفادة وجوب ستر غير المذكورات فهو موقوف على كون المقنعة ساترا للعنق وساير جوانب الذقن حتى لا يظهر شيء من الجسد وكون الدرع ساترا للبدن كل ذلك مشكل وكذلك ما يقرب الكفين والقدمين من الساقين فالعمدة هو الاجماع ولذلك قالوا بلزوم ستر شيء من الكفين والقدمين من باب مقدمة ستر ما فات ثبت الاجماع فهو والا لكان في ذلك للموقف مجال وايضا يشكل الامر في تحديد الدرع والمقنعة وتعيينهما و الظاهر ان المعتبر منه ما هو المتعارف في زمان الراوي والمروي عنه وبلادهم ولا يمكن معرفة الا بالنقل او بحث عدة يفيد ذلك سيما اذا كان الدرع والمقنعة لشدة وله في بلاد الحجاز والعراق ان كان مع ان في بعض روايات اصحابنا الواردة في شان نزول اية الحجاب انهن كن في عهد رسول الله ص يقفن خلفه اذ انهن و بالجملة الامر في الحكم الا الاجماع نعم لو قلنا بان حصول الشك في ذلك يكفي بعد ما يصح به ستر ما عدا المذكورات لما نصح شغل الذمة وحيث الاشتغال بالمجمل وهو لا يحصل الا بستر ما يحصل اليقين معه لكان وجها من الاثبات لعدم كون حجة في غير مجموع الكفين والقدمين مع ان الاجماع ايضا يتعين المستفاد من تلك الاخبار تجويز خروج شيء من الكفين والقدمين قبل اجماعا في نفسهما سوى ما يلزمهما من ذلك فهو في معنى المخصص المجمل ولم يثبت حجيته في هذا الاجمال وكون الاصل وجوب الستر الا ما خرج بالدليل يتم محل تامل واما الشعر والاذنان فيظهر من الذكرى ان في وجوب سترهما خلافا فانه قال الاقرب وجوب ستر الاذنين والشعر من المراة لرواية فضيل عن الباقر ع قال صلت فاطمة ع وخمارها على راسها ليس عليها اكثر مما وارت به شعرها واذنيها فانه في الصحيحين وهو تمام يجب جعله من الوجه نظر من تعارض لفظ التعرض للشرع واما العنق فلا اشكال في وجوب ستره من الحرة واما لاستدلال لاقرب بعثه للراس لعسر ستره من دون الراس قول ذلك رواية فضيل وقد ضعف في سنده الاشتمال على مجمل ويمنع دلالتها والحق انه لا وجه للقدح في الدلالة فان ظاهرها انه في مقام بيان اقل ما يجزي فمع اعتضاده بما ذكرنا من التشرف في حصول البرائة بدونه ذلك وورود الرواية في الفقيه ونهايته بنقل صحيحة زرارة وصحيحة علي بن جعفر المتقدمتين يندفع القدح في السند ايضا واما قولهم في حكاية الصدغين فلم نقف على رواية مصرحة باستثنائها عن الوجه حتى يتفرع عليه ما ذكره نعم روى الشيخ في الموثق عن سماعة قال سالته عن الرجل يصلي فيتلو القران وهو متلثم فقال لا باس به وان كشف عن فيه فهو افضل قال وسالته عن المراة تصلي متنقبة قال اذا كشفت عن موضع السجود فلا باس به وان سفرت فهو افضل فكيف كان فالاظهر ان المعتبر هو ما يتعارف خروجه عن المقنعة وبالنظر الى هذه الموثقة ايضا الاظهر الرجوع الى العرف واما تجويز ابن الجنيد فهو موثقة ابن بكير عن الصادق ع قال لا باس بالمراة المسلمة الحرة ان تصلي وهي مكشوفة الراس ولا انقاوم ما ذكرنا وما سنذكره وقد حملت على الصغيرة والضرورة واما تجويز الاقتصاد فهو ما روي عنه ع وان المراة عورة مع انه لا يشمه مخصصة بالاخبار الخاصة ثم ان هذا لحكم الحرة البالغة واما الامة والصبية فتصليان بغير خمار باجماع العلماء الا الحسن البصري اذا تزوجت الامة او اتخذها الرجل لنفسه فان في الذكرى وهو محجوج بسبق الاجماع وتاخره و يدل عليه الصحاح وغيرها من الاخبار المستفيضة وفي استحباب الستر لهما اشكال وقال في المختلف معترفا بعدم النص لما فيه من الستر والحياء ويظهر من بعض الاخبار العكس بل استحباب الترك مثل ما رواه الصدوق في العلل عن حماد اللحام عن الصادق ع قال سالته عن الخادم تقنع راسها في الصلوة قال اضربوها حتى تعرف الحرة من المملوكة وتقرب منها رواية الاخرى فيه ايضا وروي واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب يعطي عدم الفرق بين القن والمدبرة والمكاتبة المشروطة او المطلقة التي لم تؤد شيئا وام الولد وصحيحة محمد بن مسلم

شأن الشهيد في الذكرى وفي كلامه في هذا البحث مواضع شتا في نقل الاقوال في موارد الوفاق والخلاف فانه نقل من كلامه في الذكرى منها ما نقله في هذا البحث من ...

منه ره

مثل الجلباب والعباء ونحو ذلك منه ره

الدرع قميص وقيل الدرع ما جيبه على الصدر والقميص ما جيبه على المنكب وكذا في المصباح منه ره

مثل الرقبة في الجلباب ويؤذي موقوفة بها رواه في الكافي عن كتاب علي اسماعيل

باكثرها واما مفهوم صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق قال قلت له الامة تغطي راسها اذا لم يكن لها ولد فلا ايضا ومما ذكرنا من الادلة واحتمل في المدارك
الحاقها مع حرية ولدها بالحرة لذلك والاحوط العمل بمضمونها واما المبعضة فكالحرة للعمومات وعدم صدق الامة والخصوص فوية حمزة بن حمران
ولو اعتقت في الاثناء وجب عليها الستر ان افتقرت الى فعل كثير فعلى ما في الذكرى استانفت مع سعة الوقت وان ضاق الوقت لتعذر الشرط كفعلى
بحسب الممكن وفي الخلاف تستمر المعتقة واطلق لان دخولها كان مشروعا والصلوة على ما افتتحت عليه لنا ان الستر شرط وقد امكن فيجب مراعاته
قال اما الصبية فتستانف لو بلغت في الاثناء لان النفل لا يجزي عن الفرض ولو ضاق الوقت عن الركعة والطهارة اتمت مستترة ان امكن **الثالث**
يجب طهارة الثوب واللباس في الصلوة ويشترط صحتها بها فيبطل اذا علم بالنجاسة وصلى معها عمدا سواء بقي الوقت او خرج ونقل الاجماع على ذلك غير
واحد من اصحابنا **ويدل** عليه قوله تعالى وثيابك فطهر اما على ثبوت الحقيقة الشرعية فظ **و** اما على عدمه فلقرينة الامر الدال على الوجوب لعدم
القول بوجوب غيرها وقوله تعالى وثيابك فطهر وبعض ما ورد في بطن الاية من ان المراد هو تقصير الثياب او تشميرها فان الغاية للاحتراز عن النجاسات
والاجماع على عدم الوجوب لنفسه يعين وجوبه للصلوة والاخبار المتظافرة ناطقة به ايضا وسيجيء جملة منها **والاظهر** ان الجاهل بالحكم ايضا
كالعالم اذا كان مقصرا في التفقه لتحصيل **واما** الجاهل بالنجاسة فان علم بها بعد الفراغ وخروج الوقت فلا يقضي قولا واحدا وادعى عليه الاجماع
العلامة في المنتهى وابن ادريس وابن فهد **ويدل** عليه ان الامر يقتضي الاجزاء والقضاء فرض جديد وكذا الاخبار الاتية **واما** لو علم في الوقت
فالمشهور الاولى عدم وجوب الاعادة ايضا للصحاح وغيرها من الاخبار المستفيضة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق قال ان رايت المني قبل او بعد ما
تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول وصحيحة
ابي بصير عنه في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة قال وسالته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ
من صلوته ثم علم قال قد مضت صلوته ولا شيء عليه وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله او موثقته لابان قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يصلي في ثوب
وفيه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته فقال ان كان لم يعلم فلا يعيد الى غير ذلك من الاخبار وسيجيء بعضها ايضا مثل صحيحة الجعفي الاتية في الدم
المعفو وغيرها مما نذكرهما **وعن** الشيخ في النهاية والمبسوط الاعادة في الوقت دون خارجه نظرا الى ما لو علم بالنجاسة في اثناء الصلوة كما سيجيء
وهو باطل **وقد** يستدل له بصحيحة وهب بن عبد ربه عن الصادق في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه فيصلي فيه ثم يعلم قال يعيد اذا لم يكن علم
قال في التهذيب يعني اذا لم يكن علم حال الصلوة وقد سبقه العلم به **اقول** ويمكن التوجيه بان الاعادة لعله لمكان الجنابة لا النجاسة ولزوم
الغاء المفهوم منشؤه الالزام **و** ربما احتمل سقوط كلمة لا من يعيد وقد يحمل على الاستحباب وموثقة ابي بصير عنه قال سالته عن رجل صلى وفي ثوبه
بول او جنابة فقال علم به او لم يعلم فعليه الاعادة اعادة الصلوة اذا علم به ووجهه الشيخ في التهذيب بما بعده ويجري فيها بعض ما تقدم مع احتمال
الاستفهام ايضا **وكيف** كان فلا ايضا ومعارضة لما ذكرنا وقال في الذكرى بعد ذكر صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ولو قيل لا اعادة على من اجتهد قبل
الصلوة ويعيد غيره امكن لهذا الخبر ولقول الصادق في المني تغسله الجارية ثم يوجد بعد صلوتك اما انك لو كنت غسلته انت لم يكن عليك شيء ان
لم يكن احد قول ثالث انتهى وهذا الاخير هو حسنة ميسر **وقد** يستدل عليه ايضا برواية ميمون الصيقل عنه قال قلت له رجل اصابته
جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة
عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة **والجواب عن** الاول ان الشرط وارد مورد الغالب **وعن** الثاني بمنع الدلالة لان العلة هنا
عدم تحقق الغسل الصحيح يعني لو غسلته انت لغسلته صحيحا ولم تحتج الى الاعادة **وعن** الثالث بضعف السند **وعن** الجميع بعدم المقاومة على فرض
التسليم لما ذكرنا هذا ويظهر مما حكي من الشهيد وان علم بها في الاثناء وحصل العلم بالسبق نقض جماعة من الاصحاب وجوب ازالة النجاسة وستر العورة
مع الامكان وعدم تحقق المبطل والبطلان ووجوب الاعادة لو لم يمكن **وبنى** جماعة الاعادة على القول باعادة الجاهل في الوقت وعدمه بعد الوقت
و الاول لا دليل عليه من الاخبار **و** الثاني ايضا غير تام الوجه لمنع الملازمة **مع** ان الشيخ في المبسوط قال بوجوب المضي في الصلوة مع التمكن من القاء
الثوب وستر العورة بغيره مع حكمه في غير ذلك بالفصل باعادة الجاهل في الوقت **والذي** يظهر من الاخبار الكثيرة البطلان مطلقا والاعادة
مثل صحيحة زرارة الطويلة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت
ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله الى ان قال قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد
اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فـ
لا وجه للطعن بالاضمار من مثل زرارة كما لا يخفى **مع** ان الصدوق رواها في العلل مسندا الى الباقر وفي الحسن لابراهيم بن هاشم وصحيحة محمد بن مسلم

صحيحة ابن مسلم هذه صحيحة على ان ... في الفقيه ... نعم



صحيحتي ابي بصير المتقدمتين ويؤيده عموم قوله ع اذا علم في موثقة ابي بصير المتقدمة فالعمل على هذه الاخبار اولى ويجوز في المسئلة العمل على صحيحة
محمد بن مسلم قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في
صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره واذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت
غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه واستدل على ذلك ايضا بصحيحة علي بن جعفر الاتية وجعل العمل بالاستيناف اولى وفيه
ان الحسنة مع انها لا تنافي ما ذكرنا من الادلة مختلفة المتن في الاصول ففي التهذيب كما نقلنا وفي الكافي بحذف كلمة الواو من قوله وما لم يزد
زيادة وما كان اقل قوله من ذلك فليس بشيء وفي الاستبصار مثل التهذيب بحذف الواو والاستدلال انما يتم على ما في التهذيب و
بذلك يحصل ضعف اخر فيها ولا يمكن الاستدلال بها على ما في الاستبصار والكافي بحسب المفهوم على ما اخترناه وارجاع الاستثناء الى الجملة
الاخيرة فقط مع انه خلاف الظاهر يوجب قولا لا يقول به احد واما صحيحة علي بن جعفر فستعرف حالها واما موثقة داود بن سرحان عن الصادق ع
في الرجل يصلي فابصر في ثوبه دما قال يتم فمحمولة على الاقل من الدرهم وكذلك ما رواه في السرائر من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله ع قال ان رايت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رايته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله قال وان كنت رايته
قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رايته بعد وانت في صلوتك فانصرف فاغسله واعد صلوتك وان لم يحصل له العلم بالسبق فان حصل العلم بعده فظاهر
كلام المعتبر يقتضي البناء على القول باعادة الجاهل في الوقت فهو اشكل من سابقه **والاقوى** العمل على التفصيل المتقدم للاصل والاطلاقات
فيما لو لم يوجب الازالة والبناء مبطلا والروايات المتقدمة ظاهرة في تقدم النجاسة على الصلوة واما الاستيناف فيما اوجبه فلكل ما دل على
بطلان الصلوة بفعل المبطل والصحاح المستفيضة وغيرها مثل صحيحة اسمعيل بن عبد الخالق قال سالته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي
بهم المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن على صلوته وصحيحة محمد بن مسلم قال سالت
ابا جعفر ع عن الرجل ياخذه الرعاف او القيء في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته وليس عليه شيء **ولعل** المراد بالتكلم
في الروايتين المثال فلا يرد انهما يقتضيان البناء مع عدم الكلام مطلقا ولم يقل به احد وصحيحة ابن اذينة عن الصادق ع انه سئل عن الرجل يرعف وهو في الصلوة
وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله من غير ان يلتفت وليبن على صلوته فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد
الصلوة قال والقيء مثل ذلك قاله الصدوق وفي رواية ابي بصير عنه ع ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد الصلوة وحسنة الحلبي لابراهيم
بن هاشم عنه ع قال سالته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله
عنه ثم ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته ويؤدي ذلك صحيحة معوية بن وهب وغيرها
ويمكن تعميمه بعدم القول بالفصل بتتميم الكلام في غير الرعاف وان لم يحصل له العلم بعد السبق بان يكون شاكا **فلا** يحضرني الان في كلام
الاصحاب تصريح بتعيين السابق **فان** ثبت اجماع على عدم الفرق فيلحق حكمه به والا فالاظهر الحاقه بهذه الصورة لصحيحة زرارة المتقدمة
هذه صور الجهل **واما** صورة النسيان **فان** علم بها وتذكر بعد ما فرغ من الصلوة فالاكثر على وجوب الاعادة مطلقا ونقل ابن ادريس الخلاف
فيه بين اصحابنا الا عن الشيخ في الاستبصار وعن الشيخ في بعض اقواله عدمه مطلقا ومال اليه في المعتبر وقال في الاستبصار يعيد في الوقت دون
خارجه واختاره العلامة في الارشاد **والاول** اقوى للصحاح المستفيضة وغيرها مثل صحيحة زرارة المتقدمة وصحيحته الاخرى قال توضات
يوما ولم اغسل ذكري ثم صليت فسالت ابا عبد الله ع عن ذلك فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك وصحيحة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله ع
ابول واتوضا وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك وفي معناها موثقة ابن بكير وموثقة سماعة
وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور الاتية في الدم المعفو وموثقة سماعة قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته
كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه الحديث وفي العلل عاقبة وصحيحة ابي بصير على الظاهر من كون ابن سنان هو عبد الله ورواية الحسن بن زياد ورواية ابن
مسكان في المسئلة التي سئل عن الصادق ع بواسطة ابراهيم بن ميمون الى غير ذلك من الاخبار **وحجة** القول الثاني الاصل وان الامر يقتضي الاجزاء وما ورد
من اعفي عن الخطاء والنسيان وصحيحة العلاء قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى ان يغسله فيصلي فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله أيعيد
الصلوة فقال لا يعيد قد مضت صلوته وكتبت له وموثقة عمار بن موسى قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى
يصلي لم يعد الصلوة ورواية عمرو بن ابي نصر وفي طريقها المثنى الحناط قال قلت لابي عبد الله ع اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري بعد ما صليت
افاعيد قال لا ورواية هشام بن سالم عن الصادق ع في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة **وسيجيء** صحيحة

في حكم الصلوة في النجس جاهلا

فان تكلم فليعد صلوته

في حكم صور النسيان

علي بن جعفر ايضا **و** الاصل لابقاء الدليل **و** امضاء الامر الاجزاء لاينافي ثبوت الاعادة والقضاء بدليل اخر فبقي بيان ترجيح الاخبار **و** لاريب انه مع الاكثر لاكثريتها واصحيتها واوضحيتها بالعمل والعمومات الدالة على وجوب ازالة النجاسة للصلوة وكون موثقة سماعة معللا وحكم الشيخ بشذوذ صحيحة العلا وهو اعرف **و** لاوجه للقدح في دلالة الاخبار بان الاعادة ظاهرة في الوقت لمنع الحقيقة الشرعية وتستعمل في الخارج في غاية الكثرة في الاخبار منها الخبر المفصل الاتي **و امّا** دليل التفصيل فهو الجمع بين الاخبار بحمل اخبار الاعادة على الوقت واخبار العدم على خارج الوقت بشهادة ما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه وراسه ثم توضأ وضوء الصلوة فصلى فاجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت واذا كان جنبا او صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك ان شاء الله **وأنت** خبير بان مطلق الجمع لادليل عليه سيما والجمع لا يصح مع شذوذ القائل به واما الرواية فمع كونها مكاتبة مضمرة فيها تشويشات واختلالات وتكلم جمع من المتاخرين فيها ايضا ومنافاته لما ذكرنا من الادلة **و قد** تكلف في توجيهها بتكلفات بعيدة **أوجهها** ان يكون لفظة من قبل ظرف محذوف لا مضاف اي من قبل ان يتحقق ويجزم به فيكون مرتبطا بما تقدم وان الرجل ابتداء كلام وتحقيق في الفرق بين الثوب والجسد بتعليل الحكم السابق وتاكيده فمآل الكلام التفرقة بين النجاسة الخبثية والحدثية **و** لكنه غير ظاهر من اللفظ بحيث يمكن الاستدلال بهذا **ولكن** الانصاف انه لو لم يكن الشهرة والتعليل في موثقة سماعة لكان هذا القول في غاية القوة لخصوص هذه الرواية ولو كان من جهة بعض كلماتها اذ لا تضر في حجية بعض الفاظها اسقاط الباقي ولعدم شاهد غير الوقت من الاخبار **ولكن** ذلك ليس بحيث يترجح على مرجحات المشهور **وامّا** لو تذكر في الاثناء فلم اجد في كلامهم تصريحا بحكمه **و الاظهر** انه كالجاهل الذي علم في الاثناء مع العلم بالسبق بطريق الاولى **ويدل** عليه التعليل في موثقة سماعة المتقدمة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سالته عن رجل ذكر وهو في صلوته انه لم يستنج من الخلاء قال ينصرف ويستنجي من الخلاء ويعيد الصلوة وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزأه ذلك ولا اعادة عليه **و** يخدشها ان اخرها مناف لما حققناه سابقا **و** لكنه لا يضر بالاستدلال بالجزء الاول **وامّا** صحيحته الاخرى عن اخيه عليه السلام قال سالته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض فيها ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله فلا ينافي ما ذكرناه ان لم يؤيده وهذه الصحيحة هي التي وعدنا ان نذكرها **وانت** خبير بانه لا دلالة فيها على ما استدل به في المدارك لان الظاهر رجوع الاستثناء الى الحكمين كما يشهد به اضطراب المتن قبل الدخول في الصلوة **و** اما الحكم بعد الغسل فغير معلوم من الخبر **وامّا** لو تذكر في الاثناء وضاق الوقت عن التدارك والاستيناف ففيه اشكال **و** الاحوط الاتمام والقضاء **بقي هنا** امور **الاول** اذا علم بالنجاسة بعد التمام وشك انه كان معه في الصلوة او حصل بعدها فالاصل يقتضي عدم الالتفات ونقل المنتهى عليه الاجماع بين اهل العلم **الثاني** اذا وقع عليه النجاسة بين الصلوة وزالت ثم اطلع عليها فالاصل عدم الالتفات ولا يشمله ادلة البطلان والاعادة **و** بناء المعتبر على القول باعادة الجاهل في الوقت **و** فيما فيه **الثالث** لو علم بالنجاسة السابقة في الاثناء ويضيق الوقت عن الازالة والاعادة **فعن** الشهيد في البيان القطع بوجوب الاستمرار **و** احتمله في الذكرى مستندا باستلزامه القضاء المنفي قطعا **و** مال اليه من المحقق في المعتبر **و** استشكل في المدارك **و** منع بطلان استلزام القضاء من جهة اطلاق الامر بالاستيناف المتناول لهذه الصورة **وأنت** خبير بان المتبادر من تلك الاخبار الاستيناف في الوقت **و** الاظهر القول بالاستمرار والدوام لان وجوب ازالة النجاسة انما هو للصلوة لا للنفس والوجوب الغيري لا معنى له مع عدم التمكن من الغير ووجوب القضاء انما هو بفرض جديد **و** هو غير مستفاد من الاخبار المتقدمة كما ذكرنا فيكون وجوب ازالة النجاسة هنا للصلوة في سقوط فرض الصلوة عنه في الوقت **و** لاريب انه لا يجوز القول بسقوط ما وجب عليه يقينا بسبب احتمال الاشتراط بشيء **و** هذا هو الكلام فيما لو علم بالنجاسة قبل الصلوة وضاق الوقت عنه ونظيره ما لو ضاق الوقت عن الماء مع وجود الماء فيتيمم ويصلي كما مر **و** يؤيده ما ذكرنا سقوط القبلة والقراءة والركوع والسجود في اوقات الضرورة لمراعاة الوقت ومن قضاها بعد الوقت فقد اخطا **وفذلكة** البحث في هذا البحث ان المصلي اذا دخل في الصلوة مع النجاسة فاما ان يكون عالما بالنجاسة قبل الصلوة او يكون جاهلا وعلى الاول فاما ان يدخلها مع ذلك عامدا عالما او يدخلها ناسيا وعلى الاول فيبطل صلوته سواء كان عالما بالمسئلة او جاهلا بها وبطلان صورة العلم مخصوص بما اذا اتسع الوقت والا فيجوز الدخول فيها مع النجاسة وعلى الثاني فاما ان يتذكرها بعد

الفراغ او في الاثناء وعلى الاول فيعيد مطلقا سواء بقي الوقت او خرج وكذلك على الثاني ولو ضاق الوقت فالاحوط الاتمام والاعادة **و**
اما مع الجهل بالنجاسة فاما ان يعلم بها بعد الفراغ او في الاثناء وعلى الاول فلا يعيد سواء بقي الوقت او خرج اجتهد في صورة حصول
الشك قبلها ام لم يجتهد وعلى الثاني فان حصل له العلم بسبق النجاسة على الصلوة فيعيد مطلقا الا مع ضيق الوقت فيتم ولا يجب القضاء وان كان
احوط وان حصل له العلم بحصولها في الاثناء فيزيلها ويبني على صلوته ان لم يوجب مبطلا او يستأنف بعد الازالة مع الامكان **و** الكلام مع ضيق
الوقت كما تقدم **و** الاظهر فيما لو شك في سبقها وعدمه لحوقها التفصيل **و** اذا رأى نجاسة بعد الصلوة وشك في استمرارها حال الصلوة
فلا يلتفت **و** كذا لو وقع النجاسة عليها بين الصلوة وان نقصت ثم علم بها **الرابع** فيما عفي عن الصلوة مع النجاسة في مواضع **الاول** دم
القروح والجروح **و** الظاهر عدم الخلاف فيه في الجملة **و** لكنهم اختلفوا في الحد الموجب للترخيص فاعتبر بعضهم سيلان الدم دائما من غير انقطاع
مثل المفيد في المقنعة والعلامة والشهيد في بعض كتبهما وزاد في المعتبر ونهاية الجريان على وجه لا يتسع فتراتها الاداء الفريضة واعتبر في القواعد
حصول المشقة وزاد في المنتهى والتحرير على ذلك عدم وقوف الجريان وجب في المنتهى ابدال الثوب مع الامكان معللا بانتفاء المشقة فينتفي
الترخيص ويشكل اعتبار المشقة والعسر والحرج المنفية في الشرع فلا اختصاص لها بهذه النجاسة فان كان غيره فلا دليل عليه مع ان الظاهر انهم متفقون
على ثبوت خصوصية لهذا الدم **والاظهر** انه معفو مطلقا الى البرء كما اختاره الشيخ المحقق علي والشهيد الثاني وجماعة من المتأخرين وهو المنقول
من الصدوق في الفقيه **لنا** الاطلاقات الكثيرة مع العمومات المستفادة من ترك الاستفصال وغيره مثل صحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد
الله الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وتقرب منه صحيحة الاخرى
بل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما كالصريح في عدم اشتراط دوام السيلان قال سألته عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي فقال
يصلي وان كانت الدماء تسيل فجعل فيها جواز الصلوة بدون السيلان الفرد الاظهر **و** فيه عدم زوال الادماء فكلام الراوي لا يدل على
اشتراطه **مع** انه لا يفيد الاستمرار عرفا ايضا كما يقولون فلان يتكلم دائما بالبذاء ويراد بذلك حصوله منه مكررا لا دائما وكذلك رواية سماعة عن الصادق
قال اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم **مع** ان ثبوت السيلان للجرح لا يستلزم ثبوته دائما **و** مع ذلك
فهذه الرواية لا تقاوم الصحاح وغيرها **و** الظاهر ان المراد بالبرء هو صيرورته بحيث ينقطع دمه لا الاندمال **و** يحتمل الاندمال كما هو مقتضى
موثقة ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال ان بي
دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ ولا فرق بين القليل والكثير والثوب والبدن كما يستفاد من الاخبار **و** لا يجب ابدال الثوب ولا تخفيف النجاسة
ولا تعصيب موضع الدم وعن الشيخ في الخلاف انه اجماعي بين الطائفة **و** كل ما ذكرنا مستفاد من الاخبار **و** **اما** صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله
او موثقة لابان عن الصادق قال قلت له الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا
تغسله فهو لا ينفي وجوب الربط لو قدر عليه كما لا يخفى غاية الامر قصر الجواب على السؤال فلا ينفي حكم ما عداه **و** الاحوط الاقتصار على ما يصل الدم
عادة من الثوب والبدن فلو تعدى الدم عن محل الضرورة فالاظهر عدم العفو وان كان محتملا بالنظر الى الاطلاقات **و** **اما** لو لاقاه جسم طاهر
فلاقى بدن المصلي او ثوبه ففيه وجهان ويجيء نظيره في الاقل من الدرهم **و** **اما** مثل العرق والذي قال ما يقبل عنه البدن فالظاهر العفو ويستحب
لصاحب القروح والجروح غسل ثوبه كل يوم مرة لرواية سماعة قال سألته عن الرجل به القرح والجرح ولا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي
ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة **و** حملناها على الاستحباب لما عرفت ومنها الاخبار الكثيرة المعتبرة وان كان
سندها لا يخ من قوة ايضا **الثاني** الدم المسفوح الاقل من الدرهم باجماع اصحابنا نقله الفاضلان وغيرهما ولا خلاف في عدم العفو عن
الازيد منه ايضا وادعى عليه الاجماع العلامة في جملة من كتبه وتستفاد الحكمان من الاخبار ايضا كما سنذكر جملة منها **و** اختلفوا فيما ساواه فعن السيد
وسلار العفو **و** الاكثرون على العدم وهو المختار لاستصحاب شغل الذمة والعمومات وخصوص صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ما تقول
في دم البراغيث قال ليس به باس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم ثم يعلم به فينسى ان يغسله فيصلي
ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة ورواية جميل بن دراج عن بعض
اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله انهما قالا لا باس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس
به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم **و** **اما** صحيحة اسمعيل الجعفي عن الباقر قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان
اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه ولم يغسله حتى صلى فلا يعيد الصلوة **فلا** يمكن الاستدلال

فيما يتعلق بقدر الدرهم

بها الشارع من المفهومين وتساقطهما ولعل عدم الالتفات الى صورة المساواة لندرتها **حجة** القول بالعفو حسنة محمد بن مسلم المتقدمة في
مبحث السابق **والجواب** عنه عدم مقاومتها لما ذكرنا وان قلنا بحجية الحسن ومكافئته للصحيح ضرورة الاضمار من مثل محمد كما هو الحق **و** قد لا ينافيه
تأمل **و** يظهر وجهه بالتأمل فيما ذكرنا في صحيحة الجعفي **و** من ذلك يظهر بطلان الاستدلال له ايضا بصحيحة الجعفي على ذلك ايضا **و** مرادهم من الدرهم
المقدار بالاتفاق **و** يدل عليه الاخبار ايضا فلاحظ صحيحة ابن ابي يعفور وغيرها تجد ما ذكرنا هذا **و** لكن الاشكال في تحديد مقدار سعة
الدرهم والمراد منه فظاهرهم الاتفاق على ان المراد من هذا الدرهم ليس هو الدرهم المتداول في نصاب الزكوة والديات وغيرها فهو ما كان
وزنه ستة دوانيق كل دانق ثمان حبات من اوسط حب الشعير **و** المشاة الوافي المضروب من درهم وثلث **و** قال الصدوق ان ذلك المذكور يسمى بالبغلي
نسبة الى قرية بالجامعين **و** عن جماعة انه على هذا التفسير بفتح الغين وتشديد اللام **و** قيل البغلي بتسكين الغين منسوبا الى رأس البغل **و** عن العلامة
الاتفاق على ان الدرهم المعفو يسمى بالبغلي **و** يظهر من ابن ادريس الخلاف فقال ان الشيء هو ما دون الدرهم الوافي المضروب من درهم وثلث **و**
بعضهم يقولون دون قدر الدرهم البغلي منسوب الى مدينة يقال لها بغل قريبة من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلد الجامعين يجد فيها
الحفرة والغسالون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدرهم المضروب بمدينة السلام المعتاد يقرب سعته من
اخمص الراحة انتهى **و** قيل ان الدراهم البغلية هي الدراهم الكبرية التي وزنها ثمانية دوانيق وحدثت لها التسمية بالنسبة الى رأس البغل ضربها الثاني
في ولايته بسكة كسروية ولعله اراد به الدرهم في المعاملة مع الطبرية التي هي اربعة دوانيق فلما كان زمن عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدراهم منهما
واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق **قال** في الذكرى ونقل هذه التسمية ابن دريد وصاحب الذخيرة بعد ما نقل اكثر ما ذكر قال ويعلم من
ذلك ان الدرهم كان يطلق على البغلي وغيره وان البغلي ترك في زمان عبد الملك وزمان الباقر والصادق متأخر عن ذلك فيشكل حمل الدرهم
على ذلك في الاخبار **اقول** واتفاقهم على عدم ارادة الدرهم المعهود في باب الاحكام ظاهرا يسهل الامر في ذلك فان تفاسيرهم للدرهم
في هذا المقام لا يخرج عن ذلك فهو قرينة على ارادة غير المعهود **مع** ان العلامة في التحرير قال الدراهم في صدر الاسلام كانت صنفين بغلية وهي السود
كل درهم ثمانية دوانيق وطبرية كل درهم اربعة دوانيق فجمعا في الاسلام وجعلا درهمين متساويين وزن كل درهم ستة دوانيق فصار وزن كل عشرة
دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم الذي قدر به النبي صلى الله عليه وآله المقادير الشرعية الى ان قال والدانق ثمان
حبات من اوسط حب الشعير انتهى **ولكن** الاشكال في تحديد سعة الدرهم الوافي المضروب من درهم وثلث وسعة الدرهم البغلي فهو
مجهول لنا الآن وفي ان كلام ابن ادريس بظاهره يفيد مخالفة التفسيرين وانهما متغايران وان كان يمكن ارجاعه الى الترادف في التسمية والذي
في مقدار السعة هو تحديد ابن ادريس ومن وافقه باخمص الراحة وابن الجنيد بعقد الابهام الاعلى وابن ابي عقيل بسعة الدينار **و** الكل متقارب
لكن الكل تقريبي والاحوط ان لا يتجاوز عن مقدار محدد بتحديد او بطن الابهام فان الاصول متعارضة واستصحاب شغل الذمة بالعبادة يقتضي
الاقتصار على الاقل كما ان الاحتياط فيما يجب عليه ان لا ينقص عن اخمص الراحة ان اعتبرنا امره بمقدار الدرهم **ثم** ان الاخبار وردت في الثوب ونعم
ان حكم البدن ايضا كذلك واسند في المنتهى الى الاصحاب ويؤيده رواية مثنى الحناط عن الصادق قال قلت له اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع
منه قدر حمصة فاغسله والا فلا **و** لعل المراد بمقدار الحمصة سعته بان يكون سعته بمقدار الحمصة **و** يؤيد ذلك اتفاقهم على اعتبار السعة دون
الوزن والتشبيه بالحمصة **مع** ان الدم اذا خرج من البدن يكون مجتمعا في ابتدائه ثم ينبسط **و** استثنى الاصحاب من هذا الحكم دم الحيض لرواية
ابي بصير عن ابي جعفر او ابي عبد الله قال لا تعاد الصلوة من دم لم تبصره الا دم الحيض فان قليله وكثيره في الثوب ان رآه وان لم يره سواء ولا يضر ضعفها لانجبارها ب
الاجماع كما يظهر من ابن ادريس وكلام فقه الرضا ايضا صريح بحد العفو عن قليله وكثيره ثم قال واحد منه وصلوتك عليك ولو لم تعلم **و** اما الاستحاضة
والنفاس فنقل الحاقهما بالحيض في المنتهى عن الشيخ ومن تبعه واختار هو ايضا ذلك للاولوية والاصل ولان دم النفاس دم الحيض في الحقيقة وادلة الا
العفو او هو مع استصحاب شغل الذمة **والصواب** الاستدلال على ذلك بالاجماع المنقول فان ابن ادريس نفى الخلاف عندنا في عدم العفو
عن قليل الدماء الثلثة وكثيرها في الثوب والبدن للصلوة ومع ضعف ما استدل به العلامة يضعف حجيته **و** اما الاستدلال بالاجماع المنقول
في المنتهى على وجوب تبديل القطنة لكل صلوة فتمامية لو كان ذلك من جهة عدم العفو وهو غير معلوم **و** لذلك لم يسلم هو بذلك فيهما
وكذا الاخبار مثل صحيحة صفوان عن ابي الحسن قال قلت له جعلت فداك اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت
الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد وموثقة
ابي بصير عن الصادق قال في النفساء فاذا مضت ثلثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رأت صفرة

في استثناء الدماء الثلثة من العفو

توضئت وروايتا اسمعيل الجعفي عن الباقر عليه السلام قال المستحاضة تقعد ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رأت طهرا اغتسلت واحتشت فلا
تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف لا دلالة فيهما على ان تغيير القطنة لعدم العفو عن
تلك النجاسة خصوصا بعنوان العموم بل لا دلالة فيهما على التبديل ايضا ولعل المراد من استدخال القطنة بعد القطنة اختبار حال الاستحاضة
و معرفة اقسامها واحكامها وعلى فرض التسليم فلعله من جهة حفظ عن السيلان في اثناء الصلوة فالمتعين تعليل جانب الحديث وغيره
مع انه يحتمل ان نجاسة ما لا يتم فيه الصلوة معفو عنه اية نجاسة كانت فاستثناء قطنة المستحاضة مما استثني من ذلك بخصوصها لو سلم ثبوت
الدليل لها او حكم بخصوصه ثبت من دليل خاص وعدم العفو ليس من جهة خصوصية نجاسة دم الاستحاضة بل لبعض ما ذكرنا ولحق بعضهم
بالدماء الثلثة دم نجس العين ولم يقف لهم على ما يعتمد عليه وقد يحتج له بانه يتسبب ملاقاة لجسد نجس العين فلعله مبني على ان عنوان تمام
على العفو عن الدم انما يفهم منه العفو عن نجاسة الدم من حيث انه دم نظير ما مر في دم الانسان الكافر في البئر ولا ريب ان ما ذكره احوط و
لكن ابن ادريس نسبه الى مخالفة الاجماع وقال انه هدم وخروج لاجماع اصحابنا ثم انهم اختلفوا في الدم المتفرق على اقوال فالاكثر على
انه اذا بلغ المجموع مقدار الدرهم على تقدير الاجتماع و اختار ابن ادريس والمحقق في الشرايع عدم الوجوب وعن الشيخ في النهاية لا يجب ازالته
ما لم يتفاحش وهو خيرة المعتبر والاول اظهر لصحيحة عبدالله بن ابي يعفور فان المتبادر منه هو ان الدم المسئول عنه اذا كان مقدار الدرهم حال كونه
مجتمعا فيه الاجماع يجب الاعادة وليس من باب التقدير مثل قولهم مررت برجل معه صقر صائدا به غدا حتى يرد انه لا بد من مقارنة زمان الحال
مع العامل فيها وما نحن فيه ليس كذلك بل بمعنى تقدير الاجتماع مع كون الحال محققة مثل قولهم هذا بسرا اطيب منه رطبا وفي الرواية احتمالات
ثلثة اخر تمسك بها المانعون من اعتبار التقدير احدها ان يكون مجتمعا خبر الكون ومقدار الدرهم اسمه وثانيها ان يجعل مجتمعا
حالا محققة بمعنى الا ان يكون الدم مقدار الدرهم اسمها حال كونه مجتمعا وثالثها ان يجعل مجتمعا خبرا بعد خبر وكلها بعيد فان السؤال عن
الدم المتفرق ولا يلائمه تلك الاجوبة الا بتكلف وقد يحتمل ايضا ظاهره فيما ذكرناه او مجملة للامرين والعموم واطلاق حسنة محمد بن مسلم و
غيرها واستصحاب شغل الذمة كلها مع المختار وهو متعضد بالاعتبار من عدم الفرق بين المجتمع والمتفرق ثم في جريان الحكم فيما لو كان المتفرق
في اكثر من ثوب او في البدن او الثوب والبدن وعدمه وانفراد كل منها في حكمه وجوه ثم ان الحكم في وحدة الدم وتعدده هو العرف فاذا اصاب
الدم وجهي الثوب بالتفشي فهو دم واحد ولا فرق بين الرقيق والصفيق كما فعله الشهيد فيهما الا في الدم المعفو تطبقه طاهر قولان اظهرهما العفو فيهما
في مثل العرف فالاحوط الاجتناب في غيره ولو ازيل العين بما لا يطهرها مثل ان يحكها فالاقرب بقاء العفو واما التفاحش المذكور فلم نعرف له
وجها ومستندا ومقدارا قال في المعتبر وقد اختلف قول الفقهاء فيه فبعض قدره بالشبر وبعض بما يفحش في القلب وقدره ابو حنيفة بربع الثوب
والمرجع فيه الى العادة لانها كالامارة الدالة على المراد باللفظ اذا لم يكن له قدر شرعا ولا وضعا فائدة لا فرق في الدرهم لو اشتبه الدم المعفو
بغيره فالاقرب العفو ولو اشتبه الطاهر بغيره فالاصل الطهارة اما الحكم الثاني فكما ذكره لكن يحتمل اصالة بقاء محله على الطهارة وعدم تنجس ملاقيه
واما الاول فلا يخلو عن اشكال وان كان الاظهر ذلك لاصالة عدم وجوب الازالة ولا يعارضه عموم وجوب ازالة مطلق الدم عن الثوب سيما مع ضعف
ما ذكرنا بان الظن يلحق بالاعم الاغلب وعموم ما دل على العفو عن الدم الثالث نجاسة ما لا يتم فيه الصلوة منفردا اي نجاسة كانت فهو في الجملة مما لم يظهر
فيه خلاف والاقوى العفو مطلقا سواء كان من الملابس او غيرها في محالها كانت او في غيرها للاصل وعدم الدليل على كون حمل النجاسة مبطلا
والذي يثبت من الادلة هو وجوب طهارة الثوب اذ بعد نجاسته ولا يصدق على غير الملابس جزما كالسكين والسيف والحجرة والمنديل ونحو ذلك بل لا يصدق
على الملابس كالتكة والقلنسوة والجورب والخف والكمرة ونحوها ايضا مع ان الاخبار المستفيضة ناطقة بذلك مثل صحيحة صفوان عن حماد بن عثمن
عمن اخبره عن الصادق عليه السلام في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه قذر فقال اذا كان مما لا يتم فيه الصلوة فلا بأس والظاهر ان المراد التمثيل لا الشرط الظاهر
ان الخف ليس مما يتم فيه الصلوة فلا بأس في الظاهر ان المراد وموثقة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال كل ما كان لا تجوز فيه الصلوة وحده فلا بأس بان يكون عليه الشيء
مثل القلنسوة والتكة والجورب ورواية عبدالله بن سنان عمن اخبره عن الصادق عليه السلام قال كل ما كان على الانسان او معه مما لا تجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس
ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك الى غير ذلك من الاخبار وابن ادريس خص الحكم بالملابس
ولا وجه له لعدم الدليل على ابطال حمل النجاسة للصلوة مطلقا ومن ذلك يظهر ضعف ما اختاره العلامة والشهيد في بعض اقوالهما من اشتراط كونها في
محالها ايضا مع ذلك وحصر الراوندي في القلنسوة والتكة والجورب والخف والنعل ويدفعه الاخبار وفي العمامة اشكال والحقها الصدوق
بالمذكورات وهو المنقول عن والده وجمعه الراوندي بارادة العمامة الصغيرة كالعصابة ويدل على استثناء العمامة صريح فقه الرضا وليس ذلك

كتاب الصلوة

بعيد نعم بشمول ... الثوب ... للعورة اذا انتشرت وفلت يواريها لانه لا يبيح تمامه لانه ... لان القميص القصير الذي لا يستر لا يتم معه الصلوة
على هذا ... فلا يضر نجاسته لانه داخل تحت الثوب جزما ويشمله ما دل على وجوب طهارة الثوب وعلى هذا فيصح حال المنطقة الكبيرة مثل
ما اذا ... لان المرجان يظهر حال العمامة لتغير او يحمل العمامة والمنطقة بعد الشد ... امثلا او رداء فيشمله الحكم ويشكل المقام بمثل ما كان يعمل
للكر بن طوى بحيث يمكن ستر العورة به لان المتبادر من الاثواب الواردة في الاخبار الدالة على وجوب طهارتها الاثواب المصلي التي يلبسها ولا يمكن ...
بمفهوم ... هذه الاخبار ايضا فان الظاهر منها الملابس بالفعل وما يعتاد كونه معه كالكرة في الكيس بل يمكن القول بذلك فيما اذا كان حاملا الثوب
مخيط كقميص او سراويل غير ملبوس او سراويل بنفسه لا الذين يلبسهما بالفعل واما فيصبه الملبوس بالفعل او عباءة اذا اخرجه والقاه على عاتقه ونحو ذلك
ففيه اشكال بالنظر الى عدم ... من الثوب لاشتراط طهارته في الاخبار ومن شمول مفهوم مثل رواية ابن سنان بمقابلة المنطوق والاحوط الاجتناب
عن الجميع سيما في المنطقة الكبيرة وفي محلها واما ما ورد في صلوة المختضب من الجواز اذا كانت خرقته طاهرة فلا يدل على مذهب ابن الجنيد فان العبارة
ان نجاسة الخرقة توجب نجاسة ... في المختضب ثم انه قد عرفت انه لا دليل واضح على بطلان الصلوة بحمل النجاسة مط كما هو مختار ابن ادريس والعلامة
جد الشيخ في المبسوط فيتجه القول بعدم منع حمل المصلي قارورة مشدودة الرأس فيها نجاسة بل مفهوم خاصيته اذا لم يسر الى الثوب والبدن كما هو مختار الشيخ
في الخلاف والمحقق وغيرهما ولو ادخل دما نجسا تحت جلده فان صار من جملة البواطن فلا دليل ايضا على وجوب اخراجه وبطلان الصلوة معه ولو
ادم تحت الجلد فهو اولى بعدم الضرر وامته ولا باس بحمل الانسان ميتا او حيوانا طاهرا ماكولا للاصل وفعل النبي ص وعلى ما ذكرنا فلو ذبح واستصحب ...
شيئا ونحوه فالاولى بعدم المضرة بعدم ثبوت الاشتراط في مثل الحيوان ولو سلمنا **الرابع** ثوب المربية للصبي فالمشهور انه يكفي غسله كل يوم مرة
لرواية ابي حفص عن الصادق ع قال سئل عن امرأة ليس لها الا قميص ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة وربما يستدل بالحرج
وهو لا يثبت خصوص المطلوب وقد يستدل بانه اذا لم يلزم ذلك قد لا يلزم في الازيد وتامل بعض المتاخرين في اصل الحكم لضعف السند وفيه ان ...
يجبره والمولود يشمل الصبية والاولى به الاقتصار على الصبي وبذلك ذهب اكثر المتاخرين الى التعميم خلافا لبعضهم حيث ادعى تبادر الصبي وتعدى
... الى المربي مع وجود العلة وكذا الى ازيد من ثوب لو اضطر الى ذلك والى ازيد من ولد وهكذا الى الغائط سيما مع شيوع اطلاق البول عليهما ...
ويتعين اليوم هو مع ليلة ويمكن ... الى ... اشكال في وجوب الغسل الا كتفا بالصب فيما لو كان صبيا رضيعا وجهان والاقوى
الاول لظاهر النص وجعل جماعة من الاصحاب ايقاعه في اخر النهار ليقع الصلوات الاربع على الطهارة بحسب المقدور اولى ولا باس به قال في الذخيرة ولو
خالف بالغسل فالظاهر وجوب قضاء اخر الصلوات لجواز تاخير الغسل الى وقته والحق بثوب المربية جماعة من الاصحاب نجاسة ثوب الخصي الذي يتواتر بوله ثم
غسله مرة في النهار للحرج ورواية عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي الحسن اسأله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضا
وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة وانت خبير بان الرواية مخالفة للفتوى مع ضعفها وظاهره في المنتهى العمل بمضمون الرواية والاولى الاعتماد على نفي العسر
والحرج والتعدد ان مدارهما فان المرهما الى العمل بالرواية فلا باس به كما يظهر من التذكرة **الخامس** لو لم يقدر على تطهير الثوب ولم يكن له غيره فلا
خلاف بين الاصحاب ظاهرا في جواز الصلوة عريانا قال في المنتهى فلو صلى عاريا لم يعد الصلوة قولا واحدا وهل يجوز له الصلوة في الثوب النجس ام لا
فذهب الفاضلان في بعض اقوالهما والشهيدان وجماعة من المتاخرين وابن الجنيد من المتقدمين الى الجواز ولكن ابن الجنيد قال بانه افضل ونقله الشهيد
مفصلا قولهم بالتخيير وعن الشيخ وابن البراج وابن ادريس والمحقق في الشرايع والعلامة في اكثر كتبه وجماعة اخرى وجوب طرحه والصلوة عريانا وهذا
اقوى لنا الاجماع المنقول نقله الشيخ في الخلاف وعموم ما دل على اشتراط طهارة الثوب فان الظاهر من الادلة اشتراط طهارة الساتر فلا يجزي
بالساتر النجس فلابد ان يقال ان ستر العورة شرط وطهارة الثوب ايضا شرط ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وخصوص موثقة سماعة قال سألته
عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي ايماء وموثقته
قال سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض فاجنب وليس عليه الا ثوب واحد فاجنب فيه وليس يجد الماء قال يتيمم ويصلي عريانا قائما يومي ايماء و
رواية محمد بن علي الحلبي عن الصادق ع في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد واصاب ثوبه مني قال يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا و
يصلي فيومي ايماء وليس في سندها من يتامل فيه الا محمد بن عبد الحميد وسيف بن عميرة اما محمد بن عبد الحميد فالظاهر انه ابن سالم العطار الثقة بقرينة
رواية احمد بن محمد بن يحيى عنه واما سيف بن عميرة فقد وثقه الشيخ والعلامة والشهيد في شرح الارشاد وضعف فيه القول بضعفه وقال
ابن شهراشوب انه واقفي فلو ثبت ما ذكره فيكون الرواية موثقة وقال الشهيد بعدم الوقف ووصف الرواية بالصحة الفاضل الحلبي في شرح الفقيه و
كيف كان فالرواية في غاية الاعتبار لاعتضادها ... فلا ... في سندها وانت خبير بان ظاهرها الحكم بالصلوة عريانا

في ... [illegible]

في وجوب الصلوة عريانا على فاقد ... [illegible]

كتاب الصلوة

وحملها على الجواز خروج عن الظاهر **وهنا** اخبار صحيحة اخر ظاهرها الحكم بالصلوة فيه بعنوان الحتم اوّلها الاخرون وجمعوا بالتخيير منها صحيحة الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه واذا وجد الماء غسله وصحيحة الاخرى وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عنه عليه السلام عن الرجل يجنب في ثوب وليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه قال الصدوق وفي خبر آخر قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله اعاد الصلوة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله يصلي فيه او يصلي عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا واجاب الشيخ فيها بحمل الصلوة على صلوة الجنازة او بان المراد الصلوة فيه اذا لم يتمكن من نزعه وحمل الدم في صحيحة علي بن جعفر على دم يجوز فيه الصلوة كدم السمك **وانت** خبير بان ذلك كله بعيد وان تكابر شاهد صدق على عدم الاعتماد على ظاهر هذه الاخبار **و** لذلك حمل الشيخ رواية عمار الاتية على حال الضرورة **مع** انه لا دلالة فيها على ذلك **و** لا يخفى ان حمل الاخبار على التخيير خروج عن ظاهر الطرفين فهو انما يتم مع التكافؤ **و** لا ريب ان العمل بهذه الصحاح ايضا ليس بذلك البعيد **واما** القول بالافضلية فبناء على توجب اليقين بحصول كمال الصلوة باركانها فيشكل مع ان المرجحات في الطرف الاخر **و** مما يضعف التخيير كثرة هذه الاخبار وصحتها فانها مع ذلك مهجورة عند قدماء الاصحاب الى زمان المحقق والعلامة وهما ايضا يختلف فتاويهما في كتبهما والكلام في القيام والقعود وقد مر واختلاف الروايات من حيث الخبر ناه من التفصيل بحال الامن من المطلع وعدمه **هذا** كله في غير صورة الاضطرار **واما** لو اضطر الى لبس الثوب لاجل البرد ونحوه فيجوز الصلوة فيه اتفاقا بل قد يجب وعن الشيخ وجماعة انه يعيد لموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل ليس عليه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة **و** يمكن ان يكون ما نقلنا من الصدوق اشارة الى هذه وحملها في الاستبصار على حال الضرورة **و** في التهذيب على ايجاب اعادة الصلوة مع الثوب فلو صلى عاريا لم يجب عليه الاعادة فان كان مراده الاعادة فيكون هذا قولا آخر في المسئلة او مراده انه يعيد لانه فعل ما لا يجوز **و** يمكن ارادة حمله على الاضطرار كما في الاستبصار **و** استشكل في الذخيرة عدم الاعادة الى المشهور **و** لعله نظر الى اطلاقات فتاوى المتاخرين بالتخيير استنادا الى الجمع بين الاخبار فانه يقتضي سقوط القضاء **و** في صورة الاضطرار بطريق الاولى فلا يتم ما ذكروا في صورة الاضطرار هنا الموثقة الاصل والاطلاقات **مع** ان الاعادة يحتاج الى دليل جديد **واما** لو كان مراده المشهور بين القائلين بلزوم الصلوة عريانا ايضا وحملها على صورة الضرورة فليس لزوم القضاء بذلك البعيد بالنسبة الى فتاويهم ولا اخبارهم وان كان مختصا بحال الضرورة اتفاقا وليس معهم ما ينافي لزوم القضاء على مذاقهم من جهة الاخبار فلا يبقى من جهة نفي الاعادة على مذاقهم الا القدح في سند الرواية او دلالتها **و** القطعية الموثوق **و** لكن حمل الرواية على الاضطرار تاويل لها لانهم لا يجوزون الصلوة في حال الاختيار **و** التاويل لا ينهض حجة في اثبات الدعوى المخالفة للاصل **مع** انه انما يدل على ذلك اذا كان متيمما **فالاقوى** عدم الوجوب وان كان الاحوط الاعادة **السادس** لو كان مع المصلي ثوبان واحدهما نجس ولا يعلمه بعينه فالشيخ واكثر الاصحاب على وجوب الصلوة في كل منهما منفردا ونقل الشيخ عن بعض علمائنا انه يطرحهما ويصلي عريانا واختاره ابن ادريس بعد نقله عن بعض الاصحاب **والاول** اقوى للتمكن من الصلوة مع الشرائط فلا يسقط ولانه حسنة صفوان لابراهيم بن هاشم عن ابي الحسن عليه السلام انه كتب اليه يسئله عن رجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا قال ابن بابويه يعني على الانفراد ولانه نقل الفضل بين البول وغيره فيه لا سند لا له **وقد** يستدل له بان الصلوة في المتيقن النجاسة جائزة كما مر فيجوز في المشكوك بطريق الاولى **وفيه** منع الاصل **اولا** كما مر ووجود الفارق **ثانيا** لانه ينافي ثمة الضرر والمطلوب هنا الحتم **مع** انه لا يقتضي الجواز في احدهما بالتعيين **الا** ان يقال ان الصورة الاولى لو فقد الطاهر مقتضى لا تعدد **ولا** يذهب عليك انه لا يمكن ان يتوهم هنا نظير ما مر في الوضوء بالماء المشتبه بالنجس لان الدليل ثم يقتضي الاجتناب عن الماء النجس في الوضوء لاشتراط الطهارة في صورة الاشتباه لم ينقض يقين الطهارة السابقة بالشك فيه كل واحد منهما فيصح الطهارة باحدهما لا انه لما لم يثبت نجاسته لان نظافة بشرط الطهارة في الثوب ثابت فيما نحن فيه باستقراء الاخبار فلا يتم الصلوة في الثوب الطاهر الا باتيانها فيهما معا **واحتج** ابن ادريس بما حاصله انه يجب اقتران الصلوة بقصد الوجوب ولا يمكن الحكم بوجوب احدهما بعد تمامهما وبانه يجب ان يقطع بطهارة الثوب عند افتتاح الصلوة وهو منتف عند كل واحد منهما **ويرد** على **الاول** المنع **اولا** وفي خصوص حال الضرورة **ثانيا** وبان الواجب هو المجموع من باب المقدمة فيصير نيته الوجوب **ثالثا** **وعلى الثاني** منع اشتراط ذلك سيما في حال الاضطرار **ثم** ان الظاهر عدم الفرق بين الثوبين واكثر فيصلي على عدد النجس وزيادة واحد في الثلث بل لو اشتبها الآن وليلزم الحرج بسبب كثرتها فيحصل التخيير والمرجح ويحتمل التوجه بعد تمكنه وتوقف الوقت عن الصلوة فيما حصل الوقت مخيرا بينها الا ان يظن طهارة احدها فلا يبعد القول بالتعيين فيه مع كما في المدارك وذهب في الشرائع الى ان الصلوة عريانا ذا تتكرر

حلق الروايات الاولة موجب يقين البراءة بالاجماع خلاف هذه فتامل

في جواز الصلوة في الثوب النجس اذا اضطر الى لبسه لبرد ونحوه

في وجوب الصلوة في كل من الثوبين المشتبهين اذا كان احدهما طاهرا والآخر نجسا

الثياب في ضيق الوقت وليس ببعيد نظرا الى المسئلة المتقدمة ان قلنا بان العلة فيها فقد الثوب المتيقن الطهارة وان قلنا بان العلة هو كون الثوب معلوم النجاسة فلا يجوز الصلوة فيه فيشكل الاطراد والاظهر جواز الصلوة فيه بل تعينها للاستصحاب **وقد** يستدل عليه بان فقد الوصف اولى من فوات الموصوف **وفيه** تامل **ولو** كان معه ثوب طاهر ونجس فهل يجوز ترك الاكتفاء بالصلوة في المشتبهين **الاقوى** العدم كما اختاره في المنتهى لان الصلوة الا انفراد الصلوة والخروج عن الاصل انما يصح بالدلالة ولم يثبت هنا ومنع وجوبه في المدارك **ولعله** نظر الى صدق الامتثال وهو في معرض المنع ولو فقد احدهما فيه يصلي في الاخر عاريا واكتفى في المدارك بالصلوة في الثاني نظرا الى الاولوية بالنسبة الى المتيقن النجاسة **والاول** احوط **والاحوط** فيما لو كان عليه صلوات مرتبة ان يفعل كل منهما في كل من الثوبين ثم يفعل الاخرى فكذا وهكذا وان كان الظاهر جواز فعل كل واحد منهما في ثوب ثم هكذا في ثوب آخر وهكذا المحسوب الترتيب بذلك ايضا **واما** لو فعل الظهر مثلا في ثوب والعصر في آخر ثم الظهر في ذلك الآخر ثم العصر في الاول فلم يصح الا الظهر لامكان كون الطاهر هو الاول ولم يحصل فيه الترتيب بين الصلوتين **السابع** لا يجوز الصلوة في جلد الميتة ولو كان مما يؤكل لحمه باجماع علمائنا سواء دبغ ولم يدبغ من غير فرق بين كونه مما للعورة تمام لا وقول ابن الجنيد بطهارته بالدباغ **مع** انه مما لا يخالفه للاجماعات المنقولة والنصوص المستفيضة لا يفيد جواز الصلوة فيها وان بطلان الصلوة فيه بيضه جماعتي **ويدل** عليه النصوص المتظافرة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال سالته عن الجلد الميت ايلبس في الصلوة اذا دبغ قال لا ولو دبغ سبعين مرة وصحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد عن الصادق عليه السلام في الميتة قال لا تصل في شيء منه ولا شسع **والظاهر** ان الميتة والمذكى من باب العدم والملكة وهما شيئان لا يعرفهما اهل العرف وانهما من جعل الشرع والذي يفهمه اهل العرف هو الموت والحيوة وثبوت الملكات يحتاج الى الدليل فالاصل عدم التذكية ولا يجوز الخروج عنه الا بدليل **وما** ذكره بعضهم من ان هذا الاصل لا اصل له وان الاصل براءة الذمة حتى يحصل العلم بكونها ميتة وان المتبادر من الميتة في العرف هو ما مات حتف انفه فلا يشمل ما ذبح وان كان مشكوك التذكية شرعا اما بسبب الشك في اصل الحكم كما في السباع والمسوخ ونحوها او بسبب الشك في الموضوع كالشك في قطع الاوداج ونحو ذلك وان الايات والاخبار وردت في حرمة الميتة فما لم يحصل العلم بكونها ميتة فالاصل براءة الذمة **فهو** في غاية الوهن لثبوت اشتراط التذكية من الاية والاخبار جزما فلا يكفي عدم صدق الميتة عرفا ولو سلم كون ذلك من المفاهيم العرفية فضلا عما لو لم يسلم **وكيف** كان فالمعتبر ثبوت التذكية شرعا وطريق ثبوتها اما بحصول العلم بها او الظن الشرعي كشهادة العدلين واخذه اما من يد مسلم او سوق المسلمين فانه يجوز شراء ما يباع في اسواقهم من الذبايح واللحوم والجلود ولا يجب الفحص **بل** قيل لا يستحب **بل** قيل يكره **ولا** فرق بين فرقهم موالفهم ومخالفهم ولا بين اخذه من يد رجل معلوم الاسلام او غيره حملا على الغالب كما يستفاد من موثقة اسحق بن عمار الاتية ولا بين من يستحل ذبايح اهل الكتاب وغيره على الاشهر الاصح **وخالف** فيه العلامة فاعتبر كونه ممن لا يستحل ذلك **قال** في المسالك فهو ضعيف جدا لان جميع المخالفين يستحلون ذبايحهم فيلزم لا يجوز الاخذ من يد احدهم والاخبار ناطقة بخلافه **ونعم** ما قال **والظاهر** ان الحكم كذلك اذا اخذ من يد مسلم فلو كان من يد مسلم ولو كان في غير بلاد الاسلام **ويدل** على جميع ما ذكرنا مضافا الى ما دل على حمل افعال المسلمين على الصحة من الاخبار في المعاملات والمناكحات والمواريث وغيرها الاخبار المعتبرة المستفيضة جدا مثل صحيحة الفضل وزرارة ومحمد بن مسلم انهم سالوا ابا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من الاسواق ولا يدرى ما يصنع القصابون قال عليه السلام كل اذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه وصحيحة الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الخفاف عندنا في السوق نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها وصحيحة البزنطي قال سالته عن الرجل ياتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدرى اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها فقال نعم ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك وصحيحته الاخرى وصحيحة سليمان بن جعفر الجعفري ورواية اسمعيل بن عيسى عن قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسال عن ذكوته اذا كان البايع مسلما غير عارف قال عليكم انتم ان تسالوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم يصلون فيه فلا تسالوا عنه وموثقة اسحق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام انه قال لا باس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس **واما** رواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في الفراء فقال كان علي بن الحسين عليهما السلام رجلا صردا لا يدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ وكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكوته **ففيه** مع ضعف سنده بجماعة من الضعفاء والمجاهيل انه لا يدل الا على رجحان الفعل **بل** يدل على الطهارة حيث كان يلبسه في غير الصلوة فيحمل على الكراهة كما صرح به في حسنة الحلبي عنه قال تكره الصلوة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت منه ذكوة ولكن لابد من حمل الكراهة على سوق من يستحل الميتة بالدباغة او يد من كان كذلك **بل** ولابد من التخصيص بما لم يسلم الاجتناب فيه الخروج عن الحرج وكذلك رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام مع ما فيها مما ينافي ما ذكرنا لا يدل على خلاف ما ذكرنا فلاحظها **واما** الجلد المطروح فلا دلالة في مثل صحيحة الحلبي

وحكم جلد المطروح

يعني مباشرة ... كان يمكن الحكم بطهارته بمعنى عدم نجاسة ملاقيه وندليته فتامل

كتاب الصلوة

المتداولة الاستعمال في بلاد المسلمين مثل ما كانت مدبوغة ومصنوعة ومصبوغة والامر فيه مشكل لاّ مع حصول العلم بالقرائن او الظن المتاخم للعلم انه لمسلم ومثل ذلك المشتراة التي سقطت من قافلة المسلمين واما الذبيحة المطروحة فدعوى حصول العلم بطهارتها بمجرد ذلك غير مسموعة فلا اقلّ من الشكّ في حصول جميع شرائطها غير اسلام الذابح وفي جميع ما ذكرنا ظهر ضعف قول العلامة وتمسّكه باصالة عدم التذكية فان منشا استدلاله ان قيام فعل المسلم مقام العلم بالتذكية انما هو من اجل حمل فعل المسلم على الصحة وهو لا يقتضي كونها ميتة مذبوحة فاذا استعملها صحيح عند من يستحلها والمراد بحمل الفعل على الصحة هو ما يكون صحيحا عند ذلك المسلم لا مطلقا فان الاختلاف في المسائل الفقهية في غاية الكثرة وفيه تامل لكنّه مدفوع نظرا الى عموم تلك الاخبار واطلاقات النصوص والفتاوى والفتاوى الى الحمل على الغالب فان استحلال ذبيحة اهل الكتاب وطهارة الميتة بالدباغة لا ينافي كون الغالب هو كون الذابح مذبوحة للمسلم مع ان هذه الاخبار لو لم تشمل صلا بنفسه مع قطع النظر عن تلك القواعد فلا مناص عن العمل بها نعم اذا اخبر ذو اليد بعدم التذكية فالاظهر عدم الجواز كما اختاره الشهيد لان المتبادر من الاخبار هو غير هذه الصورة فيبقى تحت اصالة عدم التذكية ودلت عليه صحيحة الحلبي المتقدمة ايضا ثم ان المتبادر من الاطلاقات هو ميتة ذي النفس السائلة والاصل يقتضي عدم وجوب الاجتناب عن غيرها وقال المحقق البهبهاني ان المنع من الصلوة في جلد الميتة يشمل باطلاقه ميتة ذي النفس وغيره سواء كان مما كول اللحم كما تشمله المطلق مثلا والمنع من الصلوة في مثل جلد الميتة عليه يكون ظاهر الاستلزام جواز الصلوة فيه كما كان عند الذي قد يتردد ويميل اليه هذا القول ولا باس به انتهى وهل يصح استصحاب شيء من الميتة من غير الملابس المتخذة فيه اشكال قال في المستند والاقرب التحريم استصحابا غير الملبوس لقوله لا تصل في شيء منه ولا شسع فيه ما فيه اذ الشسع من جملة الملابس ولوازمها ويمكن الاستدلال عليه بموثقة سماعة قال سالت ابا عبد الله عن تقليد السيف في الصلوة فيه الفراء والكيمخت فقال لا باس ما لم يعلم انه ميتة وموثقة ابن مسكان عن الحلبي عنه قال لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح قال عبد الله وحدثني علي بن ابي حمزة ان رجلا سأل ابا عبد الله وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت قال وما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه وقد تقدم في مبحث النجاسات من كتاب الطهارة قوله في فارة المسك اذا كان مع المصلي لا باس اذا كان ذكيا وهذه الموثقة تدل على جواز الصلوة فيما لا تحله الحيوة من الميتة وهو اجماعي مستفاد من الاخبار المستفيضة وقد تقدم كثير منها في كتاب الطهارة الثامن لا خلاف في ان كل ما يقع عليه الذكوة مما لا يؤكل لحمه طاهر بعد الذكوة ويجوز الاستعمال في غير الصلوة وادعى عليه الاجماع جماعة ولكن الشيخ اشترط في ذلك دباغته تمسكا بالشك قبل الدباغة فان الجمع عليه هو ما بعدها وهو ضعيف واما استعماله في الصلوة فلا يجوز قال في المدارك وهو اجماعي كما نقله جماعة وكذا لا يجوز استعمال ما لا تحله الحيوة منه بلا خلاف اصحابنا الا فيما نستثنيه والنصوص بجميع ما ذكر متضافرة منها صحيحة اسمعيل بن سعد الاحوص قال سالت ابا الحسن عن الصلوة في جلود السباع فقال لا تصل فيها وموثقة سماعة وغيرها فيما ورد في السباع وقد مر في باب النجاسات وموثقة عبد الله بن بكير قال سأل زرارة ابا عبد الله عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج لنا ما زعم انه املاء رسول الله ان الصلوة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه والبانه وكل شيء منه فاسد الحديث ولا وجه للقدح في مثل ابن بكير لانه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه سيما مع اعتضاده بالعمل المعلوم بل بالاجماع وسيجيء كثير منها فيما بعد واما ما ورد في جواز الصلوة في الثعالب ونحوها مثل صحيحة جميل وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وغيرهما فمع انها معارضة بالاخبار المتضافرة الصحيحة وغيرها خصوصا وعموما محمولة على التقية ومتروكة عند الاصحاب والمتبادر مما لا يؤكل هو غير الانسان وكذا لا يتبادر منه مثل القمل والذباب وغيرهما كما اشرنا اليه في باب النجاسات ويقتضيه لزوم العسر والحرج سيما في الانسان بل يظهر من الاخبار من الامر بالتصافح والتعانق سيما في الصيف في البلاد الحارة وترخيص الصلوة في الثوب الاخر مع عدم الانفكاك عن الوسخ والعرق وجواز مصاحبة النسوان وتقبيلهن الجواز وصحيحة علي بن الريان ناطقة بجواز الصلوة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الانسان واظفاره وهو اعم من شعر نفسه وشعر غيره وكذلك الكلام في استصحاب الشمع والعسل وفضلات الذباب وغيرها ثم ان الحكم هل يشمل ما لا يتم الصلوة فيه او لا الاشهر نعم وهو الاقوى وذهب الشيخ في النهاية والمحقق في المعتبر الى كراهة التكة والقلنسوة الماخوذتين من وبر غير ماكول اللحم لنا عموم الاخبار المتقدمة وخصوص صحيحة علي بن مهزيار قال كتب اليه ابراهيم بن عقبة عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل يجوز الصلوة في وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية فكتب لا يجوز الصلوة فيها وتعضده رواية احمد بن اسحق الابهري وروى الشيخ عن الريان بن الصلت انه سال الرضا عن اشياء منها الخفاف من اصناف الجلود فقال لا باس بهذا كله الا الثعالب واحتجوا بالاصل وصحيحة محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام اسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكة حرير او تكة من وبر الارانب فكتب لا تحل الصلوة في حرير محض وان كان الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه ان شاء الله وفيه ان الاصل لا يقاوم

الفراء بكسر الغين المعجمة الجهد والزبد ما يعمل منه ويلصق ويتخذ من الجلود في تمنعه وتدبيغها بالفارسية سريشم وقد يجيء الى التشديد ويوقد سريشم ما هو منه

الدليل والصحيحة معارضة بما هو اقوى منها المعتضدة بالشهرة والعمومات ومخالفة للعامة وغيرها فهي محمولة على التقية مع ان في دلالتها ايضا تاملا
فان اشتراط الذكوة في الوبر خلاف المحقق من حلية ما لا تحله الحيوة من الميتة ان اريد من الذكوة هو المتبادر منها وان اريد بها الطهارة فلا اختصاص
للوبر بهذا الجواب فهو الفارق بين السؤالين والعدول عن الجواب على اسلوب السؤال ايماء الى التقية فيكون المراد من الذكوة هو كون الوبر مما يجوز الصلوة
فيه **وهل** يختص الحكم بالملابس او يشمل مطلق المصحوب فيبطل الصلوة بسبب الشعرات الملقاة على الثوب من سنور او فارة او نحو ذلك وكذا نحو
عظام الفيل ونحو ذلك **الاشهر** الاظهر نعم للعمومات ولموثقة ابرهيم بن محمد الهمداني قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من
غير تقية ولا ضرورة فكتب لا يجوز الصلوة فيه ولا قائل بالفصل بين الوبر وغيره ويعضد التعميم ما سيجيء في الخز من قوله اذا حل وبره حل جلده
فيستفاد منه ان الجلد المصحوب ايضا حكمه كذا والرواية معتضدة بالشهرة وبالعمومات سيما موثقة ابن بكير ويؤيده الاخبار الواردة في النهي عن الصلوة
في الثوب الذي يلي الثوب الذي هو من جلود الثعالب فان الظاهر ان المنع من جهة توهم وصول الشعر به ونحو ذلك وحمل على الكراهة لعدم التعيين
بذلك ومن الاصحاب من حمله على ظاهرها وهو ضعيف وذهب الشهيدان رحمهما الله الى الاختصاص بالملابس نظرا الى صحيحة محمد بن عبد الجبار المتقدمة
وقد مر الجواب عنها واستدل لهم بهذه الصحيحة بدعوى اشعارها بموثقة ابن بكير لاستعمال كلمة في في المصحوب فيها ايضا **مع** ان فيها قرينة
اخرى من جهة ضم لبنه وبوله وروثه ثم التأكيد بكل شيء منه ولا وجه لتضعيف دلالتها بان المراد منها الملابس مما لا يؤكل لحمه والثوب الملطخ بشيء
منه **مع** ان الملطخ بالبول والروث ليس معتبرا من خصوص من انه من اجزاء غير الماكول اللحم بل لان الثوب نجس هذا ولا يحضرني في كلامهم فيما لو نسي و
صلى مع مصاحبة شيء **وفيه** اشكال من جهة عموم موثقة ابن بكير ومن ان غاية الامر ثبوت الاشتراط حال التذكر والحرمة لا يستلزم الاشتراط مطلقا
ولا يتبادر من الموثقة الا ذلك ولعل عدم وجوب الاعادة اظهر حتى في الملابس لان الاعادة فرض جديد والامر يقتضي الاجزاء والاحتياط في الاعادة
سيما في الملابس وخصوصا فيما يتم فيه الصلوة وان لم يحضرني الان دليل لوجوب الا اطلاق تلك الموثقة **ثم** ان العلامة استشكل في المنسوج من وبر الغير
الماكول وغيره ممتزجا نظرا الى الجواز في الممتزج في الحرير ولا وجه له للعمومات ولا قياس على الحرير لوجود الدليل هنا واولى من ذلك بالحكم بالبطلان فيما لو خلط
قطعة منه او اكثر في ثوب يجوز الصلوة فيه **واما** لو شك في كون الصوف والوبر من ماكول اللحم فمنع في المنتهى لان الصلوة مشروطة بالستر الذي لا
يكون من غير الماكول والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط واستحسن الجواز في المدارك للاصل وصحيحة عبد الله بن سنان كل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه **اقول** ان قلنا بان المراد مما يؤكل لحمه في الاخبار هو ما كان كذلك في نفس الامر كما هو الاظهر لانه هو مقتضى
وضع الالفاظ فلا مناص عما ذكره في المنتهى وان قيل بان المراد ما علم كونه كذلك لا يجوز الصلوة فيه فالتوجه ما ذكره في المدارك هذا اذا حصل الشك
في الاصل **واما** لو اشتبه احد الشيئين بالاخر فالاقوى الاجتناب عنهما معا كما في نظائره **ثم** ان الاصحاب استثنوا من ذلك شيئين **الاول**
الخز واختلف الاصحاب والاخبار في حقيقته **فقيل** انه دابة بحرية ذات اربع تصاد من الماء وتموت بفقده ويدل عليه رواية ابن ابي يعفور قال كنت
عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له جعلت فداك ما تقول في الصلوة في الخز فقال لا باس بالصلوة فيه فقال له الرجل جعلت فداك
انه ميت وهو علاجي وانا اعرفه فقال له الرجل انه علاجي وليس احد اعرف به مني فتبسم ابو عبد الله عليه السلام ثم قال تقول انه دابة تخرج من الماء او يصاد من الماء
فيخرج فاذا فقد الماء مات فقال الرجل صدقت جعلت فداك هكذا هو فقال له ابو عبد الله عليه السلام فانك تقول انه دابة تمشي على اربع وليس هو على حد الحيتان
فيكون ذكوته خروجه من الماء فقال الرجل اي والله هكذا اقول فقال له ابو عبد الله عليه السلام فان الله تبارك وتعالى احله وجعل ذكوته موته كما احل الحيتان وجعل
ذكوتها موتها **والمحقق** توقف في الرواية لضعفها واشتمالها على خلاف اجماعهم من حرمة غير ذات الفلس من السمك من حيوان البحر وقال حدثني
جماعة من التجار انه القندس ولم اتحققه وردّه الشهيد بان مضمونها مشهور بين الاصحاب فلا يضر ضعفه مع جواز ان يكون المراد تشبيه الحل بالحل لا في
جنس الحلال فالمراد حلية الصلوة فيه **وقال** العلامة انه ما يوجد في زماننا بمصر وبر السمك فهو مشتبه هناك **ومن** الناس من زعم انه كلب الماء وعلى هذا
يشكل ذكوته بدون الذبح لان الظاهر انه ذو نفس سائلة **وقال** الشهيد الثاني في شرح اللمعة وكانها اليوم مجهولة او مغيرة الاسم او موهوم وقد
كانت في مبدا الاسلام الى وسطه كثيرة جدا انتهى **وروى** الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سأل ابا عبد الله عليه السلام رجل وانا عنده عن جلود الخز
فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا خرجت من الماء تعيش خارجه فقال الرجل
لا فقال لا باس **وفي** رواية حمران بن اعين عن الباقر عليه السلام انه سبع يرعى في البر ويأوي الماء **وفي** الصحيح على الاظهر عن زكريا بن ادم قال سألت ابا الحسن عليه السلام
فقلت ان اصحابنا يصطادون الخز فاكل من لحمه قال فقال ان كان له ناب فلا تاكل قال ثم مكث ساعة فلما هممت بالقيام قال اما انت فاني اكره لك اكله
وفي رواية ابن ابي يعفور وفي سنده محمد بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه **ويمكن**

ابي عبد الله انا اعرف به منك فقال له

الجمع بين تلك الاخبار بحيث يرتفع المنافاة ولا ينافي القاعدة الجمع جلدها من جهة غير السمك من ذي الفلس من حيوان البحر **بان** يقال انه يموت بخروجه عن الماء اذا طال مدته ليلا ينافي رواية حمران ويقال انه صنفان بري وبحري وكلاهما يجوز الصلوة فيه لكنه خلاف ظ مجموع الاخبار وان ابيت عن ذلك فهذه الرواية اولى بالطرح **و** بان المراد من الشرطية في الاخبار الاخر التنبيه على الواقع وعلة الحرمة بان يكون الخز منحصرا في ذي الناب فليس فيها ما يدل على حلية اكل صيدها **و** قال في الذكرة لا فرق بين كونه مذكى او ميتا عند علمائنا لانه طاهر في حال الحيوة فلا ينجس بالموت فلما عرفت المسئلة فيها بحكم الوبر ثم ذكر حكم الجلد في جملة الفروع فلا يفهم من كلامه الا دعوى الاجماع على طهارة الوبر من دون التذكية لان الجلد ايضا لا يحتاج الى التذكية فيكون كالغنم وكون ذكوته بالموت خارج الماء كالحيتان لا يستلزم كونه غير ذي نفس سائلة كما فهمه الراوي **و** استشكل ذلك مع كونها ذات اربع يخفى بوجب ذلك حمل كلام العلامة على ما يشمل الجلد ايضا لتصحيح كونها مستثنى من ذي النفس بهذه الاخبار **مع** انه لا يجدي في الصلوة في الجلد وان قلنا بالطهارة والمطلوب بما هو حكم الصلوة في الجلد لا طهارته ويمكن ان يتمم كلامه ويقال انه مبني على كونها غير ذي النفس السائلة وانه لا يضر الصلوة في ميتة غير ذي النفس كما مر الاشارة **و** هو مشكل **وكيف** كان تحقيقه اليوم غير معلوم لنا والرجوع الى العرف مع اختلافه واختلاف العلماء في كل عصر بل واختلاف العرف في اعصار الشائعين كما يظهر من المحقق والشهيد الثاني وغيرهما يوجب اشكالا عظيما فيكون من باب المشتبه **و** قد مر الكلام في حكم المشتبه **ثم** ان استثناء الوبر مما لا خلاف فيه بين اصحابنا ونقل عليه الاجماع جماعة منهم اذا كان خالصا عن وبر الارانب والثعالب وغيرهما **و** الاخبار الصحيحة وغيرها بذلك متضافرة سيما ما اشتمل على انهم كانوا يلبسونها فانها بخصوصها ايضا في غاية الكثرة **و** لا حاجة الى ذكرها **و اما** الممتزج بما ذكر فالمشهور عدم الجواز ونقل غير واحد من الاصحاب كالمحقق والعلامة وغيرهما عن كثير منهم انه اجماعي **و** يدل عليه عموم ما دل على المنع عن وبر الارانب والثعالب ونحوهما عموما وخصوصا وخصوص مرفوعة احمد بن محمد ومرفوعة ايوب بن نوح **و اما** رواية داود الصرمي قال سألته عن الصلوة في الخز يغش بوبر الارانب فكتب يجوز ذلك ومثلها رواية الاخرى فحملها الشيخ على التقية ونسبها الى الشذوذ **و** لكن الصدوق قال بعد نقلها وهذه رخصة الاخذ بها ماجور وردها مأثوم والاصل ما ذكره ابي في رسالته الي وصل في الخز ما لم يكن مغشوشا بوبر الارانب **و** لعل مراده الرخصة في حال التقية **و اما** جلده فالمشهور فيه الجواز ايضا **و** منعه ابن ادريس وادعى عدم الخلاف فيه **و** استشكله العلامة في المنتهى **و** الاقرب الاول **لنا** الاطلاقات والعمومات منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة وموثقة معمر بن خلاد قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلوة في الخز فقال صل فيه وخصوص رواية ابن ابي يعفور المتقدمة وصحيحة سعد بن سعد عن الرضا قال سألته عن جلود الخز فقال هو ذا نحن نلبس فقلت ذاك الوبر جعلت فداك قال اذا حل وبره حل جلده فان تعليق حكم الجلد بحكم الوبر الذي يجوز الصلوة فيه اجماعا يقتضي جواز الصلوة في الجلد **للمانع** الاخبار الدالة على المنع في كل ما لا يؤكل لحمه **و** الجواب التخصيص بتلك الاخبار **و** لا يقال التسبة بين تلك العمومات المجوزة عموم من وجه فلا وجه للترجيح **لانا** نقول مع ان لنا اخبارا مطلقة ايضا فعموماتنا معتضدة بالاصل والشهرة ولا يعارضها هذه العمومات **و الثاني** السنجاب في فيه للاصحاب قولان نسب الجواز الى الاكثر العلامة وقدمه الشهيد الثاني وادعى في المبسوط عدم الخلاف في الجواز فيه وفي الخوانتقطا ابن زهرة نقل الاجماع على العدم على ما نقل عنهما **و** الاخبار فيه مختلفة **و لا** يبعد ترجيح الجواز للنصوص المستفيضة **منها** الصحاح مثل صحيحة الحلبي عن الصادق انه سأله عن اشياء منها الفراء والسنجاب فقال لا بأس بالصلوة فيه وفي رواية مقاتل بن مقاتل قال سألت ابا الحسن عن الصلوة في السمور والسنجاب والثعالب فقال لا خير في ذلك كله ما خلا السنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم **و** في رواية علي بن ابي حمزة قال سألت اباعبد الله وابا الحسن عن لباس الفراء الى ان قال فقلت لا بأس بالسنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم **و** صحيحة ابي علي بن راشد قال قلت لابي جعفر ما تقول في الفراء قلت الفنك والسنجاب والسمور قال فصل في الفنك والسنجاب واما السمور فلا تصل فيه **و** رواية بشير بن بشار قال سألته عن الصلوة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك او بلاد الاسلام ان يصلى فيه من غير تقية قال فقال صل في السنجاب والحواصل الخوارزمية ولا تصل في الثعالب لا السمور الى غير ذلك من الاخبار **و** لا يضر بالاستدلال وجود غير السنجاب مما الامر فيه للتقية في بعضها كما مر غير مرة **احتج** المانع بالعمومات **و فيه** انها لا تقاوم الخاص **فان قيل** ان موثقة ابن بكير المتقدمة مبنية على السؤال عن الخاص فهي في حكم النصوص بالخصوص **قلت** نعم ولكنه لا يقاوم الخاص الصريح سيما مع كثرتها واعتضادها بغيرها **و** الظاهر ان العاملين على الجواز اكثر **و اما** ما قيل في توجيه اخبار الجواز بالحمل على التقية **ففيه** انها مشتملة على المنع عما يقول به العامة ايضا فانهم يجوزون الصلوة في غير ما يؤكل لحمه مط **ومع** هذا كله فالاحوط الاجتناب **ثم** ان الجواز مشروط بالتذكية وهو ذو نفس سائلة ميتته نجسة ايضا قال في الذكرى وقد اشتهر بين تجار المسافرين انه غير مذكى ولا

في الصلوة في جلد الخز وحده

في الشك في التذكية وجواز الصلوة فيه

اق
شيء بعد لفظه
قال في الفراء
م

في حكم السمور والفنك

عبرة بذلك حملا للتصرف المسلمين على ما هو الاغلب **واما** السمور والفنك فالمشهور فيهما المنع وعن الصدوق في المقنع القول بالجواز والاخبار الواردة بجوازهما محمولة على التقية قال في المصباح المنير الفنك نوع من جراء الثعلب الرومي ولهذا قال الازهري وغيره هو معرب وحكي لي بعض المسافرين انه يطلق على فرخ ابن آوى في بلاد الترك انتهى **التاسع** اجمع علماء الاسلام على حرمة الحرير على الرجال نقله غير واحد من اصحابنا **و**

في حرمة لبس الحرير على الرجال وبطلان الصلاة فيه الا في حال الحرب او الاضطرار

الاخبار مستفيضة وكذلك بطلان الصلوة فيه للرجال اجماعي كما نقله غير واحد **و** وافقنا بعض العامة فيما لو حصل الستر بالحرير **و** اطبق الباقون على صحتها **ويدل** عليه الصحاح وغيرها من الاخبار الكثيرة **منها** صحيحة محمد بن عبد الجبار المتقدمة في البحث السابق **ومنها** صحيحة الاخرى قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام اسأله هل يصلي في قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج فكتب عليه السلام لا تحل الصلوة في حرير محض **وصحيحة** اسمعيل بن سعد الاحوص قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم فقال لا **وصحيحة** الاخرى قال سألته عن الثوب الابريسم هل يصلي فيه الرجال قال لا الى غير ذلك **واما** صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الصلوة في ثوب ديباج فقال ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس فقد حملها الشيخ على حال الحرب ولا بأس به **ولا** خلاف بين الاصحاب في جواز اللبس حال الحرب فقد ادعى عليه المحقق اتفاق علمائنا في المعتبر والشهيد في الذكرى **ويدل** عليه اخبار كثيرة مثل موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج فقال اما في الحرب فلا بأس به وان كان فيه تماثيل وموثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عنه عليه السلام قال لا يلبس الرجل الحرير والديباج الا في الحرب ورواية اسمعيل بن الفضل ورواية الحسين بن علوان لا انه قيد فيهما بما لم يكن فيه التماثيل ويحمل على الاولوية **وقد** يعلل انه موجب لتقوية القلب ولمحافظة الجسد عن ضرر الزرد **و** العمدة هو الاجماع والاخبار وكذلك لا خلاف بينهم في جواز اللبس مع الاضطرار اليه من جهة البرد والحر وغيرهما ونقل عليه الاجماع جماعة **ويدل** عليه العقل والنقل من الكتاب والسنة مثل ما دل على نفي العسر والحرج وقولهم عليهم السلام ليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما لا يطيقون وغير ذلك وقد روت العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في القميص الحرير من حكة كانت بهما وفي رواية اخرى من حكة ولم يذكر السفر وفي رواية انهما شكوا القمل فرخص لهما في قميص الحرير في غزاة لهما والشهيد في الذكرى والعلامة في التذكرة جعلا القمل من العذر المجوز لذلك تعديا عن النص اعتمادا على العلة وهو الضرورة **و** استدل على ذلك في التذكرة بقوله حكي على الجماعة وقال في المعتبر بقوى عندي عدم التعدية **اقول** ان ثبت الاصل فالظاهر التعدي لانه من باب التنبيه ولكن التنبيه فلم يقف على الرواية من طريق الاصحاب الا ما ذكره الصدوق في الفقيه قال لم يطلق النبي صلى الله عليه وآله لبس الحرير لاحد من الرجال الا لعبد الرحمن بن عوف وذلك انه كان رجلا قملا وهو غير معلوم السند ان بلغ ذلك الى حد الضرورة بحيث يستلزم الحرج فهو داخل تحتها **و**

في حكم الصلاة في الحرير فيما لا تتم فيه الصلاة منفردا

اعلم ان عدم وجود الساتر غير الحرير ليس من باب الضرورة فلا يصلي فيه بل يصلي عريانا العقد الساتر المشروع **وتتميم** البحث يستدعي رسم مسائل **الاولى** اختلفوا في جواز الصلوة فيما لا تتم الصلوة فيه منفردا مثل التكة والقلنسوة والجورب ونحو ذلك **و** الاقوى العدم وفاقا للمفيد وابن الجنيد والعلامة في المختلف وغيره المحققين والشهيد في البيان والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك والمحقق البهائي وجل من تاخر عنه مثل العلامة المجلسي والد وصاحب الكفاية وغيرهم **و** قال الصدوق لا يجوز الصلوة في تكة رأسها من ابريسم **و** ذهب الشيخ الى الكراهة وكذا ابو الصلاح وابن ادريس واختاره كثير من المتاخرين **لنا** استصحاب شغل الذمة بالصلوة والعمومات الكثيرة المانعة عن الحرير وخصوص صحيحتي محمد بن عبد الجبار المتقدمتين وهو صريح فيما ذكرنا **و** **احتجوا** بالاصل وبجواز الصلوة فيها اذا كانت نجسة وبما رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام قال كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس بالصلوة فيه مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل ويصلى فيه **و** الاصل لا يقاوم الدليل سيما مثل هذه الادلة **و** الثاني قياس محض **مع** انه مع الفارق للفرق بين المانع الذاتي والعرضي **ولذلك** لا يقول بجواز ما من الميتة ايضا وكذلك مما لا يؤكل لحمه كما مر **و** الرواية ضعيفة باحمد بن هلال **و** ما ذكره ابن الغضائري من قبول رواية ما رواه عن ابن ابي عمير من نوادره والحسن بن محبوب عن كتاب المشيخة معارض بعدم قبول العلامة له مطلقا **مع** انه لم يعلم ان ما رواه عن ابن ابي عمير هنا رواه من نوادره **و** القول بانجبار ضعفها بالشهرة مدفوع بان الشهرة التي يحصل بها جبر الضعف غير معلوم فيما نحن فيه فلاحظ نقلة الاقوال مثل العلامة في المختلف والمحقق في المعتبر وابن فهد في المهذب وغيرهم فانهم انما نسبوا القول الى الشيخ وابن ادريس وابي الصلاح والمحقق نسبه الى الشيخ فقط وتردد هو ثم رجح الكراهة في كتبه الثلاثة **مع** ان الشيخ في الاستبصار عقد الباب هكذا باب كراهة الصلوة في الابريسم المحض ثم ذكر الاخبار الواردة في المنع عن الصلوة في الثوب الحرير المحض ثم حملها على صحيحة محمد بن عبد الجبار فظهر ان مراده بالكراهة الحرمة او المعنى المشترك فلعل الكراهة عنده ليس في المصطلح **لا** يقال صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع المتقدمة عامة في الجواز خرج الساتر وما لابس الثياب بالدليل وبقي الباقي فانه تخصيص لا يرضى به اهل التحقيق كما لا يخفى على المطلع بالاصول **لا** يقال صحيحة محمد بن عبد الجبار ايضا عام ولا بد من تخصيصها بغير النساء لان السؤال عن القلنسوة وهو من ملابس الرجال **مع** ان الغالب من الرواة انهم يسألون عن حال الرجال لظهور حال النساء عندهم كما سنشير الى ذلك

في تحقيق معنى الديباج

في جواز الصلوة في الثوب المكفوف بالحرير

شع انا لو حملنا على رواية الحلبي فلا بد ان نطرح تلك الصحاح او نحملها على الكراهة وهو ظ غير صحيح وارادة الكراهة والحرمة معا استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو غير صحيح كما حقق في الاصول وارادة عموم المجاز يحتاج الى قرينة شع ان التاويل بما يصح مع التكافؤ وفي الغلبة وقد عرفت الحال شم ان صحيحة محمد بن اسمعيل لا يخلو من شيء فانه قد يتامل في كون الديباج حريرا محضا وان كان الاظهر ذلك بالنسبة الى ملاحظة بعض الاخبار وفي فارسية العرب الديباج الثوب الذي سداه ولحمته ابريسم وعند بعض المفسرين في لون الديباج نوع من الثياب يتخذ من الحرير وكان حريرا منقوشا فانه معرب ديبا الثوب الكعبة وديباج الكعبة كما ورد في حديث شع فلعل الحرير يطلق على ما لا نقش له ويقابل الديباج واما ما اعترض بعضهم على صحيحة محمد بن عبد الجبار بان نفي الحلية لا يفيد الحرمة فان انتفاء الاباحة بالمعنى المصطلح يحصل بثبوت الكراهة ايضا فهو في غاية الوهن لان المتبادر من الحلال هو الاباحة بالمعنى الاعم وبضمها ايضا الحرمة واما ما يؤيد ذلك مما دل على جواز الكف فستحقيق بجواز [illegible] كلام المعترض [illegible] وذكروا ان المستدلين عليه احدهما ما ذكرنا من اخبارهم في الصلوة والثاني الصلوة في الثوب المكفوف بالحرير [illegible] بين المتاخرين الجواز فيه وقال في الذكرى بعد نقل الرواية الدالة على الكراهة لا ينتهي [illegible] [illegible] في المدارك [illegible] والمرتضى في بعض مسائله وقال الى المنع المحقق في المعتبر والمحقق الاردبيلي [illegible] في شرح الارشاد [illegible] احتج [illegible] بما رواه العامة عن عمر ان النبي نهى عن الحرير الا موضع اصبعين او ثلث او اربع [illegible] في الصحاح ان النبي [illegible] كان له جبة [illegible] فرجاها مكفوفان بالديباج وكان النبي [illegible] اصحابنا عن جراح المدائني عن ابي عبد الله انه كان يكره ان يلبس القميص المكفوف بالديباج [illegible] ضعف الاخبار ايضا مع [illegible] على الاستحباب [illegible] المنع [illegible] الثوب الموصوف [illegible] في الحرير بخلاف الصلوة في [illegible] في الثياب فلا خلطها ويؤيده الرواية الاتية في [illegible] والمراد بالكف ما يجعل [illegible] الاكمام وحول الذيل [illegible] حول الزيق وهو موضع الزر او اعني الجلدة التي تحت الحنك وعبارة [illegible] بالعوض من الثوب [illegible] والظاهر انه معرب كريبان فيشمل ما يفصل من الابريسم او ينسج مستطيلا [illegible] الا انه [illegible] وامّا [illegible] مثل الحبوب [illegible] الثوب [illegible] الثياب فالظاهر انها غير داخلة في شيء من العناوين والاظهر [illegible] الاطلاقات في العمومات اليها ونحو [illegible] صحيحة عمران بن يحيى عن يوسف بن ابراهيم عن ابي عبد الله قال لا باس بالثوب ان يكون سداه وزره وعلمه حريرا وانما كره الحرير المبهم للرجال وروى ابن بابويه باسناده عن يوسف بن محمد بن ابراهيم مثله ولعله عمل بها ايضا ولا ينافي ذلك قوله بالمنع من الصلوة في تكة [illegible] ابريسم اذ لعله كان من جهة نص [illegible] واما موثقة عمار عن الصادق في حديث قال وعن الثوب يكون علمه ديباجا قال لا يصلي فيه فلا يعارض ما ذكرنا لاعتضاده بعمل الاصحاب وكذلك ما رواه في قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل هل يصلح له لبس الطيلسان فيه الديباج والبركان عليه حرير قال لا وسألته عن الديباج هل يصلح لبسه للنساء قال لا باس [illegible] الثالثة الحرير المنهي عنه هو الحرير المحض فلا يضر المخلوط بالقطن او الكتان او الخز او غيره مما يجوز الصلوة فيه وهو اجماعي كما نص عليه غير واحد ويدل عليه لفظ المحض في الاخبار المتقدمة وخصوص الاخبار الكثيرة الناصة على جواز المخلوط مثل صحيحة البزنطي ورواية [illegible] بن داود ورواية اسمعيل بن الفضل وغيرها ولا فرق بين كون الخليط اقل او اكثر ويشترط لو كان عشرا لم يكن مستهلكا بحيث يصدق على الثوب انه ابريسم كما نص عليه في المعتبر ولا يرفع المحض خياطته بغير الابريسم ولا كون بطانته فقط غير الحرير او ظهارته فقط ولا النقش عليه بغير الابريسم [illegible] ان المتبادر من المحض هو ما كان بحسب النسج واما لو وصل قطعا من حرير بقطعات من كرابيس ونحوه وخيط منها ثوب ففيه اشكال ويمكن جعله من باب العلم [illegible] يظهر حكمه مما سبق ويمكن ان يقال المنع نظرا الى العمومات والاستثناء المذكور في الاخبار الكثيرة مثل رواية [illegible] وغيرها الناهية عن الحرير الا اذا كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز او قطن او كتان والشرط نفي الباس عن القز اذا كان سداه او لحمته من قطن او كتان ونحو ذلك فيبقى الباقي تحت المستثنى منه [illegible] ورواية اسمعيل بن الفضل عن الصادق في الثوب يكون فيه الحرير فقال ان كان فيه خلط فلا باس واما قولهم ما انما كره الحرير المبهم للرجال فلا يفيد الجواز اذ المبهم في مقابل المخلوط لا الموصول بالغير كما لا يخفى فلو فرض نسج ثوب بخطوط متمايزة كل خط منها موضع اربع اصابع او اكثر ويكون خط منها من حرير محضا والاخر مخلوطا وهكذا امتنع الصلوة فيها ولو وصل القطعات على هذا الاسلوب فالاظهر عدم الجواز ومما ذكرنا يظهر الاشكال في حكم ما لو خيط من الابريسم على الكرابيس متصلا بحيث يحبط الثوب كما هو المتداول الان في سراويل النسوان واما الحشو بالقز فقيه

قولان ظاهرهما المنع على ما يظهر من المعتبر والتذكرة حيث نسب الجواز الى الشافعي وظاهر الذكرى جوازه واستحسنه بعض المتأخرين **و احتجوا** بالعمومات
وبانه اسراف في زيادة ... من العمومات منع وكذا في كونه اسرافا نظر **ويدل** على الجواز ما رواه الحسين بن سعيد قال قرأت في كتاب محمد بن ابراهيم الى
الرضا ع يسأله عن الصلاة في ثوب حشوه قز فكتب اليه قرأته لا بأس بالصلاة فيه وطريق الشيخ الى الحسين صحيح كما في الخلاصة وظاهره جزم الحسين
بكون ذلك من الامام فلا يرد تضعيف المحقق بانه لم يسمعه من محدث فانما رواه في كتاب وفي معنى هذه الرواية رواية سفيان بن السمط وفي الفقيه كتب
ابراهيم بن مهزيار الى ابي محمد الحسن ع في الرجل يجعل في جبته بدل القطن قزا هل يصلي فيه فكتب نعم لا بأس به واوله بعض بقز المعز **و** هو بعيد **ولكن**
الاحتياط في الترك **و** يمكن حمل الروايات على التقية **الثالثة** لا خلاف في جواز لبس الحرير للنساء عند اهل العلم **بل** هو مما علم من الدين **و**
اما جوازه في الصلاة فالمشهور فيه ذلك خلافا للصدوق فقال لم يرد الرخصة بجواز صلوتهن فيه فالنهي عن الصلاة في الابريسم المحض على العموم
للرجال والنساء **و** لعل المراد بذلك العموم رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز
لحمته او سداه خز او قطن او كتان وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء **وهي** مع عدم ضعفها وعدم وضوح دلالتها لا تقاوم ادلة المشهور من موثقة
ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال النساء يلبسن الحرير والديباج الا في الاحرام ورواية يوسف بن ابراهيم المتقدمة ورواية الاخرى وفي اخرها
انما يكره المصمت من الابريسم للرجال ولا يكره للنساء وتجهيل ابي يوسف لا يضر مع كون صفوان بن يحيى من جملة الرواة عنه **واما** وجه عدم شمول
صحيحة محمد بن عبد الجبار لهن فظهر مما مر **و** يؤيد ذلك ان الرواة كانوا يسألون عن حال الرجال فكان حكم الجواز للنساء كان معروفا عندهم
ولزوم الحرج والعسر لشيوعه في زمانهن [illegible] في الصلاة وشدة [illegible] **و** يشهد بذلك فعل المسلمين في الاعصار والامصار من دون نكير
مع كونه مما يعم به البلوى **و** بالجملة فالظاهر عدم الاشكال في المسألة والحمد لله **الرابعة** الاظهر جواز افتراش الحرير والركوب عليه قاله
في [illegible] وهو المعروف من مذهب الاصحاب وممن صرح بجواز الصلاة عليه الشهيد في الذكرى وابن الجنيد **و** حكى في المختلف عن بعض
المتأخرين القول بالمنع وتردد في المعتبر لعموم تحريمه على الرجال **لنا** الاصل وصحيحة علي بن جعفر قال سألت ابا الحسن ع عن الفراش الحرير ومثله
من الديباج والمصلى الحرير هل يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلاة قال يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه وفي رواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع
انه قال لا بأس ان يأخذ من ديباج الكعبة فيجعله غلاف مصحف او يجعله مصلى يصلي عليه **و** العمومات يخرج عنها بعد تسليم شمولها لما نحن فيه بما
ذكرنا من الخبر [illegible] الصحيح المذكور في الكتب وغيره **الخامسة** في وجوب اجتناب الخنثى عن الحرير قولان **و** الاحوط الاجتناب **واما** الصبي فالاظهر
عدم وجوب المنع على الاولياء كما اختاره المحقق ومن تأخر عنه للاصل **و** قيل يجب لقوله ع حرام على ذكور امتي وفي شموله للصبي منع واضح **واما** قول
جابر كنا ننزعه [illegible] على الجواري فقال في المعتبر يمكن ان يكون للتنزه والمبالغة في التورع قال والاشبه عندي الكراهة ولا بأس به خروجا عن الخلاف و
احتياطا للشبهة **العاشر** لا خلاف بين الاصحاب في تحريم لبس الذهب للرجال مسلما لاتفاقهم على بطلانها به ايضا **قال** في البحار **واما**
تحريم لبس الذهب للرجال فلا خلاف فيه **و** انما الخلاف في بطلان الصلاة فيما لا يتم فيه فذهب العلامة والاكثر الى البطلان انتهى **و** هو الظاهر من كلام
الفاضلين وغيرهما حيث خصوا ذكر الخلاف في البطلان بما لا يتم فيه الصلاة **واما** المموه والمخلوط بالذهب بان يكون لحمته او سداه ذهبا وكذا
الخاتم المموه **ففيه** ايضا خلاف بينهم **و** صرح في التحرير بالبطلان **و** لعله قول الاكثر **و** قال في الذكرى رابعها الذهب والصلاة فيه حرام على
الرجال فلو موه به ثوبا وصلى فيه بطل بل لو لبس خاتما منه وصلى فيه بطلت صلوته قاله الفاضل لقول النبي ص جعل الله الذهب حلية لاهل الجنة فحرم
على الرجال لبسه والصلاة فيه رواه موسى بن اكيل النميري ومثل المنهي عنه مفسد للعبادة **و** توقف في المعتبر في الابطال بلبس الخاتم من الذهب لاجل انه
يجري مجرى خاتم مغصوب والنهي ليس عن فعل من افعال الصلاة ولا عن شرط من شروطها **ثم** قال ولو موه الخاتم بالذهب فالظاهر تحريمه لصدق اسم الذهب
عليه **نعم** لو تقادم عهده حتى اندرس وزال منه جاز ومثله الاعلام على الثياب من الذهب والمموه به في المنع من لبسه والصلاة فيه **و** نقل
فيه عن ابي الصلاح كراهة المذهب والملحم بالذهب والحرير **و** هو الظاهر من ابن حمزة وكذا الخاتم المموه بالذهب **فلنذكر** الاخبار الواردة في
هذا الباب **و** هي موثقة عمار عن ابي عبد الله ع رواه الشيخ والصدوق في العلل في جملة حديث قال لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه لانه من لباس
اهل الجنة **و** رواية موسى بن اكيل النميري عنه ع في الحديد انه حلية اهل النار والذهب حلية اهل الجنة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء
فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم ان يلبسه في الصلاة الا ان يكون قبال عدو
فلا بأس به قال قلت فالرجل في السفر يكون معه السكين في خفه لا يستغني عنه او في سراويله مشدودا والمفتاح يخشى ان وضعه ضاع او يكون في
وسط المنطقة من حديد قال لا بأس بالسكين والمنطقة للمسافر في وقت ضرورة وكذا المفتاح اذا خاف الضيعة والنسيان **و** الحديث **و** روى في

في جواز لبس الحرير للنساء

في جواز افتراش الحرير والركوب عليه

في حكم لبس الخنثى والصبي الحرير

كما تحرم به الصلاة [illegible] الذهب والحرير [illegible] للرجال

في تحريم لبس الذهب للرجال وبطلان الصلاة فيه

المنصف عن جابر الجعفي عن ابي جعفر قال يجوز للمرأة لبس الديباج والحرير في غير صلوة واحرام وحرم ذلك على الرجال الا في الجهاد ويجوز ان تختم بالذهب
وتصلي فيه وحرم ذلك على الرجال قال النبي صلى الله عليه وآله يا علي لا تختم بالذهب فانه زينتك في الجنة ولا تلبس الحرير فانه لباسك في الجنة وفي عوالي اللئالي
قال النبي صلى الله عليه وآله مشيرا الى الذهب والحرير هذان محرمان على ذكور امتي دون اناثهم وفي الفقه الرضوي ولا تصل في جلد الميتة على كل حال ولا في خاتم
ذهب ولا تشرب في آنية الذهب والفضة ولا تصل على شيء من هذه الاشياء الا ما يصلح لبسه وفي اخبار كثيرة اخر المنع عن التختم بالذهب و
هذه وان كان في دلالة اكثرها على المطلوب تامل باعتبار ما سيأتي في الروايات واكثر اسنادها ضعيفة الا ان عمل الاصحاب في غير ما الاثم فيه
الصلوة وعمل الاكثر فيما الاثم فيه الصلوة بعين ما ذكرنا وفي استفادة حرمة التزيين والكف من تلك الاخبار تامل واشكال يفيد ما من العمومات
سيما مثل قوله تعالى قل من حرم زينة الله ومن التعليل الوارد في تلك الاخبار بانه الزينة في الجنة وغيره وقوله هذان محرمان على ذكور امتي وغير
ذلك وعلى تقدير التحريم كما هو الاظهر ففي بطلان الصلوة فيها واستثناء ذلك من هذه الاخبار ايضا اشكال والاحوط الاجتناب
والاظهر وكذا العلم وغيره كما صرح في الذكرى ولا يبعد استثناء التكة من رواية الحميري فان تفريع تحريم اللبس على تحريم التزيين
ومن افراد التزيين بان يلبس ثوبا علمه من الذهب او زره او كمه او نحو ذلك ولعل العلامة والشهيد وغيرهما ايضا فهموا ذلك من هذه الرواية
فافتوا ببطلان الصلوة في المموه به والملحم وغير ذلك سيما وصدق لبس الذهب في العرف انما يتحقق غالبا في امثال ذلك نعم في ندرة لباس يكون
من الذهب الخالص هذا الكلام في الرجال واما النساء فلا خلاف في عدم المنع مط ويدل عليه الروايات ايضا واما الخنثى والصبي مميزا
كان او غير مميز فلم نقف على شيء يدل على بطلان الصلوة به فلا وجه للتحريم فيه نعم ان اجتنب عنه سيما لو لم يحصل اليقين عنه و
للمنع وخصوصا في غير المكلف كما في بيت ما من رواية الحميري لكان اولى واحوط بل الظاهر ان من راجعه فيما لو جيء ضياعه مرجوح بل قد يحرم الحادي
عشر المشهور بين اصحابنا بطلان الصلوة في الثوب المغصوب وانه يجب ان يكون مما يصح الاستعمال بالملك او بالاذن الصريح او الفحوى او بشاهد الحال
حتى قال الشهيد في البيان لا يجوز في الثوب المغصوب ولو خيطا وادعى في الذكرى الاجماع على اصل الحكم لكن المنقول عن الفضل بن شاذان
من قدماء علمائنا كما في المكان ويظهر من كلامه انه كان ذلك مشهورا بين الشيعة قال في المعتبر لم اقف على نص عن اهل البيت بابطال الصلوة
وانما هو شيء ذهب اليه المشايخ الثلثة منا واتباعهم والاقرب انه ان كان ستر به العورة او سجد عليه او قام فوقه كانت الصلوة باطلة لان
جزء الصلوة يكون منهيا عنه وتبطل الصلوة بفواته واما اذا لم يكن كذلك لم تبطل وكان كلبس خاتم من مغصوب وقال في المدارك المعتمد ما اختاره
لتوجه النهي الى شرط العبادة فتفسد فيفسد المشروط وقد ظهر لك مما حققنا في المكان انه لا وجه لجميع ما ذكر لمنع امتناع اجتماع الامر والنهي
سيما فيما كان بينهما عموم من وجه كما فيما نحن فيه وكذا لا يدل النهي على فساد الشرط والحرمة لا يستلزم الفساد سيما فيما كان الشرط من الامور التوصلية
ولم يكن بنفسه عبادة وجميع ذلك قد حققنا في الاصول وكذا لا وجه لما قد يستدل بان رد المال الى المالك واجب وقد يوجب ذلك منافاة
الصلوة كما اذا استوجب الفعل الكثير والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص لمنع الاستلزام اولا ومنع دلالة النهي على الفساد ثانيا
ومنع دلالة الخصوص مثل هذا النهي ثالثا ولو اذن المالك للغاصب وغيره جاز الصلوة فيه واما مع الاذن المطلق فقد لا ينصرف
الى الغاصب بحكم عادة الغالب بذلك الا ان يظهر رضا مط وكيف كان فلا دليل على بطلان الصلوة يمكن ان يعتمد عليه والاجماع الذي
ادعاه بعضهم ان كان مستندا الى هذه القاعدة كما هو الظاهر فحاله ظاهر سيما مع مخالفة الفضل بن شاذان والا فلا يمكن الاعتماد عليه فلم يبق الا الشهرة
والروايات المتقدمة في المكان وقد عرفت حالهما والاحتياط مما لا ينبغي ان يترك على كل حال الثاني عشر يكره الصلوة في امور
منها ثوب فيه تمثال وكذا الخاتم وهو المشهور بين الاصحاب وقال في المبسوط اذا كان فيه تماثيل وصور لا يجوز فيه وقال فيه لا يصلى في ثوب فيه
تماثيل ولا في خاتم كذلك وعن ابن البراج تحريم الصلوة في الخاتم الذي فيه صورة والاقوى الكراهة جمعا بين الاخبار المانعة والمجوزة مثل صحيحة ابن
بزيع انه سأل الرضا عن الثوب المعلم فكره ما فيه التماثيل وموثقة عمار عن الصادق ع عن الثوب يكون في علمه مثال طير او غير ذلك ايصلي فيه قال لا
وعن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير او غير ذلك قال لا يجوز الصلوة فيه وما رواه في المحاسن في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه ع قال وسألته
عن الثوب يكون فيه التماثيل او في علمه ايصلى فيه قال لا يصلى فيه وفي قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عنه ع قال وسألته عن الخاتم يكون فيه
نقش تماثيل سبع او طير ايصلى فيه قال لا باس وصحيحة البزنطي عن الرضا في حديث انه اراه خاتم ابي الحسن وفيه وردة وهلال في اعلاه الى غير ذلك
مما ورد في النهي والرخصة ثم ان الظاهر الاكثر عدم الفرق بين صورة الحيوان وغيره وخصه ابن ادريس بصورة الحيوان ولا يبعد ترجيح مذهب ابن ادريس
نظرا الى تتبع الاخبار واستفادة ارادة ذي الروح منها وكذا بالنظر الى كلام بعض اللغويين وان كان ظاهر اكثرهم العموم وقال في المصباح المنير وثوب

في رفع الكراهة بتغيير الصورة او باتيان نقص

فان الحيوان الناقص ليس باقل من صورة الشجرة ونحوها ولعل الدراهم التي فيها التماثيل

في حكم التختم بالحديد وفي كراهة استصحاب الحديد في الصلوة

ومنها الصلوة في ثوب من لا يتوقى النجاسة

ومنها ترك الرداء للامام او مطلق المصلي

تماثيل اي صور حيوانات مصورة ويؤيده كل ما دل على جواز تصوير غير ذوات الارواح من الاية والاخبار المتضافرة المعتبرة وكل ما دل من الاخبار
على ان احداث نقص في صورة الحيوان يكفي في رفع الكراهة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال لا باس ان يكون التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة
منه ويستفاد من بعض الاخبار الواردة في الصلوة على البساط ان الصورة اذا كانت بعين واحدة لا يضر وفي بعضها الاكتفاء بكسر رؤس التماثيل
فالمتيقن فيها انتفاء كراهة استصحابها في الصلوة دينارا او درهما بشدها في هميان او خرقة وشدها في وسطه بحيث يكون الدراهم خلفه كما يستفاد
من الاخبار الا ان يوضع خلفه ولعل النكتة في ذلك بعد من يتوهم عبادة غيره تعالى فلا يجعل بينه وبين القبلة شيئا والاخبار الواردة في المنع
اكثرها ظاهرة في الكراهة واردة بمثل لفظ لا احب ولا اشتهي ونحو ذلك فمن جملتها ما رواه في الصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام انه سأل عن الدراهم
السود يكون مع الرجل وهو يصلي مربوطة او غير مربوطة فقال ما اشتهي ان يصلي ومعه هذه الدراهم التي فيها التماثيل ثم قال ما للناس بد
من حفظ بضائعهم فان صلى وهي معه فليكن من خلفه ولا يجعل شيئا منها بينه وبين القبلة وفي صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الدراهم
السود التي فيها التماثيل ايصلي الرجل وهي معه فقال لا باس بذلك اذا كانت مواراة ويدل على الجواز صحيحا صحيحة محمد بن مسلم قال سألت
ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل فقال لا باس بذلك وفي الخصال في حديث الاربعمائة عن علي عليه السلام ولا يعقد الرجل الدراهم
التي فيها صورة في ثوبه وهو يصلي ويجوز ان يكون الدراهم في هميان او في ثوب اذا خاف ويجعلها في ظهره ومنها استصحاب الحديد بارزا
كان او غيره للنصوص المستفيضة الا اذا كان مستورا وقال الشيخ في النهاية لا يجوز الصلوة اذا كان مع الانسان شيء من حديد مشهر مثل السكين
والسيف وان كان في غمد او قراب فلا باس بذلك ويؤدي مؤداه كلام ابن البراج والاول اقرب حملا للاخبار السابقة على الكراهة لانها
ضعيفة في السند وقاصرة في الدلالة مع ان جمهور الاصحاب حملوها على ذلك وفيهم مرتبة واضحة منها موثقة عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل
يصلي وعليه خاتم حديد قال لا ولا يتختم به الرجل فانه من لباس اهل النار ورواية السكوني فقد مرت وفي رواية النميري وفي مرسلة احمد بن محمد
بن ابي الفضل المدائني عن الصادق عليه السلام قال لا يصلي الرجل وفي تكته مفتاح حديد قال الكليني وروي اذا كان المفتاح في غلاف فلا باس ويفهم
من هذه الرواية عدم الاكتفاء بالستر بالثياب فلا يكفي كون المفتاح في الكيس مثلا حتى يلف في خرقة او يدرج في غلاف لان الغالب ان تكته
مستورة بالقميص وقال الحموي ويسقط الكراهة مع ستره وقوفا بالكراهة على موضع الوفاق ممن كرهه ولا يبعد الاكتفاء بمطلق الستر كما هو ظ
الاصحاب لما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الحميري انه كتب الى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن الفص الخماهن هل تجوز فيه الصلوة اذا كان في اصبعه فكتب
الجواب فيه كراهية ان يصلي فيه وفيه اطلاق والعمل على الكراهة وعن الرجل يصلي وفي كمه او سراويله سكين او مفتاح حديد هل يجوز ذلك فكتب في الجواب جائز والخماهن هو الحجر
الاسود الذي يجعل منه الفص كما ذكره بعض اهل اللغة وقيل هو الحديد الصيني فلعلهما واحد والاحوط الاجتناب عن الحديد في غير الغلاف وفي
الحرز سيما الخاتم للتأكيد الوارد في الاخبار ومنها الصلوة في ثوب من لا يتحرز عن النجاسات للاخبار الكثيرة منها صحيحة عبد الله بن سنان
قال سأل ابي ابا عبد الله عليه السلام عن الذمي يعير ثوبه وهو يعلم انه يأكل الجري ويشرب الخمر فيرده ايصلي فيه قبل ان يغسله قال لا يصلي فيه حتى يغسله وصحيحة
عيص بن القسم في الرجل يصلي في ازار المرأة وفي ثوبها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مأمونة الى غير ذلك وانما حملناها على الكراهة للاصل
والاستصحاب والاخبار الكثيرة الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين فقد روى عبد الله بن سنان في الصحيح عنه عليه السلام قال سأل ابي ابا عبد الله عليه السلام
وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صل فيه ولا
تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه وفي صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته
اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه وفي صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الصلوة في ثوب المجوسي قال يرش بالماء ويمكن تخصيص الكراهة بغير الاثواب
التي ينسجها الكفار كالثياب السابرية وغيرها لشيوع البلوى وعظم الابتلاء فقد روى معوية بن عمار في الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الثياب
السابرية يعملها المجوس وهم اخباث يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية فقطعت له قميصا وخطته
وفتلت له ازرارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم الجمعة حين ارتفع النهار فكأنه عرف ما اريد فخرج فيها الى الجمعة ومنها ما
مر من كراهة الصلوة فيما يؤخذ من مستحل الميتة بالدباغ من المسلمين وفي الثوب الذي يلي الفراء المعمول من جلود الثعالب واشباهها وقيل
بالتحريم وهو ضعيف ومنها الامامة بغير رداء عند اكثر الاصحاب وفي مطلق الصلوة عند الشهيدين وهو اظهر ولكن لتعليل الثوب او
رقيقا ولمن كان عليه سراويل فقط او ازار فقط الاكد في ان يضع على عاتقه شيئا ولو حبلا ان لم يجد غيرهما وقال بعض المتأخرين ان الذي يظهر من
الاخبار ان الرداء انما يستحب للامام وغيره اذا كان في ثوب واحد لا يستر منكبيه او يكون صفيقا وان ستر منكبيه لكنه في الامام آكد واذا وجد

ثوبا يرتدى به مع كونه فى ازار او سراويل فقط يجوز ان يكتفى بالتكة او السيف او القوس ونحوه **ويمكن** القول باستحباب الرداء مع الثوب المتعدّدة ايضا **لكن** النبى وعدد التاكيد الشديد فيه يكون مختصا بما ذكرنا **واما** ما هو الشايع من جعل منديل او خيط على الرقبة فى خلال الاخبار مع الاثواب المتعددة **ففيه** شائبة بدعة **واستدلّ** على ذلك بصحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل امّ قوما فى قميص ليس عليه رداء فقال لا ينبغى الا ان يكون عليه رداء او عمامة يرتدى بها وقد ذكرنا مر به لا يختص فى الصلاة قال صلى بنا ابو جعفر عليه السلام فى قميص بلا ازار ولا رداء ولا اذان ولا اقامة فقال ان قميصى كثيف فهو يجزى ان لا يكون علىّ ازار ولا رداء وانى مررت بعمر وهو يؤذن ويقيم فلم اتكلّم فاجزانى ذلك وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال ادنى ما يجزيك ان تصلى فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحى الخطاف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه الا سراويل قال يحلّ التكة منه فيطرحها على عاتقه ويصلى قال وان كان معه سيف وليس معه ثوب فليتقلّد السيف ويصلّى قائما وصحيحة محمد بن مسلم ورواية جميل ايضا ثم لان على استحباب ان يجعل على عاتقه حبلا او منديلا او نحو ذلك لمن يصلى فى سراويل او ازار **وانت** خبير بان هذه الاخبار لا تثبت استحباب الرداء فى غير الصورة المذكورة بل لا يتبع على الثلث لان غاية التسبب الخاص افادة حكم الخاص فقط الا ان يكون الجواب عاما **واما** نفيه عن الغير فلا **فان قلت** نعم ولكن ثبوته فى الغير يحتاج الى دليل **قلت** يمكن الاستدلال بصحيحة زرارة المتقدّمة فانها مطلقة لا اختصاص لها بالعارى او رقيق الثوب وقوله ادنى ما يجزيك يشعر بارادة الرداء الاضطرارى **مع** انه يمكن ادعاء الظهور للامام مطلقا من صحيحة على بن جعفر قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يجمع طرفى ردائه على يساره قال لا يصلح جمعهما على اليسار ولكن اجمعهما على يمينك او دعهما وسألته عن السيف هل يجرى مجرى الرداء يؤم القوم فى السيف قال لا يصلح ان يؤم فى السيف الا فى حرب وفى رواية اخرى ان عليا عليه السلام ما كان يلبس السيف بمنزلة الرداء يصلى فيما لم يرتد به والقوس بمنزلة الرداء **بل** يمكن ادعاء انه يظهر من الاخبار كون ذلك شعار المسلمين مطلقا وان هذا كان من جهة استفادتهم ذلك من الشرع **مع** ان الشيخ ابا الفتح الكراجكى روى فى كنز الفوائد عن على عليه السلام انه قال لنوف البكالى هل تدرى من شيعتى قال لا والله قال شيعتى الذبل الشفاه الخمص البطون الذين يعرف الرهبانية والربانية فى وجوههم رهبان بالليل اسد بالنهار الذين اذا جنّهم الليل اتزروا على اوساطهم وارتدوا على اطرافهم وصفّوا على اقدامهم وافترشوا جباههم تجرى دموعهم على خدودهم يجأرون الى الله فى فكاك رقابهم الحديث **وربما** يستشكل بان الظاهر من صحيحة محمد بن مسلم وما فى معناها ان المصلى لا يحسن ان يكون منكبه مكشوفا لا استحباب الرداء ويؤيده رواية ابى بصير قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ما يجزى الرجل من الثياب ان يصلى فيه فقال صلى الحسين بن على عليهما السلام فى ثوب قد قلص عن نصف ساقه وقارب ركبتيه ليس على منكبه منه الا قدر جناحى الخطاف وكان اذا ركع سقط عن منكبيه وكلما سجد يناله عنقه فرده على منكبيه بيده ولم يزل ذلك دابه ودابه مشتغلا به حتى انصرف **وفيه** مع ما فيه من خلاف الظاهر وعدم ظهوره فى التاييد ان رواية جميل تدفعه قال سأل مرازم ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر وانا معه عن الرجل الحاضر يصلى فى ازار مؤتزرا به قال يجعل على رقبته منديلا او عمامة يرتدى بها **واما** كيفية الارتداء فهو ان يلقى الثوب على المنكبين ثم يفعل بطرفيه ما تقتضيه صحيحة على بن جعفر المتقدمة **ويظهر** من الصحيحة وغيرها مثل رواية ابن بكير التى رواها الصدوق جواز الاسدال **فاما** الاسدال المنهى عنه فى الاخبار المحكوم عليه بالطهارة بالكراهة فى كلام الاكثر **فربما** فسّر بان يضع وسط الرداء على رأسه ثم يسدل طرفيه والذى لا ضير فيه هو فيما لو وضع وسطه على المنكبين **وربما** فسّر بان يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد وهو كذلك وروى الصدوق بسنده عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال خرج امير المؤمنين عليه السلام على قوم فرآهم يصلون فى المسجد قد اسدلوا ارديتهم فقال لهم ما لكم قد اسدلتم ثيابكم كانكم يهود قد خرجوا من فهرهم يعنى بيعهم اياكم وسدل ثيابكم وحمل ابن الاثير معنى هذا الحديث على التفسير الاول **واما** سدل الثوب مطلقا كالعباء فوق الاثواب او الملحفة والغرلة وغير ذلك فالظاهر عدم الكراهة **ويدل** عليه موثقة ابن بكير انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلى ويرسل جانبى ثوبه فقال لا بأس وفى قرب الاسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام قال انما يكره السدل على الازر بغير قميص واما على القميص والجبّة فلا بأس **ومنها** الصلوة فى العمامة من دون حنك اجماعا كما فى المعتبر والمنتهى **وبعبارة** اخرى يكره الصلوة متعمّما وفى الطابقية لان الصلوة مكروهة فى العمامة الخالية عن التحنك عند القائلين بالكراهة بين الفقهاء اهل القول بكون تركه المستحب مكروها **وعن** الصدوق القول بالتحريم قال وسمعت مشايخنا رضى الله عنهم يقولون لا يجوز الصلوة فى الطابقية ولا يجوز للمعتم ان يصلى الا وهو متحنك **وقد** ذكر جماعة من اصحابنا انه لا نص فى خصوص استحباب العمامة للصلوة **وليس** كذلك بل الاخبار الآتية موجودة **منها** ما ذكره فى مكارم الاخلاق عن الصادق عليه السلام قال ركعتان بعمامة افضل من اربع بغير عمامة وفى كتاب غوالى اللئالى وكتاب جامع الاخبار ايضا ما يدل على ذلك **ويمكن** ذكرها انه لا يحتاج على كراهة العمامة بغير التحنك فى الصلوة **بل** ما يدل على ذلك عام لجميع الاوقات **وعن** غوالى اللئالى ايضا عنه قال من صلى بغير حنك فاصابه داء لا دواء له فلا يلومنّ الا نفسه **ثم** ان الظاهر ان الحنك الوارد فى الاخبار هو ان يدير جزءا من العمامة تحت

الحنك ويعرف في الطرف الآخر وهو صريح كلام اللغويين و قد رجح البحار الذي يفهم من الاخبار هو ادارة طرف العمامة من تحت الحنك واسداله وقد
اورد شطرا من الاخبار الدالة على كيفية عمامة رسول الله صلى الله عليه وآله والملئكة المسومين وكيفية عمامة امير المؤمنين عليه السلام يوم الغدير وعمامة علي بن الحسين في الاخبار
الواردة في تعظيم الميت فانها كلها مشتملة على اسدال طرف العمامة و يظهر من بعضها استحباب اسدال الطرفين احدهما الذي بين الكتفين مقصر
من الذي من الصدر فلنذكر منها ما رواه الكليني في الصحيح عن الرضا في قول الله عز وجل مسومين قال العمائم اعتم رسول الله صلى الله عليه وآله فسدلها
بين يديه ومن خلفه واعتم جبرئيل عليه السلام فسدلها من بين يديه ومن بين خلفه وما رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعتم رسول الله صلى الله عليه وآله عليا بيده فسدلها
من بين يديه وقصرها من خلفه قدر اربع اصابع ثم قال ادبر فادبر ثم قال اقبل فاقبل ثم قال هكذا تيجان الملئكة و ما رواه ابن طاوس عن كتاب الولاية
لابن عقدة باسناده الى عبد الله بن بشر صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم الى علي فعممه واسدل العمامة بين كتفيه وقال هكذا
ايدني ربي يوم حنين بالملئكة معتمين قد اسدلوا العمائم وذلك حجز بين المسلمين والمشركين الى آخر الخبر و في مقابل هذه الاخبار اخبار كثيرة
تدل بظاهرها على ادارة العمامة تحت الحنك مثل ما رواه الكليني في الحسن عن ابن ابي عمير عمن ذكره عن الصادق عليه السلام من تعمم ولم يتحنك فاصابه
داء لا دواء له فلا يلومن الا نفسه و عن عيسى بن حمزة قال من اعتم فلم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه قال الصدوق
وقال النبي صلى الله عليه وآله الفرق بين المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم قال الصدوق وذلك في اول الاسلام وابتدائه في معنى ما ذكر اخبار اخر لا حاجة الى ذكرها
وانت خبير بانه في ملك هذه الاخبار الادارة تحت الحنك و ما قاله صاحب البحار بان في صورة الاسدال يصدق ادارة من الخلف الى جانب الصدر
فهو خروج عن ظاهر هذه الاخبار وعن كلام اللغويين فلا حظ كلماتهم وجمع في الوسائل بين الاخبار بحمل هذه محمولة على وقت ارادة السفر والحاجة و
التسليط وبين حمل الروايات الاول في بيان العمامة التي يعتم بها المسافر ليامن من خطر السفر وظني ان كليهما حسن والجمع بينهما احسن ثم ان التحنك
لما صار في امثال هذه البلاد مهجورا فربما يقال ان يحصل من لباس الشهرة المنهي عنه في الاخبار مثل حسنة ابي ايوب الخزاز عن الصادق عليه السلام قال ان
الله يبغض شهرة اللباس وفي رواية ابن مسكان عن رجل عنه قال كفى بالمرء خزيا ان يلبس ثوبا يشهره او يركب دابة تشهره وفي رواية اخرى من لبس ثوبا
شهرة كساه الله يوم القيمة ثوبا من النار وفي اخرى عن الصادق عليه السلام الشهرة خيرها وشرها في النار وربما يؤيد ذلك بان صار من اكثر الاخبار
المرغبة في التحنك مشتملة على ان تاركه يصيبه داء لا دواء له ونحن نراه في العيان خلافه في ذلك بل ربما نرى غير المتحنكين فلعله لاجل انتفاء من
لباس الشهرة ومنها اشتمال الصماء ففي الحسن عن زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال اياك والتحاف الصماء قلت وما التحاف الصماء قال ان تدخل الثوب
من تحت جناحك فتجعله على منكب واحد وقد رواه في معاني الاخبار بسند صحيح وكلام اهل اللغة مختلف فيه فقيل ان تجلل جسدك بثوبك نحو
شملة الاعراب باكسيتهم وترد الكساء من قبل يمينك على يدك اليسرى وعاتقك الايسر ثم ترده ثانية من خلفك على يدك اليمنى وعاتقك الايمن فتغطيهما جميعا
وقيل ان يشتمل الرجل بثوب يجلل به جسده كله ولا يرفع منه جانبا يخرج منه يده و قال في التذكرة وتفسير الفقهاء ان يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره
ثم يرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فربما يبدو منه فرجه والفقهاء اعرف بالتاويل لما ورد عن الائمة و هكذا نقله ابو عبيد ايضا عن الفقهاء
وكيف كان فكراهة ذلك اجماعي بين العلماء والاحوط الاجتناب عن الجميع سيما الاينامية الحسنة المتقدمة ومنها الاتزار فوق القميص
كما نقل عن اكثر الاصحاب وقيل لا يستفاد كراهته من الاخبار بل الظاهر منها عدمها وانما يستفاد منها النهي عن التوشح فوق القميص وهو غير الاتزار
قال الجوهري توشح الرجل بثوبه وبسيفه اذا تقلد بهما و نقل عن بعضهم ان التوشح ادخال الثوب تحت اليد اليمنى والقاؤه على المنكب الايسر
كما يفعله المحرم وقيل غير ذلك اقول والاخبار واردة في كليهما ففي صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال لا ينبغي ان تتوشح بازار فوق القميص وانت
تصلي ولا تتزر بازار فوق القميص اذا انت صليت فانه من زي الجاهلية فهذه الرواية تدل على كراهة الاتزار ايضا والاخبار الدالة على المنع من التوشح كثيرة
واما صحيحة موسى بن القاسم قال رايت ابا جعفر عليه السلام يصلي في قميص قد اتزر فوقه بمنديل وهو يصلي وصحيحة موسى بن عمر بن بزيع قال قلت للرضا عليه السلام اشد
الازار والمنديل فوق قميصي في الصلوة فقال لا باس فمحمولتان على الرخصة والجواز فلا تنافيان الكراهة مع احتمال ارادة التحزم كما يشهد به الاتزار وتحت
القميص فانه لا كراهة فيه اجماعا كما نقله العلامة واما صحيحة حماد بن عيسى قال كتب الحسن بن علي بن يقطين الى العبد الصالح عليه السلام هل يصلي الرجل
الرجل الصلوة وعليه ازار متوشح به فوق القميص فكتب نعم فهي محمولة على الرخصة جمعا بين الاخبار و منها النقاب للرجل فذكره اكثر
الاصحاب وحرمه ابن حمزة و قال المفيد لا يجوز لاحد ان يصلي وعليه نقاب متشددا الا ان يكون في الحرب فلا يمكن ان يحل فيجوز ذلك للاضطرار
و قال الشيخ في التهذيب بعد نقل العبارة ذكر ذلك علي بن الحسين بن بابويه وسمعناه من الشيوخ مذاكرة ولم اعرف خبرا مسندا و يمكن ان
يحتج وان يستدل عليه بما رواه العماد انه يصلي الرجل متلثما اذا قال لا يصلي احدكم وهو متلثم و رد بانه لا دلالة فيه على ذلك و منهم من فرق بين

من باب الستر في بيان التحنك

وروى الصدوق بسنده عن عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام قال من خرج في سفر فلم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه

في حكم التحنك في هذه البلاد

ومنها اشتمال الصماء وفي بيان تفسيره

ومنها الاتزار فوق القميص والتوشح

ومنها النقاب للرجل وفي غيرها

شدّ وسط الازار و ورد بأن ظاهر الاخبار كراهة حل الازار في الصلوة وانه من عمل قوم لوط و فيه ان الظاهر من الاخبار المانعة في الثوب المحاذى للازار هو ما يكون مظنة لكشف العورة ومادل انه من عمل قوم لوط الظاهر منه ارادة الحل بين الصلوة فانه من العبث كسائر اعمالهم ويكون العلة فيه بعينه ماذكرنا معللا بانه من عمل قوم لوط اقول ويحتمل ارادة الضيق الذى يوجب عدم حضور القلب ويمنع من بعض الاداب سواء حصل الضيق بسبب شد الازار او غيره ايضا و منها الصلوة في الثوب الرقيق الغير الحاكى للون للاخبار الكثيرة مثل صحيحة محمد بن مسلم قال رايت ابا جعفر عليه السلام صلى في ازار واحد ليس بواسع قد عقده على عاتقه فقلت له ما ترى للرجل يصلى في قميص واحد فقال اذا كان كثيفا فلا باس و غيرهما فان حكى لون العورة فلا يجوز الصلوة فيه و فيما حكى الحجم قولان اظهرهما الكراهة للاصل و تحقق الستر عرفا ولما يظهر من الاخبار المعتبرة جواز الاكتفاء بقميص واحد اذا كان كثيفا و الغالب ان الثقيل الكثيف قد يحكى الحجم سيما اذا كان رطبا و خصوصا في النسوان فان بدنهن عورة و قيل بالبطلان محتجا بمرفوعة احمد حماد عن الصادق ع قال لا تصل فيما شف او صف يعنى الثوب الصقيل قال في المدارك كذا فيما وجدناه من نسخ التهذيب و ذكر الشهيد في الذكرى انه وجده بخط الشيخ ابي جعفر ره وان المعروف او وصف بواوين قال ومعنى شف لاحت منه البشرة و وصف حكى الحجم و في سند مرفوعة محمد بن يحيى و لا يصلح معارضا لما ذكرناه من الادلة و قد عرفت الاشكال في حديث الستر بالنورة و الظاهر عدم الاكتفاء به في الصلوة و منها اللثام للرجل و النقاب للمرأة لصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع قال قلت له ايصلى الرجل و هو متلثم فقال اما على الارض فلا و اما على الدابة فلا باس و يظهر منه نفى الكراهة في حال الركوب و قد مر موثقة سماعة في مباشرة العورة و هيهنا اخبار كثيرة تدل على الجواز و وجه الجمع بينها و بين ما ذكرنا الكراهة و اما صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع هل يقرء الرجل في صلوته و ثوبه على فيه فقال لا باس بذلك اذا اسمع الهمهمة و في معناه روايات اخر و الظاهر ان المراد من مفهومها التحريم بناء على وجوب اسماع المصلى نفسه و اما اذا منع عن القراءة او الاذكار الواجبة فلا ريب في حرمتهما و منها صلوة المرأة في خلخال لها صوت لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سالته عن رجل صلى و في كمه طير قال ان خاف الذهاب عليه فلا باس و قال سالته عن الخلاخل هل يصلح للنساء و الصبيان لبسها فقال اذا كانت صماء فلا باس و ان كان لها صوت فلا يصلح و عن ابن البراج انه لا يصلى الصلوة فيه و الرواية لا تدل عليه قيل و الرواية تفيد الكراهة مطلقا فلا وجه للتخصيص بحال الصلوة و يمكن استشعار ذلك بمناسبة صدر الرواية و منها صلوة المرأة عطلا بضم العين و الطاء المهملتين و تنوين اللام اى خالية جيدها من القلادة فروى في رواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه ع قال لا تصلى المرأة عطلا و في الفقيه قال الصادق ع لا ينبغى للمرأة ان تعطل نفسها و لو ان تعلق في عنقها قلادة و لا ينبغى لها ان تدع يدها من الخضاب و لو ان تمسحها بالحناء مسحا و ان كانت مسنة و في بعض الاخبار و لو تعلق في عنقها سيرا و منها الصلوة مختضبا و ان كانت خرقة نظيفة و هو مقتضى الجمع بين الاخبار المانعة و المجوزة المفصلة و منها الصلوة في الثياب السود الا في الخف و العمامة و الكساء و هو مضمون روايات كثيرة و في الفقيه قال امير المؤمنين ع فيما علم اصحابه لا تلبسوا السواد فانه لباس فرعون و في رواية عن الصادق ع انه لبسه من جهة التقية عن بنى العباس ثم قال اما اني البسه و انا اعلم انه لباس اهل النار و هذه الاخبار كلها مطلقة و قال الكليني و روى لا تصل في ثوب اسود و اما الخف و العمامة و الكساء فلا باس و في القلنسوة السوداء روايتان مصرحتان بالنهي عنها في الصلوة معللتان بانها لباس اهل النار احديهما في الكافي و الاخرى في العلل و منها الصلوة في الثوب المشبع اللون بحمرة او [illegible] [illegible] مالك بن اعين قال دخلت على ابي جعفر ع و عليه ملحفة حمراء شديدة الحمرة فتبسمت حين دخلت فقال كاني اعلم لم ضحكت من هذا الثوب الذى هو عليّ ان الثقفية اكرهتنى عليه و انا احبها فاكرهتنى على لبسها ثم قال انا لا نصلى في هذا و لا تصلوا في المشبع المضرج الحديث و في موثقة حماد بن عثمن عن الصادق ع قال يكره الصلوة في الثوب المصبوغ المشبع المفدم و فسر المفدم بالحمرة المشبعة و بكل مشبع ايضا و في رواية يزيد بن خليفة عنه ع انه كره الصلوة في المشبع بالعصفر و المضرج بالزعفران و منها الصلوة فيما يستر ظهر القدم و لا يغطى المفصل الذى بين القدم و الساق و شيئا من الساق فعن اكثر القدماء التحريم و هو فتوى الفاضلين و الباقون على الكراهة و صرح كثير من الاصحاب بعدم النص و استدل المانعون بعدم صلوة النبى ص و الصحابة و التابعين في هذا النوع و لعلهم ارادوا بذلك عدم الصلوة بعنوان الالتزام الدال على الحرمة و الا فلا يتم الاستدلال بعد تسليم النقل اقول قال ابن حمزة في الوسيلة و روى ان الصلوة محظورة في النعل السندية و الشمشك فهذه الرواية مع عمل القدماء و استصحاب شغل الذمة يقوى الحرمة و لكن الشيخ روى في كتاب الغيبة و الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الحميري انه كتب الى صاحب الزمان ع يسأله هل يجوز للرجل ان يصلى و في رجليه بطيط لا يغطى الكعبين ام لا يجوز فكتب في الجواب جائز قال في القاموس البطيط راس الخف بلا ساق اقول و على ما حققنا في مبحث الوضوء من معنى الكعب لا يدل على مطلبهم سلمنا عدم تعين معنى الكعب على ما ذكرنا فلا اقل من تشابه دلالة تلك الرواية و مقتضى الجمع بين الروايتين حملها على ما لا يستر ظهر القدم و الظاهر ان الحرمة او الكراهة انما هي فيما يستر اكثر ظهر القدم كالنعل العربية و اما ما له ساق كالجرموق و الخف فلا خلاف في جواز الصلوة فيه و عند

و منها اللثام للرجل و النقاب للمرأة

و منها صلوة المرأة عطلا

و منها الصلوة في الثوب المشبع

و منها الصلوة فيما يستر ظهر القدم

كراهته **بل** ويظهر من الاخبار استحبابها في النفس والظاهر انها العربية بل ذكر بعض الاصحاب انه يستحب الصلوة فيها عند علمائنا **فائدة** يستحب التطيب في الصلوة بالمسك وغيره ففي الصحيح ركعتان يصليهما متطيبا افضل من سبعين صلوة يصليها بغير طيب

المقصد الرابع في القبلة وفيه مطلبان

المطلب الاول في حقيقتها وفيه بحثان

الاول اختلف الاصحاب في حقيقة القبلة **فعن** اكثر القدماء منهم الشيخان في الاولين وابن الحمزة وابن البراج ان الكعبة قبلة المسجد والمسجد قبلة الحرم والحرم قبلة الدنيا وهو مذهب المحقق في الشرايع **وعن** الشيخ والمحقق الطبرسي ادعاء الاجماع عليه **وعن** السيد وابن الجنيد وابي الصلاح وابن ادريس والمحقق في المعتبر والنافع والعلامة واكثر المتأخرين انها عين الكعبة لمن يتمكن من مشاهدتها كمن كان في بيوت مكة بمعنى وجوب محاذاتها لها بالمشاهدة لها وجهتها لغيره **وهو** الاقرب **اما** وجوب المحاذاة للشاهد ومن بحكمه فالظاهر انه اجماع من الفريقين كما نقله المحقق وان كان المنقول عن بعض الاصحاب القول الاول خلاف ذلك **ويدل** عليه موثقة عبد الله بن سنان الآتية وغيرها من الاخبار الآتية **واما** ان جهتها قبلة لغيره فللاخبار المتظافرة مثل حسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سألته هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي الى بيت المقدس قال نعم فقلت كان يجعل الكعبة خلف ظهره فقال اما اذا كان بمكة فلا واما اذا هاجر الى المدينة فنعم حتى حول الى الكعبة وفي رواية معوية بن عمار الموثقة ظاهرا عنه قال قلت له متى صرف رسول الله صلى الله عليه وآله الى الكعبة قال بعد رجوعه من بدر والاخبار المتضمنة لهذا المعنى من الكثرة بمكان لا حاجة الى ذكرها وقد روى الطبرسي في الاحتجاج عن العسكري عليه السلام في احتجاج النبي صلى الله عليه وآله على المشركين قال انا عباد الله مخلوقون مربوبون نأتمر له فيما امرنا وننتهي عما نهينا الى ان قال فلما امرنا ان نعبده بالتوجه الى الكعبة اطعنا ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعنا فلم نخرج في شيء من ذلك من اتباع امره **واحتج** الآخرون برواية عبد الله بن محمد الحجال عن بعض رجاله عن الصادق عليه السلام قال ان الله تعالى جعل الكعبة قبلة لاهل المسجد وجعل المسجد قبلة لاهل الحرم وجعل الحرم قبلة لاهل الدنيا وبمضمونها روايات أخر **وكلها** ضعيفة **لكن** الصدوق روى في العلل في الصحيح عن ابن عزرة قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان البيت قبلة المسجد والمسجد قبلة مكة ومكة قبلة الحرم والحرم قبلة الدنيا وصححه الفاضل المجلسي في شرح ولم اقف في غيره على شيء في الرجال **و** لعل ارادوا الحق اليه **وكيف** كان فهذه الاخبار لا تعارض ما قدمنا والاية الشريفة ايضا اوفق بارادة الجهة والجانب والا لكان ذكر الحرم متعينا **واما** ذكر المسجد الحرام فلعله كان لمقابلة المسجد الاقصى مقابلة تشتمل الخصوص ابلغ فلعل المراد من الشطر الجانب والجهة **مع** انه يلزم على ارباب هذا القول لو ابقي على ظاهره ما اورد عليهم من خروج بعض الصف المستطيل عن سمت القبلة ومما يرد عليهم انه لا مناص لهم من العمل بالامارات في النائين ومعلوم انها لا تفيد العلم بالمقابلة الحقيقية وظاهرهم انهم متفقون على ذلك والتفرقة بين جهة الحرم وجهة الكعبة غير معلوم الجهة **وبالجملة** ابقاء هذه الاخبار على ظاهرها والعمل عليها في غاية الاشكال **وقال** الشهيد ره نعم ما قال ان ذكر المسجد الحرام في هذه الاخبار لسعة شأن الجهة مرتفع الخلاف فان ذلك على سبيل التقريب الى افهام المكلفين واظهارا لسعة الجهة فان البعد كلما كان اكثر كانت الجهة اوسع **ويؤيد** ذلك صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال لا صلوة الا الى القبلة قلت اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كله وفي معناها غيرها من الاخبار والمراد من جهة الكعبة هو جهة الفضاء المشتمل عليها من تخوم الارض الى اعنان السماء بلا خلاف بين العلماء فتصح الصلوة على جبل ابي قبيس وفي سرداب تحت الكعبة **ويدل** عليهما مضافا الى الاجماع ظاهرا **اما** في الاول فروايات منها موثقة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال سأله رجل قال صليت فوق ابي قبيس العصر فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي قال نعم انها قبلة من موضعها الى السماء **واما** في الثاني فهذه الروايات منضما الى ما رواه الصدوق مرسلا قال قال الصادق عليه السلام اساس البيت من الارض السابعة السفلى الى الارض العليا

الثاني يجوز النافلة في جوف الكعبة مطلقا والفريضة في حال الاضطرار باجماع العلماء كما نقله في المدارك **و** يدل عليهما الاخبار ايضا **و** اختلفوا في الفريضة حال الاختيار فنسب جوازه في التذكرة الى علمائنا **و** ذهب الشيخ في احد قوليه الى التحريم ونقل عن ابن البراج وعن الشيخ دعوى اجماع الفرقة عليه **وهو** اقوى **لنا** استصحاب شغل الذمة وظاهر الاية والاخبار المتظافرة فان التوجه الى الشيء والاستقبال اليه لا يفهم منه عرفا الا بان يكون قدامه بجميعه لا ببعضه منه استقبال الجزء حال كون المصلي داخلا فيه واوفى مما عليه خصوص الصحاح المستفيضة وغيرها مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصل المكتوبة في الكعبة وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال لا تصل المكتوبة في جوف الكعبة فان النبي صلى الله عليه وآله لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ولكنه دخلها في الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين ومعه اسامة بن زيد ومثلها موثقة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصلح صلوة المكتوبة في جوف الكعبة **احتجوا** بان القبلة ليست العرصة لا مجموع البنية ويكون منها كل جزء من اجزائها **و** يظهر ضعفه مما تقدم **و** موثقة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا حضرت الصلوة المكتوبة وانا في الكعبة افاصلي فيها قال صل **وهو** لا ينافي ما ذكرنا لكونها موافقة للكتاب والسنة **و** الاستصحاب والرواية وان كانت مؤيدة **الا** ان روايتنا اكثر واصح **و** لفظة لا تصلح في الرواية الاخيرة وان سلمت عدم دلالتها على الحرمة

فلا يدل على الكراهة ايضا **واما** الاعتضاد بالشهرة فهو ايضا غير واضح لان الاجماع المنقول لا يعتضد بالشهرة **مع** ان في اخبارنا المعلل ايضا
وهو معتضد على غيره فحملها على الضرورة **ويدل** على صحتها حال الضرورة مضافا الى الاجماع موثقة محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصلي صلوة
المكتوبة في جوف الكعبة وفي رواية محمد بن عبد الله بن مروان قال رايت يونس بمنى يسأل ابا الحسن عن الرجل اذا حضرته صلوة الفريضة وهو في الكعبة
فلم يمكنه الخروج من الكعبة قال يستلقي على قفاه ويصلي ايماء وذكر قول الله عز وجل فاينما تولوا فثم وجه الله **و** الامر بالاستلقاء
فيه ايضا شاهد لما ذكرنا من عدم تحقق الاستقبال باستقبال جدار البيت سيما مع استدلاله بالاية التي ورد عنهم انها نزلت في قبلة المتحير
و قال الكليني بعد نقل صحيحة محمد بن مسلم الاولى وروي في حديث اخر يصلي في اربع جوانبها اذا اضطر اليها **و** يظهر منه ايضا انه لا يجوز في حال
الاختيار **و** لعل المراد من الصلوة باربع جوانب الرخصة في الصلوة الى ايها شاء لا وجوب الصلوة الى الجميع لبعده وبعد نقل ذلك بظاهره فظاهرهم
جواز الصلوة باي جدرانها شاء وكذلك القول بالاستقبال في الكعبة غير مشكل **واما** الصلوة على سطح الكعبة فقد نقلوا عدم الخلاف في
جوازه بين الاصحاب **وانما** اختلفوا في كيفية الصلوة فذهب الاكثر الى الجواز قائما مع ابراز شيء من السطح بين يديه يصلي اليه فيقوم ويركع ويسجد
لما دل على وجوب القيام والقعود والركوع والسجود **و** ذهب الشيخ في احد قوليه والصدوق الى انه يصلي مستلقيا الى البيت المعمور يومي بركوعه و
سجوده لرواية عبد السلام بن صالح عن الرضا في الذي يدركه الصلوة وهو فوق الكعبة قال ان قام لم يكن له قبلة ولكن يستلقي على قفاه ويفتح عينيه
الى السماء ويعقد بقلبه القبلة التي في السماء البيت المعمور ويقرأ فاذا اراد ان يركع غمض عينيه فاذا اراد ان يرفع رأسه من الركوع فتح عينيه والسجود على
نحو ذلك **و** ادعى الشيخ الاجماع على ذلك **قال** بعض المتاخرين ولو قيل ان تمكن النزول وجب تحصيلا للبراءة اليقينية والا صلى قائما لم يكن
بعيدا الا ان يثبت الاجماع على نفي هذا التفصيل انتهى **و** يؤيده حكم الفريضة في جوفها على ما اخترناه وحينئذ يحمل الرواية على ذلك فتأمل وليس ببعيد
ان لم يكن جواز الفريضة اجماعيا **فائدة** قال في الذكرى ظاهر كلام الاصحاب ان الحجر من الكعبة باسره **و** قد دل عليه النقل انه كان منها في زمن
ابراهيم واسمعيل الى ان بنت قريش الكعبة واعوزتهم الالات فاختصروها بحذفه وكان كذلك في عهد النبي صلى الله عليه وآله ونقل عنه الاهتمام بادخاله في بناء الكعبة **و**
بذلك احتج ابن الزبير حيث ادخله فيها ثم اخرجه الحجاج بعده ورده الى ما كان **و** لان الطواف يجب خارجه وللعامة خلاف في كونه من الكعبة بجمعه
او بعضه وليس منها او في الطواف خارجه وبعض الاصحاب له فيه كلام ايضا مع اجماعنا على وجوب ادخاله في الطواف **و** انما الفائدة في جواز
استقباله في الصلوة بمجرده فعلى القطع بانه من الكعبة يصح والا امتنع لانه عدول عن اليقين الى الظن انتهى **قال** في المدارك ولم نقف على مستند
النقل من طريق الاصحاب والمستفاد من النصوص المستفيضة المعتبرة ان الحجر ليس من الكعبة منها صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن الحجر من البيت
قال لا ولا قلامة ظفر ولكن اسمعيل دفن امه فيه فكره ان يوطأ فجعل عليه حجرا وفيه قبور انبياء ولا تلازم بين وجوب ادخاله في الطواف وجواز الصلوة اليه
وحده **الثالث** يجب ان يتوجه اهل كل اقليم الى جهة ركنهم وذكر العلماء لكل منهم علامات مشهورة مذكورة في كتب اصحابنا مثل [illegible]
العلامة في معرفة القبلة لشاذان بن جبرئيل القمي وكتاب الذكرى وغيرهما والمروي من جملة تلك العلامات هو علامة اهل العراق المشرقي عندهم في عرف
وما والاها فقد روى محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن القبلة قال ضع الجدي في قفاك وصل وقال الصدوق قال رجل للصادق اني اكون في
السفر ولا اهتدي الى القبلة بالليل فقال اتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي قال نعم قال اجعله على يمينك واذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك **و**
وجه ان ذلك علامة لاهل المشرق ان اغلب الرواة من اهل المشرق ومحمد بن مسلم كوفي **و** لكن الذي ينطبق على الضوابط الهيوية وينادي بها هو ان يكون ذلك
علامة لاواسط العراق كالكوفة وبغداد واما اطرافه الشرقية كالبصرة وما والاها فيحتاج الى زيادة انحراف نحو المغرب فيجعلون الجدي على الخد الايمن كما
ذكره جماعة من الاصحاب واما اطرافه الغربية كالموصل وما والاها فعلامتهم جعل المشرق والمغرب لا عند اليمين على اليسار واليمين وجعل الشمس على
طرف الحاجب الايمن مما يلي الانف عند الزوال وذكروا ايضا من جملة علاماتهم جعل القمر ليلة السابع من كل شهر عند غروبه والشمس بين العينين وكذلك
ليلة احدى وعشرين عند طلوع الفجر ولو ان هذه المذكورات غير الجدي ماخوذة من القواعد الهيوية وكذلك كلما ذكروه في غيرها مثل الاعتماد على الرياح
الاربع الصبا والدبور والشمال والجنوب والكواكب وغيرها **و** اوثقها العلامات الكوكبية مثل انهم ذكروا لاهل الشام جعل الجدي خلف الكتف
اليسرى وعند غروبه على العين اليمنى وبنات النعش عند غيبوبتها خلف الاذن اليمنى ولاهل المغرب جعل الجدي على الخد الايسر والثريا والعيوق على
اليمين واليسار ولاهل البصرة وفارس جعل الجدي على الخد الايمن والشولة اذا نزلت للمغيب بين العينين والنسر الطائر عند طلوعه بين الكتفين ولاهل
السند والهند جعل الجدي على الاذن اليمنى وسهيل عند طلوعه خلف الاذن اليسرى ولاهل اليمن جعل الجدي بين العينين وسهيل عند غيبوبته بين
الكتفين **و** قال في الذكرى اكثر الاصحاب ذكروا ان في قبلة اهل العراق وحكم باتحاد العلامات وبلغني ان بها محرابا للامام ابي الحسن لم يضاف صح

اما اذا اضطر فوقت الصلوة فلا بأس ان يصليها في جوف الكعبة

في حكم الصلاة في جوف الكعبة وعلى سطحها

في ان الحجر ليس من الكعبة

في وجوب توجه اهل كل اقليم الى جهة ركنهم

في علامات القبلة

سهيل عند طلوعه بين العينين

بنات النعش عند غروبها على الخد الايمن والثريا عند غيبوبتها على العين اليسرى

نعم فلا عدول عنه والا فالاولى جواز الاجتهاد في التياسر والتيامن وان كان الاستقبال الى الركن العراقي وكلام الاصحاب لا ينافيه انتهى
هذا **وبعد** ما تأملت في هذه العلامات والمشي الفاحشة في كثير منها العسر بضبطها سيما الارياح وحركة القمر وخصوصا في
العلامات المروية فان جعل الامام عليه السلام الجدي علامة من دون تحديد حال ارتفاعه وانخفاضه مع تفاوت اوقات العراق ايضا وتفاوت
طريق مكة ايضا يظهر لك انه لا مناص عن اعتبار الجهة ويظهر لك سعة دائرة امر القبلة وتسهيل الامر فيه **و** قال في الذكرى ان تلك الامارات
اكثرها مأخوذة من علم الهيئة وهي مفيدة للظن الغالب بالعين والقطع بالجهة ولا ادري ما اراد بالعين والجهة فان اراد بالظن الغالب بالعين
الظن باتصال خط مستقيم خارج عن موقف المصلي لو فرض الى جزء من اجزاء اصل البيت وبالجهة ما ذكره قبل ذلك حيث قال ان المراد بالجهة السمت
الذي يظن كون الكعبة فيه لا مطلق الجهة كما قال بعض العامة ان الجنوب قبلة لاهل الشمال وبالعكس والمشرق قبلة لاهل المغرب وبالعكس لانا
نتيقن بالخروج هنا عن القبلة وهو ممتنع انتهى **ففيه** انه لا ريب ان الظن الغالب بذلك غير ممكن اذا الصف المستطيل المستقيم الذي يمتد امتداد
العرض بفراسخ وكل من يحاذي المصلي في جانب طول البلد الى فراسخ كثيرة يستحيل حصول الظن بذلك لكل واحد منهم فضلا عن الظن الغالب بل
يستحيل حصول الظن وان اراد من العين محاذاة جهة العين كما يحاذي الهلال الف نفر وكلهم يصدق عليهم انهم محاذون له عرفا فان الشيء
الصغير كلما ازداد بعدا ازداد محاذاة فحصول الظن الغالب بذلك مسلم ولكن لا يبقى معنى للجهة حتى يقابل ذلك بعد ما ذكرنا سابقا الا ان يريد بها ما
اراد بعض العامة كما نقله العلامة وهو موجب للتهافت الا ان يقال **اللهم** الا ان يريد الظن في بادي النظر ومع قطع النظر عن ملاحظة
الآخر **قد نسب** الى المشهور بين الاصحاب استحباب التياسر لاهل المشرق عن مقتضى علاماتهم **و** ذهب الشيخ الى وجوبه لرواية مفضل بن عمر انه سأل
ابا عبد الله عليه السلام عن التحريف لاصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان الحجر الاسود لما انزل به من الجنة ووضع في موضعه جعل انصاب
الحرم من حيث يلحقه النور نور الحجر فهي عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال كلها اثنا عشر ميلا فاذا انحرف الانسان ذات
اليمين خرج عن حد القبلة ويقرب منه ما في المرسل عن علي بن محمد واورد على ذلك بان الانحراف ان كان الى القبلة فهو واجب وان كان عن القبلة فحرام
و اجيب بانه انحراف منها اليها بمعنى حسن التوسط وهذا انما يتم على القول بجعل قبلة الخارج الحرم لا مطلقا مع ما فيه **و** قد جرى في ذلك سؤال
وجواب بين المحقق الطوسي قدس سره القدوسي والمحقق الحلي في ذلك خاطب شاه **و** حاصله ما ذكرنا وكتب المحقق الحلي في ذلك رسالة وهي
بتمامها مذكورة في مهذب بن فهد **و** انت خبير بان ملاحظة الجهة وامتناع اعتبار هذا التفاوت في المتابعة عادة يهون هذه المسألة
الا ان يكون ذلك حكما تعبديا ذكر في الرواية علة الاصل تشريعه ولا يلزم الاطراد ويشكل مع القول باعتبار جهة الكعبة مطلقا كما هو المختار **و** يظهر
من بعض الاصحاب الجواب بذلك مع قطع النظر عن القول بكون الحرم قبلة اهل الدنيا ايضا بدعوى ان بعض اجزاء البيت على بعض منه **و** هو بعيد
من الاول بالنظر الى الواقع وبالنظر الى الرواية ايضا **و** ربما يوجه هذا الحكم بالتنبيه على لزوم التياسر عن قبلة محاريب العراق فان اكثرها مبنية في خلافة
الثاني وغيره وكان محاريبها منحرفة الى اليمين **و** علل في الرواية بما علل لكان الهم على وجه خطابي لاجل التقية وهو بعيد **المطلب الثاني**
في الاحكام **و** فيه مباحث **الاول** يجب استقبال القبلة في الفرائض كلها مع الاختيار بالكتاب والسنة والاجماع بل البديهة من الدين
كشدة الخوف والمطاردة وغيرهما فلا يجب لعدم التمكن ولقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فانها وردت في قبلة المتحير وتصحيح نافلة المتنفل في
الصلوة راكبا وما ورد في صلوة الخوف وكذلك النافلة لا حال الاستقرار وعدم العذر **و** خلاف المحقق فيه ضعيف **و** منها **الثاني**
يجب تحصيل العلم بالقبلة مع الامكان **و** قد مر الكلام في المتمكن من المشاهدة وان وجوبها اجماعي وكذلك العلم بالجهة لمن يتمكن منه لظاهر الاية و
الاخبار وطرق العلم كثيرة مثل التواتر والخبر المحفوف بالقرائن ومحراب المعصوم وقد يحصل العلم باعمال القواعد الهيوية **و** اما فاقد العلم فيعتمد
على الامارات المفيدة للظن وهو اجماعي بل ادعى في المعتبر عليه اتفاق اهل العلم واكثر العلامات المتقدمة لا يفيد الا الظن بل كلها **نعم**
بعضها في بعض المواضع من البلاد التي جعل علامة لها يفيد القطع فيما انطبق على مقتضى القواعد الهيوية ومن باب العمل بالظن تلك العلامات
مثل ما لو حصل الظن بالشمس في يوم الغيم وبعض الكواكب كما لو كان اذا كان في بلد كان الجوزاء مثلا في اول المغرب مقابل القبلة ثم تحير في بادية
فيحصل به الظن قويا ونحو ذلك **و** يدل عليه الاخبار مثل صحيحة زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة
وموثقة سماعة قال سألته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم ير الشمس ولا القمر ولا النجوم قال اجتهد رأيك وتعمد القبلة جهدك **و** اوضح الاخبار
في ذلك ما رواه الشيخ في رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني عن الصادق **و** بالجملة المعيار ما يفيد الظن للمكلف من اي شيء يكون من العلامات
المذكورة والعلامات والامارات المشهورة وغيرها مما يحصل للمكلف ولا يجوز العمل بالظن الاضعف مع وجود الاقوى لكون الاضعف حينئذ

كما ويشكل الاعتماد ببعض الكواكب

فتنبيه ظننا انما هو مع قطع النظر عن الامارات الاخرى كما لا يخفى ويشهد بذلك الروايات المتقدمة والمحاريب المنصوبة في بلاد المسلمين من قديم الايام وطرقهم فهو مما يفيد الظن القوي ويجوز الاكتفاء بها بلا خلاف بينهم وقال في الذكرى انه اجماعي ومقتضى اطلاقهم جواز العمل عليه مع امكان تحصيل العلم ايضا واحتمل في المدارك العدم لامكان تحصيل اليقين وهو غير بعيد حملا لاطلاقهم على الغالب **واما** مع عدم الامكان فقالوا لا يجوز الاجتهاد في الجهة لان الخطأ في الجهة مع استمرار الخلق واتفاقهم ممتنع او بعيد فلو خالف اجتهاده اياها فالخطاء منه ولا يجوز العمل عليه **واما** في التيامن والتياسر **ففيه** قولان من جهة ان اصابة الخلق الكثير اقرب من جهة خطاء الاخبار وانه لا تطرق عليها الاجتهاد فيما فلعل اكتفاؤهم بالجهة لاعتمادهم على قبلة من قبلهم لا لحصول الاجتهاد من جهتهم وتوافقهم في ذلك **قال** في الذكرى وقد وقع في زماننا اجتهاد بعض علماء الهيئة في قبلة مسجد دمشق وان فيه تياسرا عن القبلة مع انطواء الاعصار الماضية على عدم ذلك **اقول** ولا يبعد ترجيح الجواز في القبلة مع انطواء الاعصار الماضية على عدم ذلك سيما مع ما عرفت من المسامحة في امر القبلة والعلائم التي بنوا امرها عليها **ثم** ان اخبار الغير بالقبلة ايضا مما يفيد الظن فان حصل له بسببه ظن اقوى من اجتهاده فيعمل عليه لظاهر الاخبار فانه ايضا نوع من التحري والاجتهاد فان المامور به الذي هو تحصيل الظن له مقدمات والمقدمات قد تكون من فعل المكلف وقد يقوم فعل غيره مقامها ايضا فقد تكون وجوب المقدمة مخيرا بين المقدور ذاته وقد ينوب غير المقدور عن المقدور كما حققنا في الاصول فلو استخبر المكلف من غيره لتحصيل الظن فهو من فعله وان اخبره الغير من دون الاستخبار فهو ناشئ من فعله وقول الشيخ بعدم جواز العمل على خبر الغير اذا خالف اجتهاده لان المجتهد لا يجوز له تقليد غيره ففيه من الضعف ما لا يخفى ومن لا يمكنه الاجتهاد اما من جهة عدم الاستعداد او المانع كالاعمى ومن اطبق الغيم ونحوهما فيعول على خبر العدل بل وغير العدل اذا افاد الظن ولو كان كافرا او يرد قول من يحصل منه الظن الاقوى **و**الدليل على ذلك كله الاخبار المتقدمة **و**ذهب الشيخ في الخلاف الى عدم جواز الاعتماد على غير الاعمى وغيره بل يصلي الصلوة الى اربع جهات للاجماع على براءة الذمة بذلك والشك فيه بدونه وهو ضعيف **اما** من فقد العلم والظن بالقبلة فالمشهور انه يصلي الى اربع جهات لرواية خراش عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت جعلت فداك ان هؤلاء المخالفين علينا يقولون اذا اطبقت السماء علينا او اظلمت فلم نعرف السماء كنا وانتم سواء في الاجتهاد فقال ليس كما يقولون اذا كان ذلك فليصل لاربع وجوه ولان الاستقبال واجب ولا يحصل الا بذلك **و**التقريب ان مرادهم وقوعها على خطين مستويين وقع احدهما على الاخر بحيث يحدث عنهما زوايا قوائم لانه المتبادر من النص **و**ذهب ابن ابي عقيل الى انه يصلي حيث شاء صلوة واحدة **وهو** الظاهر من الصدوق والكليني والعلامة في المختلف والشهيد في الذكرى والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك **وهو** الاظهر عندي لقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فقد ورد انها نزلت في قبلة المتحير وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام انه قال يجزي المتحير ابدا اينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة وصحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زرارة قال سألت اباجعفر عليه السلام عن قبلة المتحير فقال يصلي حيث يشاء **و**ربما يحمل على ما لو لم يمكن الا من صلوة واحدة فانه يكفي حينئذ قولا واحدا قالوا ويجب الايسار في الجوانب بحسب المكنة ثلثا او اثنين او واحدة **اقول** وحمل مستند المشهور على الاستحباب ايضا لضعف الرواية ومع تجويزه ظاهرها من سقوط الاجتهاد ولموافقة الصحيحين للكتاب والاصل والملة السمحة السهلة النافية للعسر والحرج **واما** حديث توقف الاستقبال على ذلك فهو مع صحته بالاصل ففيه انه قد يحصل الاستقبال بالثلث لثلث ايضا اذا صلى على مثلث لم يخرج كلها عما بين المشرق والمغرب فلا اقل من وقوع احدها فيما بين المشرق والمغرب وهو قبلة للمضطر كما يستفاد من صحيحة معوية بن عمار **واما** قول ابن طاوس باستعمال القرعة فهو ايضا ضعيف لعدم الاشكال مع هذه الاخبار **الثالث** اذا صلى الى جهة القبلة ظانا انها ثم تبين الخطاء وهو بين المشرق والمغرب فان كان في الصلوة استدار لانه متمكن من الاتيان بشرط الصلوة فيجب ولو تبين بعد فراغه لم يعد **و**هو مذهب العلماء لقوله ما بين المشرق والمغرب قبلة قاله في المعتبر **و**يدل عليه موثقة القسم بن وليد قال سألته عن رجل تبين له وهو في الصلوة انه على غير القبلة قال يستقبلها اذا ثبت ذلك وان كان فرغ منها فلا يعيدها اما لتحيره وفيه انه في الصلوة الموافقة من الجهتين هنا فلا يمكن القول بالانحراف **و**يدل عليه صريحا في صورة الاستدبار موثقة عمار الاتية ويؤيده في غير الاستدبار ما سيجيء من وجوب الاستيناف في الوقت اذا ظهر له ذلك بعد الفراغ في الوقت **و**اما مع ضيق الوقت عن الاتيان فيتحرف ولو استدبر **و**يظهر وجهه مما مر في مبحث اللباس **و**حاصله انه يستلزم سقوط التكليف لولاه لان القضاء فرض جديد يحتاج الى دليل وليس فليس فلو ابطل هذه لبقي بلا صلوة **و**يؤيده ان الصلوة على ما افتتح عليه **و**اما لو ظهر الخلل بعد الفراغ **فان** كان الانحراف فيما بين المشرق والمغرب صح بلا خلاف وادعي عليه الاجماع جماعة منهم المحقق في المعتبر **و**يدل عليه صحيحة معوية بن عمار انه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا او شمالا فقال له قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة وروايات الحسين بن

صلوات المرويّة في قرب الاسناد ويؤيده صحيحة زرارة المتقدمة في اوايل الفصل وكذلك الحكم اذا ظهر انه صلى الى المشرق او المغرب بعد خروج الوقت بلا خلاف للصحاح المستفيضة وغيرها منها صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال اذا صليت على غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد وبمضمونها صحيحة يعقوب بن يقطين وصحيحة زرارة وصحيحة سليمان بن خالد وغيرها ولا تجبره رواية معمر بن يحيى المنافية لذلك لهجرها وعدم مقاومتها لما ذكرنا وان كان بالاستدبار ففيه قولان اصحهما انه كذلك ايضا لان القضاء يحتاج الى فرض جديد ولاطلاق الاخبار المتقدمة وهو مذهب المرتضى وذهب الشيخان الى وجوب القضاء خارج الوقت ايضا لموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال في رجل صلى الى غير القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة ساعة يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع الصلوة ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة وهي مع عدم مقاومتها لما ذكرنا سندا لا ينهض على المطلوب دلالة كما لا يخفى ثم ان الظان حكم الظان بالجهة يطرد الى المتحير الذي صلى الى جهة واحدة اختارها على القولين في المسئلة وحكمه حكم الظان كما صرح به في المدارك ويشمله اطلاق الروايات المتقدمة وفي الحاق الناسي وجهان من جهة اطلاق الروايات ومن جهة تقصيره واستشكل في المعتبر والاظهر الالحاق واما جاهل المسئلة المقصر في التحصيل فالاظهر عدم الالحاق لانه في حكم العامد على الاقوى وأما العامد في الخلل فيبطل صلوته مطلقا قولا واحدا عن العلماء

الفصل الثالث في الاذكار والافعال المتقدمة على الصلوة والمتأخرة عنها والمقارنة لها وفيه مقاصد

المقصد الأول في الاذان والاقامة وفيه مقدمة ومباحث

اما المقدمة فشرعيتهما اجماع المسلمين بل من ضروريات الدين واصلهما من الوحي المنزل بوساطة الروح الامين على السيد المرسلين صلى الله عليه وآله باجماع علمائنا واخبارهم مستفيضة ونقل في الذكرى عن ابن ابي عقيل ان الشيعة اجمعت عن الصادق عليه السلام انه لعن قوما زعموا ان النبي صلى الله عليه وآله اخذ الاذان من عبد الله بن زيد فقال ينزل الوحي على نبيكم فتزعمون انه اخذ الاذان عن عبد الله بن زيد فقال نزل الوحي على نبيكم فتزعمون انه اخذ الاذان من عبد الله بن زيد وقد اجمع العامة على نسبته الى رؤيا عبد الله بن زيد فروى ابن طاوس في الطرائف عن ابي داود وابن ماجة انهما ذكرا في كتاب السنن ان النبي صلى الله عليه وآله هم بالبوق وامر بالناقوس فرءى عبد الله بن زيد في المنام رجلا عليه ثوبان اخضران فعلمه الاذان ولنذكر من الاخبار ما رواه صحيحة منصور بن حازم فالكافي عن الصادق عليه السلام قال لما هبط جبرئيل عليه السلام بالاذان على رسول الله صلى الله عليه وآله كان رأسه في حجر علي عليه السلام فاذن جبرئيل واقام فلما انتبه رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا علي سمعت قال نعم يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا علي سمعت قال نعم يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال حفظت قال نعم قال ادع بلالا فعلمه

البحث الأول

لا يجوز الاذان والاقامة في غير الفرائض اليومية والجمعة باجماع علماء الاسلام واما في المذكورات فالمشهور الاقوى استحبابهما للاصل وصحيحة حماد عن الصادق عليه السلام في تعليم الصلوة اياه فلم يوجبهما ثم سائر بيان الاذان والاقامة والاخبار المستفيضة الواردة في ان من صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة ومن صلى خلفه صف من الملائكة وهي كثيرة منها صحيحة الحلبي واما الاخبار الدالة على استحباب الاذان فكثيرة معتبرة مثل صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام عن ابيه انه كان اذا صلى وحده في البيت اقام اقامة واحدة ولم يؤذن وصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال يجزيك اذا خلوت في بيتك اقامة واحدة بغير اذان وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال رجل نسي الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قال فليمض على صلوته فانما الاذان سنة الى غير ذلك مما سيجيء بعضها واذا ثبت بهذه الاخبار استحباب الاذان مطلقا فثبت استحباب الاقامة ايضا لئلا يلزم خرق الاجماع المركب كما ادعاه في المختلف وفي الخلاف فعن المرتضى انهما من السنن المؤكدة وليستا بفريضة وقال الشيخان وابن البراج وابن حمزة بوجوبهما في صلوة الجماعة والشيخ قال في المبسوط ان فضيلة الجماعة تفوت بتركهما وقال ابو الصلاح انهما شرط في الجماعة فيبطل الصلوة بتركهما واحتجوا برواية ابي بصير عن احدهما عليهما السلام قال سألته أيجزي اذان واحد قال ان صليت جماعة لم يجز الا اذان واقامة وان كنت وحدك تبادر امرا تخاف ان يفوتك يجزيك اقامة الا الفجر والمغرب فانه ينبغي ان تؤذن فيهما وتقيم من اجل انه لا يقصر فيهما كما يقصر في ساير الصلوات وفي سندها ضعف وكذلك في دلالتها اذ الاجزاء وعدمه لا ينحصران في الواجبات كما لا يخفى وعدم دلالتها على قول ابي الصلاح اظهر لاحتمالها عدم ارادة الاجزاء عن الاذان لا عن الصلوة بل هو الظاهر فالرواية محمولة على التأكيد ولا ريب في تأكدهما في الجماعة وفي رواية الحسن بن زياد الصيقل قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كان القوم لا ينتظرون احدا اكتفوا باقامة واحدة والامر في الاقامة اكد والاحوط ان لا يتركا بل يأتي بهما سيما مع ملاحظة القول باشتراط صحة الجماعة بهما وحصول الاشكال في ترك القراءة خلف مثل هذا الامام

قال في الشرايع ويتأكدان فيما يجهر فيه واشدهما في الغداة والمغرب لما تقدم من اطلاق الجهرية فلا يحضرني مستنده الا ان يقال بما يشعر به رواية صباح بن سيابة قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تدع الاذان في الصلوات كلها فان تركته فلا تتركه في المغرب والفجر فانه ليس فيهما تقصير وكذلك موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال لا تصل الغداة والمغرب الا باذان واقامة ورخص في سائر الصلوات بالاقامة والاذان افضل واما المغرب والغداة فيدل على التأكيد فيهما مضافا

الى ما مر من الاخبار الكثيرة مثل صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال يجزيك في الصلوة اقامة واحدة الا الغداة والمغرب وصحيحة عمر بن يزيد قال سألت
ابا عبد الله (ع) عن الاقامة بغير اذان في المغرب فقال ليس به بأس وما احب ان يعتاد الى غير ذلك واما النساء فلا يتأكدان فيهن ولكنهما مستحبان لهن
باجماع الاصحاب في روى عبد الله بن سنان في الصحيح قال سألت ابا عبد الله (ع) عن المرأة تؤذن للصلوة فقال حسن ان فعلت وان لم تفعل اجزأها ان تكبر وان
تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله (ص) وفي صحيح جميل قال سألت ابا عبد الله (ع) عن المرأة عليها اذان واقامة قال لا وفي صحيح ابان عن ابي مريم
الانصاري قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول اقامة المرأة ان تكبر وتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله الى غير ذلك من الاخبار ويجوز
ان تؤذن المرأة للنساء ويعتددن بها وعليه علماؤنا كما في المعتبر ولا يبعد الاعتداد للمحارم بلا ريب واما الاجانب فعن الاكثر عدم الاعتداد
به قيل والمتجه على ان صوتها ليس بعورة وعدمه في اعتداد المحارم ايضا نوقش لعدم الانصراف من الاطلاقات ولم نقف على نص عليه واما
الخنثى فقال في الذكرى انها في حكم المرأة ويظهر حالها مما ذكرنا ثم في حكم الاذان والاقامة اقوال اخر ضعيفة منها وجوب الاقامة
على الرجال في كل فريضة والاذان على الرجال والنساء في الصبح والمغرب والجمعة وعلى الرجال خاصة في الجماعة وهو قول المرتضى في الجمل وعن
ابن ابي عقيل يجب الاذان في الصبح والمغرب والاقامة في جميع الخمس وعن ابن الجنيد يجبان على الرجال جماعة وفرادى سفرا وحضرا في الصبح والمغرب
ويجب الاقامة في باقي المكتوبات قال وعلى النساء التكبير والشهادتان فقط وانت بعد الذي فيما مر تعقل ضعف مستند ادلة تلك الاقوال
والجواب عنها الثاني يسقط الاذان في مواضع منها العصر والعشاء لمن اراد الجمع ويرجع في معناه الى العرف ويجيء بعض الاخبار
المفسرة له ولو لوحظ معا كان اولى والدليل على السقوط الصحاح المستفيضة وغيرها منها صحيح ابن اذينة عن رهط منهم الفضيل وزرارة عن
الباقر (ع) ان رسول الله (ص) جمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين وجمع بين المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين وجمع بين المغرب والعشاء باذان
واحد واقامتين لا يقال ان الجمع بين الصلوتين باذان لا يعطي الاذان للاذانين وهو يحصل مع الفصل بينهما ايضا لانا نقول المتبادر من
لفظ ذلك نعم لو قيل يشترك بينهما باذان او يكفي لهما باذان لتم ما قلت مع ان الظاهر ان الظرف مستقر والباء للملابسة فلا يبعد كون مدخولها
آلة للجمع مضافا الى ان سياق هذه وغيرها من الاخبار الكثيرة وهو تنصيص الجمع ودفع لزوم التفريق مع ملاحظة تلك الاخبار والتتبع في موارده لا يبقى
شك فيما ذكرنا ولنذكر منها رواية اخرى وهي رواية صفوان الجمال قال صلى بنا ابو عبد الله (ع) الظهر والعصر عندما زالت الشمس باذان واقامتين ثم
قال اني على حاجة فتنفلوا فاظهر من تلك الاخبار ان المراد من الجمع هو الجمع المعهود المقابل للتفريق لا مجرد تشريك الصلوتين في اذان على انا نقول يستفاد من
اخر ان الجمع معنى يحصل بترك النفل بينهما مثل رواية محمد بن حكيم قال سمعت ابا الحسن (ع) يقول الجمع بين الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع فاذا كان بينهما
تطوع فلا جمع وفي روايته الاخرى عنه (ع) قال سمعته يقول اذا جمعت بين الصلوتين فلا تطوع بينهما والظاهر من التطوع الصلوة فلا يضر التعقيب والتسبيح في
الجمع كما صرح به بعض الاصحاب صاحب الاحكام وصحيحة منصور عن الصادق (ع) قال سألته عن صلوة المغرب والعشاء بجمع فقال باذان واقامتين لا تصل بينهما شيئا هكذا
صلى رسول الله (ص) ولا يبعد دعوى ظهور هذا الحديث في مدخلية سقوط الاذان في تحقق حقيقة الجمع ايضا ويظهر احتمال ذلك من الشهيد في
الذكرى ويظهر الثمرة فيما اذا استحب الجمع فيه كعصر عرفة وعشاء مزدلفة وتقول هذا ما يكون مدخول الباء في صحيحة المتقدمة آلة للجمع لكن
مع معطوفه لا هو فقط فيكون المراد انه حصل الجمع بمجموع الاذان والاقامتين نعم لابد من دعوى تبادر الاجتماع العرفي المقابل للتفريق هنا ايضا من
مجموع الكلام لا من لفظ جمع فقط وهذا الحديث يحتمل حكم عشاء المزدلفة باعتبار لفظ جمع كما سيجيء وكيف كان فالظاهر من الروايات
الرخصة لا العزيمة لافضلية الترك لفعلهم (ع) فمعنى الرخصة انه يحصل فضل الجمع لا في ترك الاذان واما ما اشتهر ان الاذان للاولى ان جمع
بينهما في وقت الاولى وان جمع بينهما في وقت الثانية اذن للثانية فالاطلاقات لا تعطيه ولم نقف على مقيد لها ومما يسقط فيه الاذان
عصر عرفة وعشاء مزدلفة لاخبار كثيرة منها صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال السنة في الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم
يصلي ثم يقوم فيقيم للعصر بغير اذان وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة وفي كون السقوط هنا للرخصة او الكراهة او الحرمة اقوال اصحها الاخير
لان خلاف السنة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار كما ورد في الخبر الصحيح وجعل في الذكرى سقوط الاذان هنا معلول
الجمع المستحب هنا لا لخصوصية البقعة وهو كما ترى خلاف كلام اكثرهم حيث افردوا العنوان مع انه صرح في الاخبار بان السنة في الاذان يوم عرفة
فهو حكم للاذان في هذا الجمع الخاص لا انه حكم بالسقوط لمكان الجمع وانتفى سقوط الاذان من رجحان الجمع بل انه سبب سقوط الاذان ثم ان الشهيد
في الذكرى قال ان الساقط من الاذان في الجمع الغير المستحب هو اذان الاعلام لا اذان الذكر والاعظام وهو غير ظاهر الماخذ وخلاف المتبادر من
الاخبار الكثيرة التي قدم بعضها كما لا يخفى بل قد ينعكس الامر لو كان الاذان الاعلامي اذان المصر وكان المحتاج الى الجمع بعض اهله ومنها

في سقوط الاذان في العصر والعشاء لمريد الجمع

عصر يوم الجمعة لرواية حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه قال الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة وفهم جمهور اصحابنا مع كون الراوي من العامة بعيد
ارادة اذان العصر فضعف الرواية منجبر بعمل الاصحاب واحتمل ارادة الاذان الذي ابدعه عثمان او معاوية قبل ظهر الجمعة اما بتغليب اسم الاذان على
الاقامة بتقريب ان النبي ص شرع للصلوة اذانا واقامة فالزائد ثالث وهو بدعة كما قيل او اراده ذلك بان يكون ثالث الاذانات يعني اذان الصبح
واذان الظهر والاذان المبتدع كما قيل بعيد مع ان الامر اذا دار بين السنة والبدعة فالاولى تركه مع ان ابن ادريس ادعى الاجماع على سقوط استحبابه
عن العصر اذا صلى جمعة **فظهر** من جميع ذلك ان رجحان الترك هنا لخصوصية الزمان كما انه في عرفة والمزدلفة لخصوصية المكان لا لمطلق الجمع
والاولى في استحباب الجمع في الجمعة ومع الجمع يجوز الترك رخصة كما مر وحمل الاخبار الذي ذكرنا من كون ترك الاذان محصلا لحقيقة الجمع فيثبت
الرجحان ايضا فلا وجه لجعله من باب الرخصة مطلقا من دون الرجحان مع الاعراض عن رواية حفص ايضا **وكيف** كان فالاقوى في المسئلة ثلثة مذاهب
الشيخ في النهاية التحريم وفي المبسوط اطلق السقوط **و**عن المفيد في الاركان وابن البراج والمحقق الاردبيلي استحبابه للعموم ولضعف الخبر وحمله
في المدارك **و**الاحوط بل الاقوى الترك لما ذكرنا ومنها القاضي للصلوات الكثيرة من غير اول ورده فيكون في البواقي الاقامة لصحيحة زرارة عن
الباقر ع اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهن واذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة
لكل صلوة ولما روي ان النبي ص شغل يوم الخندق عن اربع صلوات فامر بلالا فاذن للاولى واقام ثم اقام للبواقي من غير اذان وهو لا ينافي لعصمته
لما روي ان الصلوة كانت تسقط اداء مع الخوف ثم تقضى ثم نسخ بقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة الاية **و**هذا القول نقله في الذكرى
ولحظه في المدارك بل قوى كون تكرار الاذان ح بدعة لظاهر الروايتين **و**المش انه رخصة وفعله افضل لقوله ع من فاته فريضة فليقضها
كما فاتته وموثقة عمار عن الصادق ع قال سئل عن الرجل اذا اعاد الصلوة هل يعيد الاذان والاقامة قال نعم **وانت** خبير بانه لا دلالة لاولهما على
المطلوب كما لا يخفى فالعمل على الاول واطلاق الصحيحة يشمل ما لو فاتت الصلوات المتفرقات ايضا بل ولو كانت على غير ترتيب الصلوات ايضا
كما لو اراد قضاء صبح ثم عشاء ثم مغرب ثم عصر **و**منها السفر لصحيحة محمد بن مسلم والفضيل بن يسار عن احدهما قال يجزيك اقامة في السفر ورواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع قال سمعته يقول يقصر الاذان في السفر كما يقصر الصلوة يجزي اقامة واحدة ومنها الامام اذا سمع اذانا والمنفرد كان في
جماعة وسواء كان المسجد او مصر بل الاقامة ايضا لرواية ابي مريم المتقدمة في كراهة الامامة بلا رداء ورواية عمرو بن خالد عن ابي جعفر ع قال كنا معه
نسمع اقامة جار له بالصلوة فقال قوموا فقمنا فصلينا معه بغير اذان ولا اقامة قال يجزيكم اذان جاركم **و**استدلوا عليه بفعل النبي ص والائمة
صلوات الله عليهم ايضا قال في الذكرى والروايات معتضدة بعمل الاصحاب **و**يؤيده بل يدل عليه ايضا موثقة عبد الله بن سنان عن عبد الله
بن مغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا اذن مؤذن فنقص الاذان وانت تريد ان تصلي باذانه فاتم ما نقص هو من اذانه **و**في اجزاء المفرد بهذا الاذان
نظر لعدم ذلك لانه من باب التنبيه بالادنى على الاعلى **اقول** ويدل عليه قوله ع يجزيكم اذان جاركم ايضا وكذا ظاهر الموثقة وقد ظهر من
الرواية ان التكلم يقدح في الاجتزاء بالاقامة **و**يؤيده ما يجيء من استحباب اعادة الاقامة بعد التكلم للخبر الصحيح وغيره والظاهر ان سقوط الاذان
ح رخصة فالاستحباب باق بحاله في غير ما كان الاذان للجماعة الخاصة فلا يستحب للامام ولا المامومين الاعادة جزما **و**كانه اجماعي بل لا خلاف
عمل المسلمين في جميع الاعصار والامصار **و**المش استحباب اعادة الاذان والاقامة للمنفرد اذا اراد الجماعة لموثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال وسئل
عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء رجل اخر فيقول له نصلي جماعة هل يجوز ان يصليا بذلك الاذان والاقامة قال لا ولكن يؤذن ويقيم
واستشكل في المعتبر لرواية ابي مريم المتقدمة ودعوى الاولوية في الاجزاء باذان نفسه **وفيه** ان الاستماع بقصد الجماعة لعله كان علة
للاجزاء وليس للمنفرد قصد الجماعة فثبت الفارق فكيف بالاولوية **ومنها** الجماعة الثانية اذا لم تتفرق الاولى وان فرغوا من الصلوة وربما
قيد بكون ذلك في المسجد **و**يدل على ذلك روايات مثل صحيحة ابي بصير قال سألته عن الرجل ينتهي الى الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد
الاذان فليدخل معهم في اذانهم فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان وصحيحته الاخرى او موثقته لابان عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يدخل
المسجد وقد صلى القوم ايؤذن ويقيم قال ان كان دخل ولم يتفرق الصف صلى باذانهم واقامتهم وان كان تفرق الصف اذن واقام ورواية عمرو
بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه ع قال دخل رجلان المسجد وقد صلى علي ع بالناس فقال لهما ان شئتما فليؤم احدكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم
ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه كان يقول اذا دخل رجل المسجد وقد صلى اهله فلا يؤذنن ولا يقيمن ولا يتطوع حتى يبدأ بصلوة
الفريضة الحديث ورواية ابي علي الحراني قال كنا عند ابي عبد الله ع فاتاه رجل فقال جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر وانصرف بعضنا وجلس
بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فمنعناه ودفعناه عن ذلك فقال ابو عبد الله ع احسنت ادفعه عن ذلك وامنعه اشد المنع فقلت فان

في سقوطه للقاضي للصلوات الكثيرة رخصة

في سقوطه في السفر

في سقوطه عن الامام اذا سمع اذانا واقامة رخصة

في سقوطه عن الجماعة الثانية اذا لم تتفرق الاولى

خلوا وارادوا ان يصلوا فيه جماعة قال يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم امام **وانت** خبير بان هذه الروايات لا تدل على تخصيص الحكم في هذه الجماعة بل هي اظهر في حكم المنفرد **نعم** ربما يظهر من رواية ابي علي المنع عن الجماعة الثانية واظهرها اما لاجل احترام الامام الراتب او لاجل الاحتشام عن امثال ذلك لا يعرفون فيؤذن وهو غير المدعى فلا وجه لاختصاص الشيخين وجماعة وعن ابن حمزة التصريح بمنع الحكم في المنفرد **و** هو بعيد **والظاهر** ان ذكر المسجد في الروايات مبني على الغالب فلا فرق في الحكم وفي مقابل هذه الاخبار موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل ادرك الامام حين سلم قال عليه ان يؤذن ويقيم ويفتتح الصلوة وهي محمولة على صورة التفرق بعد عدم المفاوضة **وربما** يقال ان المراد من الاخبار كلها هو الجماعة في المسجد بمعونة فهم الاصحاب فانها محمولة على الامر بالتقية سيما بملاحظة رواية علي بن اسباط الا برواية عمار وفيه ان كلام العامة في ذلك مختلف ولم يظهر منهم عدم الجواز **نعم** ابو حنيفة وبعضهم الاخر يقول بكراهة الجماعة الثانية في المسجد وهو غير القول بسقوط الاذان والاقامة **و** اشارة رواية ابي علي فغاية ما يسلم منها ايهم والاشعار بالارشاد على الاحتشام او الازواء خوفا من الضرر وهو لا يوجب اطراد الحكم واين هذا من كون الحكم كذلك تقية بمعنى كونه موافقة للعامة **و** لو سلم فلا يعارض بها ظواهر الاخبار الكثيرة المعمول بها والشهرة بين الاصحاب هذا **و** لكن لا يحصل من مجموع ما ذكر الا الرخصة لا العزيمة والا نزل كما يظهر من كثير الاخبار وكلام بعض الاصحاب ان ذلك لمن يريد الجماعة بذلك الاذان فيفتتح من احتجنا وحق الصلوة ايضا **الثالث** المشهور ان فصول الاذان ثمانية عشر التكبير اربعا ثم الشهادة بالتوحيد ثم بالرسالة ثم الدعاء الى الصلوة ثم الى الفلاح ثم الى خير العمل ثم التكبير ثم التهليل كل واحد مرتان والاقامة سبعة عشر بنقص تكبيرتين من الاول وتهليل كل واحد مرتان والاقامة من الاخر وزيادة قد قامت الصلوة مرتين بعد الدعاء الى خير العمل لصحيح اسمعيل الجعفي قال سمعت ابا جعفر يقول الاذان والاقامة خمسة وثلثون حرفا فعد ذلك بيده واحدا واحدا الاذان ثمانية عشر حرفا والاقامة سبعة عشر حرفا **و** يظهر من الاخر عدم القول بالفصل ومنهم الفقهاء والعمل عليه في الاعصار والامصار وعن العلامة وابن زهرة دعوى الاجماع عليه **و** يدل على حكم الاذان ايضا رواية ابي بكر الحضرمي وكليب الاسدي وفي اخرها والاقامة كذلك وكذا رواية معلى بن خنيس وفي صحيح عبد الله بن سنان في وصف الاذان التكبير في الاول مرتين وكذلك في رواية زرارة والفضيل بن يسار وفي اخرها والاقامة مثلها الا ان فيها قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة بين حي على خير العمل حي على خير العمل وبين الله اكبر والعمل على الاول **و** قد يأول تثنية التكبير في اول الاذان بارادة افهام السائل كيفية التلفظ **و** هو بعيد **و** نقل الشيخ عن بعض الاصحاب تربيع التكبير في اخر الاذان **و** هو ضعيف **و** نقل ايضا عن بعض الاصحاب ان فصول الاقامة مثل الاذان مرتين قد قامت الصلوة **و** ما قيل لو زيد في اخر الاقامة تهليلة لا بقصد الجزئية لم يكن القائل به فلا باس **ففيه** ما فيه لوجود القائل ووجود ما يدل على زيادة التكبيرين في الاول ايضا **والمشهور** جواز النقص عن المشروع في الاذان والاقامة عند السفر والعذر للاخبار الكثيرة منها صحيح ابي عبيدة الحذاء قال رأيت ابا جعفر يكبر واحدة واحدة في الاذان فقلت له لم تكبر واحدة واحدة فقال لا باس به اذا كنت مستعجلا وفي رواية بريد بن معاوية عنه قال الاذان يقصر في السفر كما يقصر الصلوة الاذان واحدا واحدا والاقامة واحدة واحدة وروى ابن مسكان في الصحيح عن بريد بن موسى الحكم عن جده عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول لان اقيم مثنى مثنى احب الي من ان اؤذن واقيم واحدا واحدا ويجب الاتيان بهما على الترتيب المعتبر في الاخبار للتوقيف فلو خالف بطل ولو سهى في التقديم والتأخير فيرجع الى المتقدم بالوضع ثم يأتي بما بعده لصحيح زرارة عن الصادق قال من سهى في الاذان فقدم او اخر اعاد على الاول الذي اخره حتى يمضي على اخره **و** في الفقيه من سأل عن الباقر في الاذان والاقامة قال ابدأ بالاول فالاول فان قلت حي على الصلوة قبل الشهادتين تشهدت ثم قلت حي على الصلوة **و** هنا روايتان اخريان **احديهما** موثقة عمار قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الاذان حرفا فذكره حين فرغ من الاذان قال يرجع الى الحرف الذي نسيه فليقله وليقل من ذلك الحرف الى اخره ولا يعيد الاذان كله ولا الاقامة **و** **الثانية** موثقته الاخرى عنه ان نسي الرجل حرفا من الاذان حتى ياخذ في الاقامة فليمض في الاقامة فليس عليه شيء فان نسي حرفا من الاقامة عاد الى الحرف الذي نسيه ثم يقول من ذلك الموضع الى اخر الاقامة **و** اما في الشك فلا يبعد القول بانه ياتي بكل فصل يشك فيه ما لم يدخل في الاخر للحديث العام في اصل الشك كما سيأتي **و** اما لو شك في الاذان قبل الدخول في الاقامة قبل الشروع في التكبير فلا يبعد انه ياتي به لصحيح زرارة الواردة في مطلق حكم الشك في الاجزاء **الرابع** يستحب استقبال القبلة فيهما بالاجماع واستدل عليه بقولهم خير المجالس ما استقبل به القبلة وفيه اشكال لا يخفى رواية اخرى **و** يتأكد في الشهادتين وفي الاقامة اما الشهادتان فلصحيح محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يؤذن وهو يمشي او على ظهر دابته او على غير طهور فقال نعم اذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا باس ويؤيده ما رواه حسنة الحلبي عن الصادق **و** اما الاقامة فلرواية سليمان بن صالح عن الصادق قال لا يقيم احدكم الصلوة وهو ماش ولا راكب ولا مضطجع الا ان يكون مريضا وليتمكن في الاقامة كما يتمكن

في حكم الجماعة

في استحباب استقبال القبلة فيهما

في الصلوة فانه اذا احدث في الاقامة فهو في صلوته وعن السيد القول بالوجوب فيهما وهو ضعيف **ويكره** الالتفات به يمينا وشمالا لا و
عن بعض العامة استحباب الادارة بالاذان في المأذنة وهو مخالف للسنة والاكتفاء بالالتواء بالعنق ايضا لا يكفي في دفع ذلك كما لا يخفى وعن دعائم
الاسلام رواية عن علي ع قال يستقبل المؤذن القبلة في الاذان والاقامة فاذا قال حي على الصلوة حي على الفلاح حول وجهه يمينا وشمالا و يستحب
القيام فيهما **اما** في الاذان فلرواية حمران قال سألت ابا جعفر ع عن الاذان جالسا قال لا تؤذن جالسا الا راكب او مريض **واما** في الاقامة فلاخبار كثيرة منها ما مر
ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع يؤذن الرجل وهو قاعد قال نعم ولا يقيم الا وهو قائم وفي معناها اخبار كثيرة وفي تلك الاخبار
ايضا اشعار باستحباب القيام في الاذان ايضا كما لا يخفى على المتدبر فيها **ويظهر** من بعضهم اشتراط القيام في الاقامة وهو في غاية القوة بملاحظة
الاخبار فلا يترك الا مع الاضطرار **ويستحب الطهارة** فيهما للاجماع والحديث النبوي حق وسنة ان لا يؤذن احد الا وهو طاهر وعن المعتبر انه قول
العلماء **واما** ما يدل على ذلك في الاقامة من الاخبار فهو اكثر من ان يحصى منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان تؤذن وانت على
غير طهور ولا تقيم الا وانت على وضوء وتلك الاخبار ايضا تشعر بحكم الطهارة في الاذان ايضا وعن السيد والعلامة ايضا في المنتهى اشتراط الاقامة
بها وهو قوي **والتأني** في الاذان **والحدر** في الاقامة لحسنة زرارة عن الباقر ع الاذان جزم بافصاح الالف والهاء والاقامة حدر وفي رواية
الحسن بن السري عن الصادق ع قال الاذان ترتيل والاقامة حدر وفي صحيحة معوية بن وهب انه سأل ابا عبد الله ع عن الاذان فقال اجهر وارفع به صوتك فاذا اقمت
فدون ذلك ولا تنتظر باذانك واقامتك الا دخول وقت الصلوة واحدر اقامتك حدرا والظاهر من ذلك **واما** في صدر
الاستحباب من قول الصادق ع اذا اقمت فاقم مترسلا فانك في الصلوة فلا ينافي ما ذكرنا مع احتمال ارادة التؤدة **والتثبت** في الابتداء كاملا **وان
يقف** عند الفصول للاجماع ولحسنة زرارة المتقدمة ورواية خالد بن نجيح عن الصادق ع انه قال التكبير جزم في الاذان مع الافصاح بالهاء والالف
ورواية الاخرى عنه ع قال الاذان والاقامة مجزومان وقال في خبر آخر موقوفان والظاهر ان المراد من الوقف ايضا الجزم والمراد
من الجزم الاسكان وترك الاعراب بل الروم والاشمام والتضعيف **وتحقيق** الحال ان السكون معتبر في الوقف كما يفهم منه عرفا وصرح به
ائمة التصريف فلا يتم الوقف بدون السكون كما لا يتم بالسكون فقط مع التحريك **واما** الروم والاشمام فليسا بتحريك حقيقي **والحاصل**
ان الوقف على ما حققوه بحكم الاستقراء ينقسم الى احد عشر قسما احدها الجزم وهو الاسكان المجرد والمطلوب في الاذان هو هذا بحكم الاجماع
والاخبار فالقول باستحباب الوقف مع تفسيره بالجزم انما هو في مقابل التحريك مع عدم السكون على وجه يصح والوقف بالروم والاشمام والتضعيف
مع السكون **واما** الجزم مع عدم القطع والسكون او التحريك مع السكون فهو لحن في كلام العرب **و** يشكل الاكتفاء به وان قيل ان التسكين بدون الوقف
ايضا لغة عربية وانه اولى من التحريك مطلقا فالمراد بالترتيل في مقابل الحدر في رواية الحسن بن السري هو اطالة الوقوف لا الوقف في الاقامة ايضا موقوفة **ومما**
ذكرنا يظهر حال سائر الاذكار كتسبيح الزهراء ع وغيرها **واما** اللثغ في الكلام وهو تبديل حرف بحرف بسبب عجز في اللسان كما نقل عن بلال انه
كان يبدل الشين بالسين فهو غير مضر **واما** اللحن في الاعراب وتبديل الحركات وغيرها من دون جهة العجز فربما يؤدي الى تغيير **و** ربما يفرق بين ما كان
مغيرا للمعنى كان ينصب اللام من رسول الله فانه يوهم الوصفية فيبقى ان بلا خبر وكاشباع فتحة الباء من اكبر فيصير اكبار جمع كبر وهو الطبل فلا يصح
فصل همزة ان بالضمة فيحكم بالبطلان في الاول دون الثاني **و** الاحوط بل الاقوى الاجتناب عن الجميع فان الامتثال لا يحصل الا باتيان الالفاظ على وضعها
و يشكل دعوى صدق قراءة المأمور به حقيقة مع ذلك **واما** المراد بالالف والهاء في الاخبار المتقدمة فقال المحقق الشيخ علي وغيره ان المراد بالالف
الغير المكتوبة في كلمة الجلالة والهاء في آخرها **و** الاظهر ارادة الهمزات في الاوائل والهاء في آخرها وفي كلمة الصلوة لانها مظنة المسامحة والالتباس
فلا بد من افصاحهما وكذا الحاء من الفلاح **و** جعل ابن ادريس المراد هو هاء لانه هو الذي يدغمه بعض الناس واما هاء اشهد ان لا اله الا الله فلا بد من بيانها مفصحا
وهو كما ترى **وان يرفع** صوته بالاذان **وان يجعل** اصبعيه في اذنيه حين الاذان لصحيحة زرارة عن الباقر ع قال لا يجزيك من الاذان الا ما اسمعت
نفسك او فهمته وافصح بالالف والهاء وصل على النبي ص كلما ذكرته او ذكره ذاكر عندك في اذان وغيره وكلما اشتد صوتك من غير ان تجهد نفسك
كان من يسمع اكثر وكان اجرك في ذلك اعظم ورواية محمد بن مروان عن الصادق ع يقول المؤذن يغفر الله له مد صوته ويشهد له كل شيء سمعه **و** يستحب ما
يدل عليه ايضا وفي صحيحة الحسن بن السري عن الصادق ع قال من السنة ان تضع اصبعيك في اذنيك في الاذان **ويستحب ان يفصل** بينهما بركعتين او
سجدة او جلسة او خطوة الا المغرب فانه يفصل بينهما بخطوة او سكتة او تسبيحة ذهب اليه علماؤنا قاله في المنتهى وفي مثله قال في المعتبر **و**الاخبار
بعضها يعين القعود بينهما مطلقا كرواية الحسن بن شهاب وبعضها يخير بينه وبين الصلوة ركعتين مطلقا ايضا كصحيحة سليمان بن جعفر الجعفري قال سمعته
يقول افرق بين الاذان والاقامة بجلوس او بركعتين **و** بعضها يدل على الفصل بالركعتين في الظهر والعصر مثل موثقة ابي علي صاحب الانماط **و** بذلك

على الفصل بنافلة الصبح بينهما صحيحة ابن سنان المتقدمة الآتية وفي صحيحة ابن ابي نصر البزنطي المروية في قرب الاسناد عن الرضا عليه السلام القعود بين الاذان
والاقامة في الصلوات كلها فقال القعود بينهما اذا لم يكن بينهما نافلة وقال تؤذن وانت راكب وجالس ولا تقيم الا على الارض ولست خائف وفي رواية الاخرى عن ابي
الحسن عليه السلام المروية في الكافي والتهذيب وبعضها يدل على انه بينهما نفس في المغرب فان بينهما نفسا كرواية سيف بن عميرة ويمكن ان يكون
المراد بالنفس هو امتداد الاضطجاع على حكم النفس ثم النفس في الغالب العادة وبما يشعر ذلك بجواز الجزم على اواخر الفصول والوقوف عليها
بدون تنفس وفي بعضها من جلس فيما بين اذان المغرب والاقامة كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله كرواية اسحق الجريري وفي بعضها التخيير بين القعود
والتسبيح والكلام وان اقل ما يجزي قول الحمد لله كونه تفاؤلا والافضل الفصل بالركعتين ان كان هناك نافلة كالظهرين والصبح على وجه ولا
بد من الانتهاء في الحالات والاوقات في الصلوات مع قطع النظر عن الموانع اذ لو عرض لها رجحان فالافضل التوسط بالنافلة اذ كان هناك نافلة
السجدة لغير المغرب بضيق وقته ويستحب الدعاء بالمأثور واعترف غير واحد من الاصحاب بعدم النص في السجدة حتى في غير المغرب وكذا الخطوة
فيه مع ان ابن طاوس روى في فلاح السائل عن بكر بن محمد الازدي عن الصادق عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول لاصحابه من سجد بين الاذان والاقامة فقال
في سجوده رب لك سجدت خاضعا خاشعا ذليلا يقول الله تعالى ملائكتي وعزتي وجلالي لاجعلن محبته في قلوب عبادي المؤمنين وهيبته في قلوب
المنافقين وعن ابي عمير عن ابيه عليه السلام قال رأيته اذن ثم اهوى للسجود ثم سجد سجدة بين الاذان والاقامة فلما رفع رأسه قال يا ابا عمير من فعل مثل فعلي
غفر الله تعالى له ذنوبه كلها وقال من اذن ثم سجد فقال لا اله الا انت ربي سجدت لك خاضعا خاشعا غفر الله له ذنوبه وروي فيه ايضا عن معوية بن وهب
عن الصادق عليه السلام في رواية انه جلس بعد الاذان المغرب ثم دعا بدعاء ذكره في الرواية وقال انه دعا امير المؤمنين ليلة بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال ابن طاوس
وقد رويت روايات ان الافضل ان لا يجلس بين اذان المغرب واقامتها وهو الظاهر من جماعة من اهل التوفيق اقول ولعل الامام عليه السلام
كان ينتظر امرا لم يتمكن معه عن ذلك كما اشرنا الى تفاوت مراتب الاهتمام في الاوقات واما الخطوة فهي مذكورة في فقه الرضا عليه السلام ويستحب
حكاية الاذان للسامع وهو مذهب العلماء كافة كما في المنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة منها رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال له يا
محمد بن مسلم لا تدع ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وصحيحة عنه عليه السلام قال كان رسول
الله صلى الله عليه وآله اذا سمع المؤذن يؤذن قال مثل ما يقول في كل شيء وعن الشيخ في المبسوط انه روى عن النبي صلى الله عليه وآله قال يقول اذا قال حي على الصلوة لا حول و
لا قوة الا بالله وعنه في المبسوط ايضا جواز قطع الصلوة لحكاية المؤذن وهو مشكل وكذا قراءة القرآن ولا باس به واما الحكاية في الصلوة فلا
ينصرف عن الاطلاقات فان كان في غير الحيعلات واما الحيعلات فالاظهر عدم الجواز بل الظاهر انه تبطل معه ويستحب الدعاء عند سماع الاذان
في الصبح والمغرب بالمأثور والظاهر انه لا ينافي الحكاية فيقرأ بعد الفراغ الخامس يكره الكلام في اثناء الاذان والاقامة لمنافاته للاقبال
المطلوب وللتنبيه كل الاخبار الرافعة للنهي عنه فيه وللاخبار المستفيضة جدا في الاقامة منها صحيحة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ايتكلم
الرجل في الاذان قال لا باس قلت في الاقامة قال لا ويدل على نفي المنع فيها ايضا اخبار كثيرة منها صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلوة قال نعم وصحيحة محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في اذانه او في اقامته فقال لا باس وفي رواية الحسن بن
شهاب عنه عليه السلام يقول لا باس بان يتكلم الرجل وهو يقيم الصلوة وبعد ما يقيم ان شاء وهذا الكلام فيما قبل قد قامت الصلوة واضح واما بعد
فالمشهور فيه الكراهة لكن مع التغليظ وهو حسن مع الانفراد لما تقدم ولعدم دلالة الاخبار الآتية على التحريم فيه واما مع الجماعة اي بحيث يجتمع
الجماعة ويحضرون باقامة المقيم فلا يبعد القول بالتحريم وفاقا للشيخين والسيد خلافا للشهيد حيث في اللوامع بالكراهة المغلظة ايضا بل الذي وجد
في كلامهم هو تغليظ الكراهة في الجماعة ولم اقف على تصريح في كلامهم بتسويته مع المنفرد في الكراهة لسان الاخبار المستفيضة مثل صحيحة ابن ابي
عمير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في الاقامة قال نعم فاذا قال المؤذن قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان يكونوا
قد اجتمعوا من شتى وليس لهم امام فلا باس ان يقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال اذا اقيمت الصلوة حرم الكلام على
الامام واهل المسجد الا في تقديم امام وموثقة سماعة اذا اقام المؤذن الصلوة فقد حرم الكلام الا ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام وصحيحة حماد
وما يليها الاتيان في ما ذكرنا حتى يحمل على الكراهة بسبب معارضتها الظهور في المنفرد غاية الامر الاطلاق وهذه مقيدات لعمر روي في
السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن جعفر بن بشير عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قلت ايتكلم الرجل بعد ما يقيم الصلوة قال
لا باس فحمله مع الشهرة والتوقف في ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الحرمة يرجح المشهور واما القول بتحريم التكلم في الاقامة مطلقا كما هو ظاهر الشيخين
ضعيف لما مر وكيف كان يستثنى لمن تكلم ان يعيدها لصحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تتكلم اذا اقمت الصلوة فانك

اذا تكلمت اعدت الاقامة ثم استثنوا من الكلام ما كان لمصلحة الصلوة كتقديم امام او تسوية صف وغير ذلك والنصوص ايضا تشمله
تقديم الامام وتقدم يا فلان ولعل الالحاق من باب اتحاد الطريق **و** يحرم التثويب بمعنى قول الصلوة خير من النوم في الاذان مع اعتقاد الجزئية
لكونه من بدع عمر **و** الظاهر انه لا نزاع فيه والاتفاق بين الفرقة كما انه لا خلاف في جوازه مع التقية **واما** بدونهما فالاظهر القول بالكراهة لانه الكون
من الكلام المنهي كونه المكروه **و** ذهب جماعة الى التحريم وابن الجنيد على انه لا باس به في اذان الفجر خاصة والجعفي على الجواز بعد قول حي على خير العمل
مرتين في اذان الصبح والمنقول عنه انه ليس من الاذان **و** هو الظاهر من ابن الجنيد واما موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كان ابي ينادي في بيته
بالصلوة خير من النوم ولو رددت ذلك لم يكن به باس فهي محمولة على التقية سيما بملاحظة ما ورد انه من بدع بني امية خصوصا في زمان ابيه ولو
رددت بها ما او تؤديه بارادة الرد لا الترديد بمعنى التكرير وكذلك موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال النداء والتثويب في الاقامة من السنة وكذا ما
رواه في المعتبر عن كتاب البزنطي قال حدثني عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله
وقال في اخره لا اله الا الله مرة ثم قال اذا كنت في اذان الفجر فقل الصلوة خير من النوم بعد حي على خير العمل وقل بعد الله اكبر ولا باس في ذلك حي على خير
العمل [illegible] الاخيرة ابدالات بعد الانتقال حي على خير العمل **مع** انه مشتمل على خلاف ما يقوله الاصحاب من تربيع التكبير في الاول وتثنية
التهليل في الاخر **و** قد اجمع علماؤنا على وحدة التهليل وبعد حمل ذلك على التقية فيبقى عموم ما دل على حسن الترغيب الى الخير معارضا لما دل
على عدم جواز الخروج عن الموظف ولم يثبت توظيف اذان غير متوالية الاجزاء خصوصا مع ذكر مثل هذا اللفظ فيه فيتعارضان فان رجح الثاني
فهو دليل التحريم وان رجح الاول فهو دليل الرجحان ان بشرط قول وان تساقطا بسبب عدم الترجيح فيبقى مستند جماعة مطلق الكلام المنهي عنه
فيكون مكروها والمناسب لما ذكرنا رواية تدل على عدم جواز الخروج عن الموظف ولو بالذكر فروى الصدوق في اكمال الدين عن عبد الله بن سنان
قال قال ابو عبد الله ع ستصيبكم شبهة فتبقون بلا علم يرى ولا امام هدى ولا ينجو منها الا من دعا بدعاء الغريق قلت كيف دعاء الغريق قال تقول
يا الله يا رحمن يا رحيم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك فقال ان الله عز وجل مقلب
القلوب والابصار ولكن قل كما اقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك **و** هذا هو المشهور في تفسير التثويب من ثاب بمعنى رجع فانه رجوع
الى الدعاء اليها اولا **و** قيل انه تكرير الشهادتين والتكبير **و** قيل تكرير الشهادتين دفعتين وقيل ما يقول بين الاذان والاقامة من الحيعلتين
مثنى في اذان الصبح **و** الكلام في حكمها يظهر مما مر فلا يبعد القول بالكراهة **و** الاحوط الترك **و** الظاهر ان كل ذلك من تصرفات العامة **و** اما
الترجيع سواء قلنا بانه تكرار الشهادتين جهرا بعد اخفاتهما او تكرار التكبير والشهادتين في اول الاذان او تكرار الفصل زيادة على الموظف
فيظهر الكلام فيه مما مر فيحرم مع اعتقاد الجزئية **و** يجوز مع التقية ويكره بدونه ذلك بل الاحوط تركه اما لو دعت الى ذلك حاجة كاشعار المصلين
وجمعهم ونحو ذلك فلا باس به لرواية ابي بصير عن الصادق ع قال لو ان مؤذنا اعاد في الشهادة او في حي على الصلوة او في حي على الفلاح مرتين و
الثلث او اكثر من ذلك اذا كان اماما يريد القوم ليجمعهم لم يكن به باس **و** عن الخلاف الاتفاق على العمل بمضمونها واما قول اشهد ان عليا ولي الله
وان محمدا وال محمد خير البرية فالظاهر الجواز قال الصدوق ره والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا اخبارا وزادوا ان محمدا وال محمد خير البرية مرتين وفي بعض
رواياتهم بعد اشهد ان محمدا رسول الله وان عليا ولي الله مرتين ومنهم من روى بدل ذلك اشهد ان عليا امير المؤمنين حقا مرتين ولا
شك في ان عليا ولي الله وانه امير المؤمنين حقا وان محمدا واله صلوات الله عليهم خير البرية ولكن ليس ذلك في اصل الاذان **و** قال الشيخ في
النهاية واما ما روى في شواذ الاخبار من قول ان عليا ولي الله وان محمدا واله خير البشر فمما لا يعمل عليه في الاذان والاقامة فمن عمل به كان مخطئا و
يقرب من ذلك عبارة المنتهى **و** كذا قال في المنتهى وكذا قال في المبسوط ما يقرب من ذلك **و** لكنه قال ولو فعله الانسان لم ياثم به غير انه ليس
من فضيلة الاذان ولا كمال فصوله ويظهر من هؤلاء الاعلام ورود الرواية فلا يبعد القول بالرجحان سيما مع المسامحة في ادلة السنن ولكن بدون
اعتقاد الجزئية **ومما** يؤيد ذلك ما ورد في الاخبار المطلقة من ذكرهم محمدا [illegible] فاذكروا [illegible] فلتم محمد رسول الله فقولوا علي ولي الله
والاذان من جملة ذلك ومن جملة تلك الاخبار ما رواه احمد بن ابي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن الصادق ع في خبر فاذا قال احدكم لا اله الا الله
محمد رسول الله فليقل علي امير المؤمنين **السادس** لو ترك الاذان والاقامة حتى تمم صلوته فلا يعيد بلا اشكال **و** النصوص به مستفيضة
ولو تركهما حتى دخل في الصلوة فالاكثر على انه يمضي في الصلوة ويجوز بهما ثم يستانف الصلوة ما لم يركع اذا كان سهوا ويمضي على صلوته ان تعمد
اما الثاني فلانه مستحب وقد دخل في الصلوة بالاصل وتركه يقتضي الاعراض عنه فيسقط الامر فلا دليل على جوازه **و** يؤيده عموم ما دل على حرمة
ابطال الصلوة بل وهذا الكلام يجري على القول بوجوبهما ايضا كما لا يخفى **واما** الاول فلصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا افتتحت الصلوة فنسيت

في حرمة التثويب

في حكم الترجيع

في الشهادة بالولاية

في حكم نسيان الاذان والاقامة

نؤذن ونقيم ثم ذكرت قبل ان نركع فانصرف فاذن واقم واستفتح الصلوة وان كنت قد ركعت فاتم على صلوتك والامر بالانصراف مستحبة
ويدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة في استحباب الاذان فانها محمولة على الرخصة فانها موردة توهم الوجوب ويؤيده التعليل بانه سنة وقال
الشيخ في النهاية بالعكس وتبعه ابن ادريس ولعل حجتهما العود في صورة العمد الاطلاقات وفي صورة النسيان صحيحة زرارة المتقدمة وموثقة
زرارة عن الصادق قال قلت له رجل نسي الاذان والاقامة حتى يكبر قال يمضي على صلوته ولا يعيد **والجواب** عن الاول منع الشمول لما مر
عن الثاني يظهر مما مر **واما** الرواية فضعيفة محمولة على الرخصة ويظهر من الشيخ في التهذيب استحباب الاعادة ما لم يفرغ لصحيحة علي بن يقطين
قال سألت ابا الحسن عن الرجل ينسى ان يقيم الصلوة وقد افتتح الصلوة قال ان كان قد فرغ من صلوته فقد تمت صلوته وان لم يكن فرغ من صلوته
فليعد **قال** في المعتبر انه محتمل ولكنه يجمع على ابطال الفريضة بالخبر النادر فالحمل على ما قبل الركوع وهو بعيد والاحوط عدم
الرجوع بعد الدخول في الركوع لصحيحة الاولى المعتضدة بعموم النهي عن ابطال العمل وهناك روايات اخر دالة على الرجوع قبل القراءة دون ما
بعدها معتبرة **منها** صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق انه قال في الرجل ينسى الاذان والاقامة حتى يدخل في الصلوة قال ان كان ذكر قبل ان يقرأ
فليصل على النبي وليقم وان كان قد قرأ فليتم صلوته ومثلها صحيحة زيد الشحام واذا لوحظ تلك الاخبار مع صحيحة الحلبي يتردد الامر بين
تخصيص الصحيحة بارادة ما قبل القراءة او حمل الاوامر بالاتمام في تلك الصحاح على الجواز بارادة الرخصة واستلزام التخصيص بالشهرة مع ظهور ما قبل
الركوع فيما بعد القراءة ترجيحها فتحمل تلك الاخبار على تأكد الاستحباب فيما قبل القراءة على ظرف بل فيما قبل الفراغ من الصلوة في صحيحة علي بن
يقطين لو عملنا بها ويعضد ملاحظة حال القراءة فانها المعتبر فيها الحسنة لحسين بن ابي العلاء عن الصادق قال سألته عن الرجل يستفتح صلوته
المكتوبة ثم يتذكر انه لم يقم قبل ان يقرأ فليسلم على النبي ثم يقيم ويصلي وان ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليتم على صلوته وعليه يحمل
ابن الجنيد حيث ... كان ناسيا الاقامة وحدها رجع ما لم يقرأ عامة السورة **ثم** انه لم يظهر من الاخبار حال الاذان وحده وادعى بعضهم
الاجماع على عدم الرجوع الى الاذان مع الاتيان بالاقامة وهو منقول عن الاكثر لكن ظاهر المحقق في الشرايع الاعادة للاذان فقط ايضا وهو المنقول
عن ابن ابي عقيل واعترضه الشهيد الثاني في الروضة حيث جعل الاعادة للاذان وحده دون الاقامة **ثم** ان المحقق خص كلامه في المنفرد فان سائر
المذكورات اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في ذلك بين الامام والمنفرد فتقييده بالمنفرد يحتاج الى دليل **اقول** ونحن نقول
روايات الباب يشهد بان كلها ظاهرة في المنفرد ولا يفهم منها اطلاق يشمل غيره ولا يفهم من اطلاق غيرهم كلما لم يتم بغير **المسألة الرابع** لا يجوز
الاذان للصلوة قبل دخول وقتها في غير الفجر باجماع علمائنا بل علماء الاسلام كما قيل **واما** الفجر فالمشهور جوازه قال في المنتهى وعليه فتوى علمائنا
وعن ابن ابي عقيل انه قال الاذان عند آل الرسول للصلوات الخمس بعد دخول وقتها الا الصبح فانه جائز ان يؤذن لها قبل دخول وقتها بذلك
تواترت الاخبار عنهم وكان لرسول الله مؤذنان احدهما بلال والاخر ابن ام مكتوم وكان اعمى وكان يؤذن قبل الفجر وكان عليه السلم يقول
اذا سمعتم اذان بلال فكفوا عن الطعام والشراب فقد اصبحتم فعل قوله وكان لرسول الله الى اخره ثم قال فغيرت العامة هذا الحديث عن جهته
قالوا انه قال ان بلالا يؤذن بليل فاذا سمعتم اذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم وخالف في هذا الحكم ابن ادريس فمنع من
تقديمه وكذا السيد في الناصريات وابن الجنيد في المختصر وحجتهم انه للاعلام والدعاء الى الصلوة فتقديمه وضع له في غير موضعه وما روي ان بلالا
اذن قبل طلوع الفجر فامره النبي ان يعيد الاذان ويظهر ضعفهما مما مر بادنى تأمل **ثم** ان ظاهر فتوى اكثر الاصحاب المثبتين والمانعين ان ذلك
الاذان اذان الفجر منها العبارات المتقدمة وقال في الشرايع ولا يؤذن الا بعد دخول الوقت وقد رخص تقديمه على الصبح لكن يستحب اعادته بعد
طلوعه **ولكن** المستفاد من الاخبار المعتبرة ان المقدم انما هو للتنبيه وليس هو باذان الفجر ولا يأتي معه السنة **والحاصل** انه لا دلالة في
رواية على جواز الاكتفاء بالاذان المتقدم على الفجر وعلى هذا فيمكن حمل كلام المثبتين على جواز ذلك من باب التنبيه والاعلام للتهيؤ لا انه
الفجر كما صرح به جماعة منهم مثل المفيد والعلامة في المختلف وغيرهما وكلام النافين على عدم جواز تقديم الفجر فيكون النزاع لفظيا يشير
الى ما ذكرنا ما نقلنا من حجة المانعين وحجتهم لا تنافي ثبوت الاذان بالمعنى الاخر **فلنذكر** من تلك الاخبار صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد
الله قال قلت له ان لنا مؤذنا يؤذن بليل فقال ان ذلك ينفع الجيران لقيامهم الى الصلوة واما السنة فانه ينادي مع طلوع الفجر ولا يكون بين
الاذان والاقامة الا الركعتان **ويقرب** منها صحيحة الاخرى واما صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن الاذان قبل الفجر فقال اذا كان في جماعة فلا
واذا كان وحده فلا بأس فلم اقف على عامل بها وقال العلامة في المنتهى الشرط في الرواية حسن لان المقصود بالاعلام للاجماع والجماعة لا يحتاج الى
الاعلام للشاهد بخلاف المنفرد **والظاهر** ان مراده ان الجماعة الذين يريدون الصلوة بها اذا كانوا مجتمعين فلا حاجة الى الاعلام اذا كانوا منفردين

في عدم جواز الاذان للصلوة قبل دخول وقتها في غير الفجر وجوازه فيها

كما ان بلالا اذا طلع الفجر

فان ... ذكر ... لم يقم

وكان الامام وحده منتظرا لهم فليؤذن ثم انه يجوز تعدّدها واتحادها بل التعدّد اولى كما فصلناه ولتميّز الصوتان لتكثر الفائدة وكذا السبب ان يحدد لذلك وقت ليكون مفيدا وتحديده بنصف الليل لا دليل عليه وكذا تخصيص هذا الحكم بشهر رمضان ولعل مثال ذلك من الغاية

الثالث لا يعتد باذان غير المميز للوقت ولا للصلوة لعدم صحته بالذات لان الفهم شرط الخطاب ولانه غير مكلف فلا يتعلق به التكليف ولانه عن الخطاب واذ لا خطاب فلا طاعة ولا امتثال **واما** ثبوت العبادة على الاغتبار مع عدم الخطاب فواضح واما انه غير مكلف ولا يتعلق به التكليف فعلى القول بان المندوب تكليف ولا يتعلق بالطفل وان عبادة المميز شرعية فواضح **واما** على القول بانه تكليف فلكنه لا يمنع من تعلقه بالطفل اذ العقل المسلّم هو انتفاء الوجوب والتحريم عنه ولا مانع من اختصاصه ببعض التكاليف فلان العقل المسلم من تعلق التكليف بالطفل انما هو انتفاء الوجوب والتحريم عنه ولا مانع من اختصاصه ببعض التكاليف فلان العقل المسلم من تعلق التكليف بالطفل انما هو بعد التمييز بالاجماع والاخبار فان الاخبار الآمرة بمرهم بالصلوة انما هو اذا بلغوا سبع سنين فما فوقها وهو مطابق للتمييز غالبا **واما** المميز فيصح اذانه ويعتد به ويجزي بلا خلاف بل بالاجماع والاخبار الكثيرة منها موثقة عبد الله بن سنان وابن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال لا باس ان يؤذن الغلام الذي لم يحتلم **ولا** يؤذن هذا بغير المميز بعد ثبوت انه لا يعارض الاجماع وغيره ظاهر في المراهق كما لا يخفى ولا يضر الاسناد لان يشمله على من لم يراهق مع كونه مميزا بعد القول بالفصل **و** يظهر مما ذكرنا حال المجنون فلا يعتد به ايضا اجماعا **و** يشترط الاسلام ايضا فلا يعتد باذان الكافر بقيد للاجماع ولا يجري في اشتراط الايمان ولا شك في انه يكفر بالتلفظ بالشهادتين لان مما دل على ثبوت الاسلام بذلك انما هو اذا كان على وجه الاقرار وفهم ذلك منه لا مطلق التكلم لاحتمال الحكاية والاستهزاء وعدم فهم المعنى وغير ذلك مع انه قبل التكلم بالشهادتين كان كافرا فينقض الاذان عن ظنه **و** مما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل انه يحكم بالاسلام بمجرد ذلك لقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم **و** لا فرق فيما ذكرنا في عدم الاعتداد في دخول الوقت الذي لاعذار ومطلقا على القول به وبين الاعتداد في اذان الصلوة خصوصا مع الاخبار الكثيرة الواردة ان المؤذنين كانوا امناء وان المؤذنون مؤتمن وغيرها لانه لابد ان يكون امينا حتى يجعل مؤذنا الا ان كونه مؤذنا يوجب الامانة ايضا لان الامانة لا تصح اشتراط الايمان في الايمان ايضا لان الاولى بطلان عبادة المخالف للاخبار المستفيضة وان قلنا بسقوط القضاء عنهم وقوعها لثواب لو فعلوها صحيحة عندهم بعد استبصارهم ولو تلفظ بها عن تقية لا يجوز ان يؤذن الا رجل مسلم عارف فان علم الاذان واذن به ولم يكن عارفا لم يجز اذانه ولا اقامته ولا يقتدى به **و** الاظهر عندي اشتراط الذكورة ايضا اذا اذن للرجال فلا يعتد باذان المرأة الا للنساء **و** قد مر الكلام في المحارم وان الاظهر عندي عدم الاكتفاء لعدم انصرافه من الادلة **و** يستحب ان يكون عدلا لما رواه الصدوق مرسلا عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يؤمكم اقرؤكم ويؤذن لكم خياركم ولقولهم عليهم السلام المؤذن مؤتمن والمؤذنون امناء ولان يعتمد عليه في الاعذار وقول ابن الجنيد بمنع الاعتداد باذان الفاسق لفقد الامانة ضعيف يدفعه الاطلاقات وهذه الالفاظ محمولة على الاستحباب وان يكون صيّتا اي شديد الصوت ليعم النفع فيكون ادل على الخير **واما** الاستدلال على ذلك بقوله عليه السلام لبلال اعل فوق الجدار وارفع صوتك بالاذان فهو غير واضح كما لا يخفى بل رفع الصوت هو مستحب آخر وكذا القيام على المرتفع لهذا الخبر **و** اما كونه منارة فلم يظهر من النصوص استحبابه وفي رواية علي بن جعفر قال سألته يعني ابا الحسن عليه السلام عن الاذان في المنارة اسنة هو فقال انما كان يؤذن للنبي صلى الله عليه وآله في الارض ولم يكن يومئذ منارة **و** قد يستدل على الاستحباب بقول علي عليه السلام حيث مر على منارة طويلة فامر بهدمها لا يرفع المنارة الا مع سطح المسجد فانه لولا استحباب الاذان فيها لكان الامر بوضعها عبثا **و** فيه تامل **و** ان يكون المؤذن حسن الصوت لاقبال القلوب اليه وان يكون مبصرا وان جاز من الاعمى اذا كان مسددا وبصيرا بالاوقات ليأمن الغلط قال في المدارك ولو اذن الجاهل في الوقت جاز وعندنا اجماعا فان اراد مع تسديد الغير اياه فهو حسن **و** اما لو وقع موافقا للوقت رجما بالغيب ففيه اشكال واضح الا ان يثبت الاجماع ولا اظنهم دعواه في مثل هذه الصورة من كلامه صريحا **و** **هل** يجوز الاعتداد باذان من ياخذ على الاذان اجرا الاظهر لا لمنافاته للاخلاص فيبطل من جهة النهي عنه في رواية السكوني وغيرها المعتضدة بعمل الاصحاب حيث حرموه خلافا للسيد فكرهه وتبعه بعض المتأخرين استضعافا للرواية **و** ما قوى بعضهم انه يعتد به لو اخذ وان قيل بالتحريم لانه عبادة وشعار فان فات احدهما لم يفت الآخر فلا يخفى ضعفه لان اسقاط الاذان انما هو من جهة العبادة **و** اما الارتزاق من بيت المال فلا باس به لانه من المصالح العامة للمسلمين

المقصد الثاني في القيام وفيه مباحث

الأول يجب القيام في الفرائض مع الاختيار بالاجماع والكتاب والاخبار الصحيحة وغيرها وهو ركن في الصلوة تبطل بالاخلال به عمدا او سهوا ادعى عليه الاجماع في المعتبر والمنتهى **و** ينبغي ان يكون مرادهما الركنية في الجملة لعدم ثبوتها الا في حال التكبير والقيام المتصل منه بالركوع في حال النية ايضا وان كانت لا تنفك عن التكبير لاجل اشتراط المقارنة وكون الجزء المتصل بالركوع في القنوت غير مضر لان القنوت

فيما يعتبر في المؤذن

القيام وإن ابيت فاعتبر الجهتين **و** الدليل بعد الاجماع هو انه جزء للصلاة والكل ينتفي بانتفاء جزئه فالاصل في الاجزاء الركنية وحده
بطلانها بنسيانها سائر الاجزاء او زيادتها الا ما يثبت بالدليل **وقد** يستدل على ذلك بموثقة عمار عن الصادق ع في رجل ينسى من بعض الصلاة
وهو قاعد قال يقوم فيفتتح وهو قائم ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد وفيه ان الناظر لا يخفى عليه من امارات الخبر وجهة الانتصاب **و** يظهر من بعض
الاخبار انه نصب فقار الظهر ففي صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له ورواه العامة عن النبي
قال ثم منتصبا فان رسول الله قال من لم يقم صلبه فلا صلاة له وفي معناها موثقة ابي بصير في القيام بعد الركوع **و** لكن في صحيحة حماد التي
علمه الصادق فيها اداب الصلاة اشعار باستحباب الانتصاب فان الظاهر انما استند حماد مما فعله الصادق ولو يفعله هو كان من المستحبات ولا يخل به
الاطراق وغمض الرقبة والنحر قال الاظهر الاعتدال في القيام ان يقيم صلبه وظاهر الحديث **و** لا يخل بالانتصاب اطراق الراس اذا المعتبر نصب الفقار
ويخل به الميل الى اليمين واليسار انحناء بحيث يزول عن سنن القيام وكذا اذا انحنى ولو لم يبلغ حد الركوع او بغيره انتهى **و** في عبارته اشكال
و يمكن توجيهه بارجاع الضمير المجرور في قوله يخل به الى القيام وقال بعضهم الاقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام ولا يجزي الواحدة
مع القدرة لعدم الاستقرار وللتاسي بصاحب الشرع ولا يجوز تباعدهما بما يخرج به عن حد القيام **و** الظاهر ان هذا هو المشهور بين الاصحاب كما
نسبه في البحار اليهم ولعله في مقابل رفع احد الرجلين والقيام على الاخرى والا فقد يعد من المكروه هنا ان يتكئ مرة على هذه ومرة على هذه
بل نسب القول بالكراهة ايضا الى الجعفي **و** يدل عليه حسنة زرارة وما رواه الثمالي عن السجاد ... يعتمد مرة
على رجله اليمنى ومرة على رجله اليسرى محمول على العذر كما هو ظاهر الخبر وكذلك نسب الى الجعفي القول بكراهة تقديم القدم مرة وتأخير اخرى لمنافاة
للخشوع **و** يدل على الجواز ما رواه في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل يقوم في الصلاة هل يصلح له ان يقدم رجلا
ويؤخر اخرى من غير مرض ولا علة قال لا باس ولا بد ان يقيد بما لم يخرج عن حد الاستقرار فان الاستقرار ايضا واجب في القيام كالاستقلال
و يدل على الاول عدم تحقق القيام بدونه وفي رواية السكوني اشارة اليه **واما** الاستقلال بمعنى ان لا يكون مستندا الى شيء بحيث لو
رفع لسقط فيدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا تستند بخمرك وانت تصلي ولا تستند الى جدار الا ان تكون مريضا وصحيحة
حماد الطويلة وفيه تامل والاستصحاب شغل الذمة وان المتبادر من القيام هو ما كان بالاستقلال وابو الصلاح على الجواز وعلى كراهة للنصوص
ففي الصحيح عن الرجل هل يصلح له ان يستند الى حائط المسجد وهو يصلي او يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة فقال لا باس وعن
الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الاوليين هل يصلح له ان يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا
علة قال لا باس وفي الموثق عن الرجل يصلي متوكئا على عصا او على حائط فقال لا باس بالتوكي على عصا والاتكاء على الحائط **و** يمكن تقوية مذهب
ابي الصلاح لكثرة الاخبار وصحتها وعدم صراحة مستند المشهور لعدم صراحة النهي بعد التسليم وحملها على الكراهة لكن الشهرة وفيهم الا
وعدم تحقق القيام يقينا الا بذلك يؤيدان الاول وعليه العمل لا ينبغي تركه **و** ينبغي ان يفسر في ذلك محل الاستناد في حال الصلاة بتخصيص الاتكاء
بنفسه لا مطلق الاستناد والاستصحاب العدم منافاة ذلك لمستند المشهور ووجود الرخصة فيه في تلك الاخبار وظهور الاستناد المذكور في مستند
في استناد الشخص في حال القيام لا استناد القيام ونقل عن بعض المتاخرين التصريح بان حكم الاستقلال حكم الاستناد **و** هو ضعيف **الثاني**
كل ما تقدم مع القدرة على القيام واما مع العجز فيعتمد **و** الظاهر عدم الخلاف في ذلك للعمومات والاستصحاب وانه قيام حقيقة والاخبار المتقدمة
ولو عجز عن البعض فيأتي بما قدر عليه المقدور لان الميسور لا يسقط بالمعسور ولقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وللاستصحاب والعمومات
والصحيحة الاتية **و** قد نقل عن الشيخ انه قال قد روى اصحابنا انه اذا لم يقدر على القيام في جميع الصلاة قرأ جالسا فاذا اراد الركوع نهض و
ركع عن قيام ولكن هذه الادلة لا تثبت ازيد مما يدخل في عنوان القيام منتصبا او منحنيا او متمكنا **و** اما ما لا يدخل فيه **ففيه** اشكال لعدم
شمول العمومات والخصوص ايضا وجريان الدليلين الاولين في الاجزاء العقلية محل كلام **و** لا يظهر عندي له وجه ولا نقض علينا باعتباره مع عدم تمكن
من الانتصاب لان الانتصاب واجب في القيام وواجب آخر فاذا صح سلب اسم القيام عنه فلا بد من الانتقال الى القعود لعدم الدليل على صحة مثل هذه
الصلاة **و** لا فرق في التزام القيام مع القدرة بين كونه قادرا على الركوع والسجود معه ام لا فاذا قدر عليهما بدونه لم يجز القعود له بل
يؤمي للركوع والسجود بالاجماع نقله في التذكرة والمنتهى ولان القيام ركن لا يجوز القعود عنه الى الجلوس ومع الايماء يحصل الركن اعني الجلوس و
السجود ومع الجلوس فيهما لا يحصل القيام والركوع قائما عن قيام **فان قلت** هو ممنوع الركوع يتساقطان فلا وجه للترجيح **قلت** انا ندعي ان منها
الركوع المعروف المتداول الذي هو الركوع عن قيام وفي حال القيام يمنع الصغرى وانا ندعي الاعم منه فنمنع كلية الكبرى **فان قلت** لم يثبت

عموم اعتبار القيام في الركوع **قلت** لم يثبت عموم اعتبار الانخفاض بقدر الركوع اذ غاية هذا الشيء تجوّزه الشرع في المواضع الكثيرة مثل صلوة العاري وغيره واطلاق الركوع على الايماء في الشرع واقع ولا ترجيح لاطلاقه على ما ذكرتم على اطلاقه على ما ذكرنا وقولهم ان الميسور لا يسقط بالمعسور ونحوه لا يفيدهم بل يضرهم **وبالجملة** الاقرب ما هو المشهور بين الاصحاب **ثم** انه لو عجز عن القيام بهذا الطرائق فيقعد للاجماع نقله غير واحد من اصحابنا وللنصوص المستفيضة فمنها خبر يصلي المريض قائما فان لم يقدر على ذلك صلى قاعدا وفي آخر فان لم يقدر على ذلك صلى جالسا وفي حسنة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل الذين يذكرون الله قياما وقعودا قال المريض يصلي جالسا وعلى جنوبهم الذي يكون اضعف من المريض الذي يصلي جالسا ويرجع في العجز الى نفسه فانه اعلم بنفسه من غيره وعليه المشهور بين الاصحاب ففي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل ما حد المرض الذي يفطر صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه فيه الصلوة قائما قال بل الانسان على نفسه بصيرة قال ذاك اليه هو اعلم بنفسه وفي صحيحة جميل انه سأل ابا عبد الله عليه السلام ما حد المريض الذي يصلي قاعدا فقال ان الرجل ليوعك ويحرج ولكنه اعلم بنفسه ولكن اذا قوي فليقم **ويؤيده** الادلة الدالة على وجوب القيام وقيل حده ان لا يتمكن من المشي بمقدار زمان الصلوة لخبر سليمان المريض انما يصلي قاعدا اذا صار بالحال التي لا يقدر فيها ان يمشي مقدار صلوته الى ان يفرغ قائما **وفيه** مع ضعف السند متروكية ظاهره عند اكثر الاصحاب بل مخالفته للاخبار وغير منضبط في المعيار والعمل به يوجب ترك القيام في بعض الاحيان كما لا يخفى **وقد عرفت** حد الجواز بقول المقدر ويجوز الاعتماد على قول الطبيب في قوله بان القيام يضر مع عدم علمه به الضرر اعم من العنت ومشقة المرض وبطوء برءه وازدياده وكذا بما يوجب ترك القيام كامره بالاستلقاء من كان في عينيه الماء ثلاثين يوما او بعض يوم ونحو ذلك او بجلوسه كل المرض **وان** لم يكن في نفسه عاجزا عن القيام للنصوص منها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتيه الاطباء فيقولون نداويك شهرا او بعض ليلة مستلقيا كذلك يصلي فرخص في ذلك وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وفي حكمه ما ذكر الخوف من اللص والسبع والجرح والحبس تحت السقف المنحط وغير ذلك **ثم** انه لو دار الامر بين الصلوة متمكنا وماشيا مستقلا فلا ريب في رجحان الاول **ويظهر** وجهه مما تقدم والقول الثاني ضعيف اما لو دار الامر بين القعود والصلوة ماشيا ففيه قولان اقربهما الاول لما مر من النصوص المستفيضة اذ القيام لا يصدق على المشي ويصح سلب اسم الماشي عن القائم وبالعكس بحيث لم يعهد من الشرع للمريض الصلوة ماشيا والعبادة موقوفة على التوظيف **واما** الاستدلال على القول الثاني بان ترك وصف القيام وهو الاستقرار اولى من ترك نفسه **فهو** ضعيف جدا لانا لو سلمنا كون المشي من افراد القيام لا نسلم كون الاستقرار صفة له بل هو وصف للمصلي مثل القيام ولا وجه لترجيح احد الوصفين على الآخر **وهكذا** الاستدلال عليه بخبر سليمان لما تقدم من ضعف السند والدلالة ولما يلزم عليه من الفساد فتنبه **وكذا** الاستدلال عليه بالعلة المذكورة في الرواية المذكورة في صدر البحث السابق فان الظاهر من التعليل انه لا للقيام كما لا يخفى على الطبع السليم وهو يتحقق مع القعود ايضا **ومن** العجب الاستدلال بقوله عليه السلام يصلي قائما فان لم يقدر على ذلك صلى قاعدا **وانت** خبير بانه لو فرض ان المشي من افراد القيام ايضا لا يدخل هذا النوع منه في الذهن اصلا من هذه العبارة **مع** ان في الحسن المريض يصلي جالسا وقد تقدم **وفي** آخر ما حد المريض الذي يصلي قاعدا وقد تقدم ايضا **وبالجملة** الذي يقوى في نفسي هو الاول ولو عجز عن القعود اضطجع كالقيام فيضطجع متوجها الى القبلة على اليمين ويومي في الركوع والسجود فان عجز فعلى الايسر كذلك والا فيستلقي كالمحتضر ويومي **اما** الانتقال من القعود الى الاضطجاع فالظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصحاب **ويدل** عليه النصوص منها الحسن المتقدم وفي رواية يصلي قائما فان لم يستطع صلى جالسا فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن فان لم يستطع صلى على جنبه الايسر فان لم يستطع استلقى ويومي ايماء ويجعل وجهه نحو القبلة ويجعل سجوده اخفض من ركوعه وفي رواية اخرى عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصل وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئا اذا سجد فانه يجزي عنه الحديث **واما** تقديم الايمن على الايسر فهو قول الاكثر وادعى في المنتهى الاجماع على الانتقال من القعود الى جانب الايمن وكلام ظاهر المعتبر وظاهر جماعة منهم التخيير وصرح بجواز تقديم الايسر في التذكرة **والاخبار** ايضا مختلفة فبعضها مطلق وبعضها مقيد بالترتيب المذكور كما هو كلام الاصحاب فالاولى حمل المطلق على المقيد ليكون برءا للذمة يقينا فيكون الحق التفصيل والترتيب **واما** الانتقال من الاضطجاع الى الاستلقاء فالظاهر عدم وجود المخالف ايضا وفي بعض الاخبار الانتقال من القعود الى الاستلقاء ولابد من حمله على العجز من الاضطجاع ايضا لاعتضاد الاخبار المفصلة بعمل الاصحاب ومتروكية ظاهر ذلك عندهم **ثم** انه لو تجدد العجز للقائم جلس وهكذا الى ادنى الحالات وبالعكس لقولهم ولكن اذا قوي فليقم فاذا عرض الضعف قبل القراءة فليقرأ جالسا **وفي** الاثناء فيه قولان فالمشهور انه يقرأ في حال الهوي لكونه اقرب الى القيام وقيل انه يقرأ بعد الجلوس لان الاستقرار شرط مع القدرة **وفي** كليهما نظر **والتحقيق** انه ما دام يصدق عليه عنوان القائم لو كان بهذه الحالة فلا بد ان يكون في حال

في بيان ان العاجز عن القيام مطلقا

لدفع الضرر

في ترجيح الاتيان بالصلوة على الارض مستقرا او ماشيا

بعضهم

في الانتقال من القعود الى الاضطجاع

في الانتقال عن الاضطجاع الى الاستلقاء

لقائم لما تقدم وامّا ادون منه فحكمه ايضا كذلك لعدم القائل بالفصل والاستدلال فيكون للقوة مع المشقة لابد في الانتقال الا من ملاحظة عدد
دنيا الركن ونقصه واما لو تجددت القوة فيترك القراءة او الذكر في الركوع ليؤديهما في الحالة العليا ويبني على ما مضى وقيل باستحباب الاستئناف
وهو مشكل وينبغي في حال تجدد القوة بعد القراءة الانتصاب قائما ليركع عن قيام ولا دليل على الطمأنينة والذي يقدر على ذلك القدر من القيام
عليه ولو تركه بطل الصلوة ولو كان سهوا **وههنا** يتشعب مسائل وفروع من جهة مواضع تجدد القوة والعجز ما قبل القراءة وبعدها وفي اثناء
الركوع وقبل الذكر وبعده وكذا حال السجود فليلحظ بالنظر في المذكورات واستخراجها مما ذكرنا **الثالث** ما تقدم حكم الفرائض واما النوافل
فيجوز الجلوس فيها اختيارا للاجماع نقله الفاضلان وخالف فيه ذلك ابن ادريس في غير الوتيرة ويدفعه الصحاح المستفيضة وغيرها ولو
عن قيام بعد القراءة جالسا متما قراءته قائما ولو ابتدأ بين كون صلوته صلوة القائم للصحاح **منها** صحيحة حماد عن ابي الحسن قال اذا اردت ان
تصلي وانت جالس وتكتب لك بصلوة القائم فاقرأ وانت جالس واذا كنت في اخر السورة فقم واتمها واركع فتلك تحسب لك بصلوة القائم قال في
البحار وجوّز ذلك في الفريضة مع القدرة عليه والعجز عن القيام في الجميع هو حسن انتهى **اقول** ومقتضى ذلك مع ما مر من وجوب القيام اذا
قوي عليه انه اذا قوي على القيام بقدر معين اما في اول القراءة او في اخرها وجب عليه ان يختار الاخر وفي الخصوص ان المستطيع على القيام والكسل
يضعف يكتفي بركعتين بركعة وحملها في التهذيب على الافضلية والاطلاق بعيد عدة التفرقة بين الرواتب وغيرها ويبقى الكلام فيما روي عن الباقر
قال قلت له انا نتحدث نقول من صلى وهو جالس من غير علة كانت صلوته ركعتين بركعة وسجدتين بسجدة فقال ليس هو هكذا هي تامة لكم والظاهر
ان المراد منه ثبات الصلوة جالسا مسقط للنافلة وتجزي لانه الافضل للضعيف ويقدح من هذا الخبر ان ضعف سنده خارج وليس ينقص لنا
فتدبر وقد ذكر جمع من الاصحاب ان الافضل في الوتيرة الجلوس لما في الاخبار الكثيرة من توصيفها بركعتين من جلوس تعدان بركعة قائما وقيل
بافضلية القيام للخبرين قال في احدهما والقيام افضل وفي الاخر قال العسكري كان ابي يصليهما وهو قاعد وانا اصليهما وانا قائم والاقوى بالنظر
الى الخبرين والعمومات والعزيمة القيام هو الثاني **لكن** الاحوط هو الاول سيما مع ما ولذلك واستمر العمل عليه في الاعصار والامصار
لكنه يظهر من جعلهم النزاع في الافضلية عدم الخلاف في الجواز وفي جواز الاضطجاع والاستلقاء فيها اختيارا قولان للعلامة وفيه بعد لعدم
ثبوت التوظيف كذلك والاستدلال بان الاصل مستحب فكذا الفرع ضعيف لانها مشروط بذلك وينتفي بانتفاء الشرط وكذلك الاستدلال
بالخبر النبوي لضعف السند دلالة المتن ويستحب التربع في حال القراءة وثني رجليه في حال الركوع للصحيح كان ابي اذا صلى جالسا تربع واذا
ركع ثنى رجليه وليس هذا على الوجوب للاجماع والتربيع هو ان ينصب فخذيه وساقيه على ما ذكره المحقق الشيخ علي وفي القاموس تربع
في جلوسه خلاف جثا واقعى وثنية الرجلين هو ان يفترشهما تحته ويجلس على صدورهما بغير اقعاء **وذكروا** في كيفية ركوع القاعدين وجهين
احدهما ان ينحني بحيث يصير بالنسبة الى القائم المنتصب **وثانيهما** ان ينحني بحيث يحاذي جبهته موضع سجوده وادناه ان يحاذي جبهته ما قدام
ركبتيه قال في البحار ولا يبعد تحقق الركوع بكل منهما والظاهر عدم وجوب رفع الفخذين عن الارض واوجبه الشهيد في بعض كتبه مستندا الى وجه ضعيف
انتهى ويجوز الجلوس باي نحو اتفق للخبر ايصلي الرجل وهو جالس متربع ومبسوط الرجلين فقال لا باس وفي اخر في الصلوة في المحمل صل متربعا وممدود
الرجلين وكيفما امكنك ويكره الاقعاء للنص هكذا عمم الحكم بعض الاصحاب لكن الاخبار واردة في التشهد وما بين السجدتين ويمكن تأييد
التعميم بصحيحة زرارة فاذا قمت في الصلوة فعليك بالاقبال الى ان قال ع لا تقع على قدميك ويمكن التأييد بصحيحة الاخرى ايضا قال في جملتها واياك
والقعود على قدميك فتتأذى بذلك فانها وان كان الظاهر منها التشهد ولكن العلة عامة فتدبر **الرابع** يستحب الدعاء بالمأثور في رواية
ابان ومعوية بن عمار وهب وغيرها عند القيام الى الصلوة وان لا يلصق قدميه بالاخرى فيدع بينهما اصبع اقل ذلك الى شبر اكثره ويسدل منكبيه
ويرسل يديه ولا يشبك اصابعه ويكونا على فخذيه قبالة ركبتيه وليكن نظره الى موضع سجوده كما في صحيح زرارة وفي رواية اخرى يجعل بينهما
قدر ثلث اصابع الى شبر وهو محمول على مراتب الاستحباب وفي جملتها لا تقم الى الصلوة متكاسلا ولا متناعسا ولا متثاقلا فاذا دخلت فيها فعليك
بالتخشع والخشوع بصرك لله عز وجل ولا ترفعه الى السماء واشغل قلبك بصلوتك فانه لا يقبل من صلوتك الا ما اقبلت منها بقلبك وليكن قيامك
في الصلوة قيام العبد الذليل بين يدي الملك الجليل وصل صلوة مودع ولا تعبث بلحيتك ولا براسك ولا بيديك ولا تفرقع اصابعك ولا تقدم
رجلا على رجل ولا تتمط ولا تتثاءب ولا تلتفت عن يمينك ولا يسارك وان تستقبل باصابع رجليه جميعا القبلة كما في صحيحة حماد وقيل يكره الوقوف متراوحا
على هذا القدم ومرة على هذه والقدم مرة والتأخر اخرى وفي المرأة تجمع بين قدميها ولا تفرج بينهما وتضم يديها الى صدرها لمكان ثدييها و
هكذا في الحسن والمراد بضم اليدين الى الصدر ضمهما مرسلا لهما معا لا وضعهما عليهما كما فهمه بعض الاصحاب ويحرم التكفير حال الصلوة بالمتعينين

في كيفية ركوع القاعد

وغيرهما بل لفظ البطلان لان الظاهر النهي عن التكفير حال الصلوة النهي عن الصلوة مكفرا فيكون باطلا لان النهي يدل على الفساد فلا مجال للقول بان النهي يتعلق بالخارج وللاجماع نقله الشيخ والمرتضى رحمهما الله وبعدم ثبوت التوظيف بمثل هذه الصلوة **و** هذا هو المشهور بين الاصحاب **و** قيل فعله مكروه **و** قيل تركه مستحب لضعف دلالة الاخبار سيما مع ملاحظة التعليل بانه فعل المجوس وانسب اكثره مع المكروهات في الذكرى وهذا لا يخلو في صحيحة محمد بن مسلم قال قلت الرجل يضع يده في الصلوة وحكى اليمنى على اليسرى فقال ذلك التكفير لا تفعل وحكم الشيخ بمساواة وضع اليسرى على اليمنى للعكس ثم ينبغي ان يجتنب ما فسر به التكفير ليحصل اليقين بالبراءة لكون بعض الاخبار مطلقة وعدم ثبوت اختصاص التفسير من هذه الجهة وهكذا الحكم بعينه في التفريق وضمهما فوق السرة وتحتها **و** صرح بهذين التعميمين الشيخ علي في حاشية الارشاد وحكم في الذكرى بعدمه الا في التفريق مع الحائل وبدونه واستشكل في وضعه على الساعد والاولى الاجتناب عن الكل هذا كله في غير حال التقية **واما** معها فيجوز بل قد يجب اما لو تركهما مع الوجوب ففي البطلان اشكال يظهر من ملاحظة ما تقدم وعلى ما اخترنا يقوى القول بالبطلان **و** الاولى عدم الترك وحكم الشيخ بعدم جواز التطبيق في الصلوة بان يطبق احدى يديه على الاخرى ويضع بين ركبتيه وادعى عليه الاجماع

المقصد الثالث في النية والتكبير

وفيه مباحث الاول النية واجبة بالاجماع **وقد مر ونقول** ههنا يجب القصد الى الفعل المخصوص بحيث يتميز عن جميع ما عداه متقربا الى الله نعم فان كان لاعتبار القضاء والاداء والوجوب والندب وغير ذلك من المشخصات دخل في التميز يجب لتحصيل الامتثال والاتيان بالمامور به والا فلا **واما** مع الامتياز بدونه فلا والاولى ايضا عدم ترك امثال ذلك القصود والاحتياط في ذلك للشهرة ولادعاء بعضهم على بعضها الاجماع **لكن** الذي يقوى في نفسي هو الاكتفاء بتميز الفعل وقصد التقرب ليس الا ويجب المقارنة بالصلوة للاجماع ويجوز بان يكبر عن نية للاجماع نقله في الذكرى وتجويزها استحضارها من اول التكبير الى اخره وقيل بجعلها بين الالف والراء وكليهما ابى سيما مع استلزام الاخير خلو جزء من الصلوة عن النية ومنافاتهما لحضور القلب ولزوم الغفلة عن المهم وهو استحضار ما سوى الله والانقطاع الكلي اليه كما ورد مضافا الى لزوم العسر والحرج وافضائه الى الوسواس ويجب استمرارها حكما الى الفراغ لا فعلا بان لا ينوي نية تنافي الاولى للاجماع نقله في الذكرى وان جعلناها هو الداعي الى الفعل كما هو التحقيق فيكون الاستمرار فعليا ايضا **و** لو نوى الخروج عن الصلوة ولم يخرج قيل يبطل لانتفاء شرط الصحة لرفع نية الصلوة فيكون باطلا لان كان شغل الذمة بالصلوة يقينا ومع عدم الاستمرار على حكمها ان يكون الامتثال مشكوكا فيه لعموم ادلة وجوب النية **و** قد عرفت نقل الاجماع على وجوب الاستمرار الحكمي وقد يقال انه لا يستلزم وقوع ما بعده من الافعال بلا نية **و** هو خروج عن المتنازع **و** قيل لا يبطل لان الصلوة على ما افتتحت عليه والتحريم مستصحب **و** عموم الاول ثم واستصحاب الصحة لو سلم فمعارض باستصحاب عدم تحقق العبادة في الخارج سيما اذا قلنا بان النية جزء او تعلم انها شرط خارج او قلنا بان العبادات اسامي للصحيح مع ان استصحاب شغل الذمة وعدم تحقق العبادة مقدم على استصحاب الصحة ولا ينتقض بالشك ابدا واستصحاب البراءة الا قد زال لثبوت اشتغال الذمة بالعبادة المحتملة لكون ما نحن فيه من اجزائها او شرائطها **و** من جميع ما ذكرنا يتضح ضعف التمسك باطلاق الاول فتدبر **والمحل** الذي يقوى في نفسي هو البطلان سيما ونحن نجد من ملاحظتنا ورود في الصلوة ان للصلوة حالة مستمرة كانها روحها او انها خيط انتظم بجواهر اذكارها وافعالها فالاكوان الخالية من الافعال والاذكار ايضا يمكن القول بكونها من الصلوة وذلك ينافي هذا الامتداد ويقطعها **و** هذا الاشكال يجري ايضا فيما لو اراد الخروج في الان الثاني او في الركعة الثانية **و** لكنه اضعف هنا واخترنا الفرق في ذلك العلامة في المختلف هذا كله اذا بت في القصد ونجزه **اما** لو علقه على امر متحقق الوقوع ففيه احتمالان ذكرهما في الذكرى **و** الاقوى البطلان ايضا لما ذكرنا سابقا **و** لا يذهب عليك ان ما جوزه الشارع من القطع بسبب عروض خابض [illegible] او دفع ضرر قليلا كان او كثيرا او شك ذلك فقصده لا يضر مثل ان يقصد حال الصلوة انه لو اشرف الصبي على البئر فيقطع فانه لا بالاتفاق لانه مما جوزه الشرع والقطع هنالك على وفق هواه **وعندي** انه لا فرق بين قصد الخروج وبين قصد فعل المنافي **و** المنقول عن الشافعية لا يبطل اذا لم يفعل وتمام هذا على ما نبت [illegible] الصديقين [illegible] وليس بشيء لانه لا شك في الثاني مع الاستشعار بالتضاد فقصد فعل المنافي يستلزم قصد الخروج المنافي للاستدامة الحكمية فيبطل الصلوة **واما** مع الغفلة فالظاهر عدم البطلان ما لم يفعل وهو خارج عن موضوع المسئلة هذا كله فيما قصد الخروج او فعل المنافي واما لو قصد بجزء من اجزاء الصلوة غيره مثل ان يقصد بالتكبير التنبيه او بالركوع اخذ شيء او اراد به الرياء فاطلق الحكم بالبطلان جماعة من الاصحاب والحق انه ان قصد الصلوة به ايضا فان كان ركنا فيبطل الصلوة مطلقا لنقصان الركن لو لم يعد لان المطلوب هو ما كان خالصا وزيادته لو اعاد سواء كان ناسيا او عامدا وان لم يكن ركنا فيحتمل البطلان ايضا مطلقا لخروجه عن الوظيفة وعدم المعهودية من الشرع وذلك كما انه

في حرمة التكفير

في النية

في حكم نية الخروج

لان هذه الصلوة لو يقصد قطعها بان يصير [illegible] فلا التي تنافيه الشهيد ايضا بالمامور به في هذه الحالة واذا خرج عن كونها مامورا بها فيبطل [illegible] في ذلك الخروج عن نيتها ثانيا او علقه على امر فيه احتمالان ذكرهما فيها والاقوى هنا ايضا البطلان لما ذكرنا

اراد من القراءة التنبيه او الرياء او غير ذلك **و** يحتمل الفرق لو اعاد ان لم يصر فصلا كثيرا او لم نقل ببطلان الصلوة بتكرار الواجب في الزيادة
على السهو ومثل ذلك ما قلنا بانه يصدق عليه انه قرء القران وهو جائز في الصلوة مط والكلام في ذلك انما هو في صورة العمد فهذه تبرؤ ان
يفسد به الصلوة اصلا فان كان ركنا فيحتمل الوجهين لاحتمال الاكتفاء في حكم الركن زيادة ونقصا بمجرد الصورة فيكون الصلوة باطلة على
تقدير الاعادة وعدمها واحتمال كون الحكم مقصورا فيما يصدق عليه انه الركن حقيقة فيرجع الى نظير الشق الثاني الذي ذكرنا فيكون فيمكن
القول بالصحة على وجه **و** على الاحتمال الاول لا فرق بين العمد والنسيان بخلاف الثاني كالشق الثاني المتقدم وان لم يكن ركنا ففي حسنة الحلبي
حسنة الحلبي المذكورة دلالة على عدم البطلان فيما كان من قبيل القراءة فان قراءة القران في الصلوة جائز مط وكذا الذكر وجعلهما لغير الصلوة لا يخرجهما
عن كونهما قرانا وذكرا وان لم يعتد به ووجب الاعادة لعدم الترتيب **و** استدل على جواز ذلك في الذكر ايضا بصحيحة الحلبي عن الرجل يريد الحاجة
وهو يصلي فقال يومي برأسه ويشير بيده ويسبح وهذا الخبر **مع** انه غير ظاهر في ان المراد الاشعار بالتسبيح وان التسبيح من جزء الصلوة اذ لعله
كان ذكرا خارجا قربة للتنبيه بل الظاهر منه ان الاشارة باليد والرأس وابقاء التسبيح انه الشائع بالاجماع ومما قلناه الذي يقتضيه بعض الاخبار
على البطلان فهو لا يدل على صورة استقلال قصد غير الصلوة بجزئها والقدر الذي يمكن ان يؤيد في هذا المقام هو عدم البطلان بمجرد
القصد في مثل القراءة والذكر سيما اذا اعاد ولم نقل بانه يضر لظهور ذلك من تتبع موارد الاخبار كالصحيح المتقدم والاخبار كالصحيح الدال
على الجهر في صلوة الليل وعلل بثبوت الجهر فيها والاسماع للامام من خلفه في التشهد والتكبير وغير ذلك **و** هذا انما يجري في غير قصد الرياء
و اما الرياء فلم يثبت من الاخبار صحة تلك الصلوة سيما مع عدم الاعادة اما احداث ذكر للتنبيه وقراءة آية بان لم يكن من اجزاء الصلوة المقررة
لا واجبة ولا مندوبة فلا يبعد ايضا لم يكن به باس لعموم جواز الذكر لو لم تخدش في شمولها لمثل هذا وفي الصحيح المتقدم اشعار به كما ذكرنا **و** اما
اذكار الصلوة وادعيتها واكوانها المندوبة فيظهر حكمها مما ذكرنا **و** لعل الامر فيها اسهل فان القول ببطلان صلوة من اراد بجهره
في التكبيرات ان قلنا بالاستحباب الرياء قوى لكونه خارجا عن هيئة الصلوة والضابط عدم تشريك شيء في القصد خالصا لنية الا ما ثبت
من الشرع جوازه او ثبت عدم ابطاله وعدم المنع لا يكفي لليقين باشتغال الذمة المستدعي لليقين بالبرائة والله يعلم **الثاني** لا يجوز العدول عن
النية الى نية اخرى الا في مواضع استثناها الاصحاب ونطقت بها الاخبار **و فيها** العدول عن الصلوة اللاحقة الى السابقة مؤداتين كانتا
مقضيتين او الاولى مقضية او الاولى والثانية مؤداة مثل ان يفوت عنه صلوة العصر ولم يذكرها الا في صلوة الغداة والاخبار فيما ذكر كثيرة
غاية الكثرة **و** اما العدول عن المقضية الى المؤداة فلم نجد فيها بالخصوص نصا **نعم** في الاخبار الكثيرة دلالة على انه يجب الاتيان بالفائتة ما لم
يتضيق الحاضرة ومع التضيق يجب الابتداء بالحاضرة **و** للشهيد قول بالعدول فيها ايضا مع ضيق الوقت **و** يمكن الاستدلال عليه بعموم ما
دل على وجوب مراعاة الوقت والادلة القاطعة على وجوب اداء الصلوات الخمس في الاوقات المخصوصة ولم يثبت التخصيص فيظهر من الشرع
تقديم الوقت على كثير من لوازم الصلوات حتى الاركان والركعات كما يظهر من ملاحظة ابواب التيمم وصلوة الخوف ونجاسة اللباس والمرض وامثال
ذلك **و** على هذا فالاقوى نقض الصلوة والاتيان بالحاضرة في الوقت بالتمام لو سعة الوقت وان كان فاذا على تحصيل مثل ركعة لو نقض الصلوة
والاقتصار على العدول على تردد في ذلك لعدم النص بالخصوص وانه مكلف بالاتيان في الوقت بقدر الطاقة والاشبه العدم **و فيها** العدول
عن نية الايتمام الى الامامة **و** الظاهر هذا ايضا اجماعي ولا خلاف فيه والاخبار في ذلك كثيرة فيما لو مات الامام او عرض له عارض يقدم واحد من
المأمومين ومن الايتمام الى الانفراد مط عند المشهور وادعى العلامة عليه الاجماع ومنع العدول عند الشيخ في المبسوط ودليل المشهور غير ناهض على تمام
المطلوب **نعم** لو ثبت الاجماع فالامر كذلك فان الاجماع المنقول لا يعارضه الاجماع فمنها عدم ثبوت التعبد بهذا النحو بلا عذر والعبادة توقيفية
و فيها اصالة عدم جواز سقوط القراءة الا مع الاستمرار بموجبه لا دليل عليه **و** ربما يؤيد بالصحيح عن امام احدث فانصرف ولم يقدم احدا ما
حال القوم قال لا صلوة لهم الا بامام **و** فيه تامل **و** سيجيء تمام الكلام **و بالجملة** الاحوط عدم العدول الا لعذر **و اما** في صورة العذر فلا
خلاف في الجواز والاخبار المعتبرة ناطقة بذلك وتلك انما هو في الجماعة المستحبة لا الواجبة **و اما** العدول من الانفراد الى الايتمام فلم يظهر من الاخبار
ما يدل على ذلك فان ذلك انما هو ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على الجواز ومال اليه في التذكرة والاقوى العدم لعدم ثبوت التعبد بمخالفة الاصول
والقواعد لا يقال ومنها ذلك الاجماع وفي بعض الاخبار اشعار بخلافه مثل الاخبار الواردة فيمن يصلي فدخل عليه جماعة فلينو في واحد منها تجوز
العدول بل العدول الى النافلة او القطع ان كان اماما عادلا **و اما** العدول من الايتمام بامام الى آخر فقد ظهر صحته في الجملة واما صحته مط حتى
لو دخل جماعة اخرى وكان لهم امام وصل بهم بدون عذر فوجهان والاقوى العدم لما ذكرنا وكذا لو اراد الايتمام بآخر بعد خلاص الامام في بعضه

ما سبق عليه الامام سواء كان هو ايضاً مثله في المسبوقية لهذه الجماعة او كان شخصاً آخر والاقوى ايضاً فيها العدم **ومنها** جواز النقل من الفرض الى النفل لمن يخاف فوت الجماعة فيتمها ركعتين وذلك اذا لم يوجب زيادة النافلة على الركعتين والظاهر انه ايضاً اجماعي ولم يعرف فيه مخالف من اصحابنا **ويدل عليه** صحيحة سليمان بن خالد وموثقة سماعة ولمن نسي قراءة الجمعة يوم الجمعة وبادر الى سورة اخرى فيتمها ركعتين نفلا ويستأنف الصلوة بها لصحيحة صباح بن صبيح وغيرها ومن العصر الى الامام لصحيحة علي بن يقطين ومن الامام الى العصر على المشهور **وقد يستشعر** ذلك من صحيحة ابي ولاد الحناط وفيه تامل **واستثنى** بعضهم ناسي الاذان والاقامة لاحد لا بانه اذا جاز القطع لدركهما فالعدول الى النفل اولى **وفيه تامل و**

امّا العدول من النفل الى الفرض فلا دليل عليه **ولم يعرف** به قائل الا ما نقل عن الشيخ في خدعة العتق في اثناء الصلوة لو بلغ **وهو** ليس مما نحن فيه **وقد حكى** الاصحاب بجواز العدول من النفل الى النفل اذا تذكر السابقة في الاثناء ولا دلالة في الاخبار على ذلك وعلى ما ذكرناه من نفويته كلام الشهيد في تجويز العدول من النفل الى الفرض لو ضاق الوقت **ثم** ان المشهور موضع العدول هو اثناء الصلوة **وامّا** بعد الفراغ فنسب الى الجواز فيه بعض المتاخرين للاخبار **ومنها** صحيحة زرارة عن الباقر في العدول عن العصر الى الظهر وقال فانما هي اربع مكان اربع ولا يعمل عليها في خصوص الظهرين **تنبيه** روى الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان انه كتب اليه يسأل عن رجل صلى الظهر ودخل في صلوة العصر فلما صلى من صلوة العصر ركعتين استيقن انه صلى الظهر ركعتين كيف يصنع فاجاب ان كان احدث بين الصلوتين حادثة يقطع بها الصلوة اعاد الصلوتين وان لم يكن احدث حادثة جعل الركعتين الاخيرتين تتمة لصلوة الظهر وصلى العصر بعد ذلك **ونبه** على ذلك الشهيد الثاني في روض الجنان ونقله عن صاحب الزمان وعده من المواضع التي لا يضر زيادة الركن في الصلوة ولا باس بالعمل بها

الثالث تكبيرة الافتتاح واجبة وركن في الصلوة ويبطل الصلوة بالاخلال بها عمداً او سهواً اجماعاً والمخالف فيه شاذ من العامة **ويدل عليه** مضافاً الى الاجماع انه جزء الصلوة والاصل في الاجزاء الركنية بالمعنى المذكور وانه مع انتفاء الجزء ينتفي الكل حتى يثبت الخلاف والصحاح المستفيضة وما يدل على خلاف ذلك بظاهره من الاخبار فاقل بارادة الشك او مطروح لمخالفتها لما هو اقوى منها وحملها على التقية ايضاً ممكن لكفاية النية عند بعضهم عنها **وامّا** زيادتها فالحق انها ايضاً توجب البطلان لانه يصير بذلك خارجاً عن الكيفية الموظفة فلا يكون ممتثلا فلو كبر ثانياً بطلت صلوته ولو كبر ثالثاً صح والقول بان التكبير الثاني مبطل لكن ليس بباطل سيما اذا كان ناسياً فلا مانع من كونه مبطلا للعقد الاول ومفتتحاً للصلوة الثانية فليس بذلك **امّا** مع العمد فظ لكونه منهياً عنه **وامّا** مع النسيان فلانه بالنسبة الى القصد الثاني غير مامور به فلا امر فلا امتثال وبالنسبة الى القصد الاول موجب لخروجها عن الموظف فيبطل كما هو الاصل **وقد اشرنا اليه** **وامّا** الشك فيه فكالشك في سائر الافعال **وسيجيء** والقول بانه مبطل مطلقاً لانه ركن وحكمه حكم الركعة لبطلانها مع جهله وحكم الشك في الركعتين الاوليين البطلان مبني على الاصل الباطل **وسيجيء** ويجب الاقتصار فيه على ما هو المعهود من الشرع وهو قول الله اكبر بقطع الهمزتين **امّا** في الثاني فظ **وامّا** في الاول فلعدم معهودية بكلام ولم يعهد من الشرع وصله بشيء والقطع بالبراءة لا يحصل الا بالقطع **وقيل** ومن هنا ينقدح تحريم الكلام المتصل به قبله لانه يلزم منه اما الوصل المخالف لاهل اللغة ولا تمدّ همزة الله لئلا تشتبه بالاستفهام ومع قصد الاستفهام يبطل جزماً والاقوى فيما البطلان لما تقدم وكذا اشباع فتحة الباء في اكبر وغير ذلك وجوز بعض العامة الله الجليل ونحوه وان يأتي بالترجمة وغير ذلك وجوز بعض اصحابنا وفاقاً لبعض العامة الله الاكبر وليسا على شيء والاطلاقات في التكبير ينصرف الى المعهود وهو هذا اللفظ وفي الخبر ويقول الله اكبر هو المذكور في صحيحة حماد والعاجز يتعلم فان عجز اتى بترجمتها باي لسان كان كذا ذكر الاصحاب فان ثبت الاجماع فهو والا فايجاب الترجمة عليه مشكل مع العجز ويشكل القول بان الميسور لا يسقط بالمعسور هنا الا انه اولى واحوط والاخرس ياتي بالميسور بما استطاع ولا يترك كلما لا يدرك كله وفي الخبر ان تلبية الاخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه فيها ايضا **ولم يظهر** من الاصحاب مخالف لهذا الحكم وبعض العامة على السقوط للعجز فلعل ثبوت هذا في الاخرس يؤيد ثبوت ذلك في العاجز **ويستحب** رفع اليدين بها ولا ريب في رجحانه اجماعاً **و**

لكن كونه بعنوان الاستحباب هو المشهور بين اصحابنا واكثر العامة **والقول** بالوجوب منسوب الى السيد بل في جميع التكبيرات وادعى على ذلك الاجماع في الانتصار وقال المحقق **ولا اعرف** ما حكاه رح ويمكن ان يكون لعل مراد السيد ايضاً الاستحباب كما انه قد يؤديه بلفظ الوجوب **و** يظهر من العلامة والمحقق الاجماع على الاستحباب **ويدل** على مطلق الرجحان مضافاً الى الاجماع الاخبار الكثيرة المعتبرة منها الصحاح وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال على الامام ان يرفع يديه في الصلوة ليس على غيره ان يرفع يديه في الصلوة وفي قرب الاسناد قال على الامام ان يرفع يديه في الصلوة وليس على غيره ان يرفع يديه في التكبير **ويمكن** انه اذا لم يجب على غير الامام فيثبت عدم الوجوب فيه ايضاً بعدم القول بالفصل كما ادعاه الشيخ

في التهذيب فهذا دليل الاستحباب مضافا الى الاصل ويؤيده خبر حماد عن ذلك فانه ذكره في تكبير السجود ولعله سهى ذكر ذلك في تكبير
الافتتاح ويمكن الاستدلال بذلك ايضا على الاستحباب لعدم القول بالفصل فان الظاهر من ذكر حماد هذا الحديث هو الاستحباب كما لا يخفى وكذا
ما ورد من انه زينة الصلوة والعبودية واحتج الموجب بقوله تعالى فصل لربك وانحر ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال هو رفع يديك حذا
وجهك وفي معناه اخبار اخر في تفسيرها وبالتعليل الامر به في حسنة زرارة ايضا قال اذا قمت للصلوة فكبرت فارفع يديك ولا تجاوز بكفيك
اذنيك اي حيال خديك والجواب عن الاية ان الخطاب مختص بالنبي صلى الله عليه وآله ولم يثبت الاجماع على التعدي ومن الاخبار بالحمل على الاستحباب واكثر
في الامام كما في الصحيح المتقدم جمعا والاحتياط عدم الترك ولا يسقط استحباب التكبير في التكبيرات المستحبة بترك الرفع فانه مستحب آخر ولا
يبعد القول بعدم استحباب سقوط الرفع بترك التكبير ايضا كما يظهر من الاخبار مثل موثقة عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يرفع يده
كلما اهوى للركوع والسجود قال هي العبودية وفي رواية زرارة عن الصادق عليه السلام قال رفع يديك في الصلوة زينتها وفي مجمع البيان روى عن النبي صلى الله عليه وآله
قال لكل شيء زينة وان زينة الصلوة رفع الايدي عند كل تكبيرة وقد روى محمد بن مسلم وزرارة وحمران عن ابي جعفر عليه السلام في قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا
ان التبتل هنا رفع اليدين في الصلوة وفي المحاسن مرفوعا عن الصادق عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله عليكم برفع ايديكم الى ربكم وكثرة تقلبهما اي المستحب
من الرفع بحسب رفع اليدين اسفل من وجهه قليلا كما في صحيحة معوية بن عمار وحتى يكاد يبلغ اذنيه كما في صحيحة صفوان الجمال وفي صحيحة عبد الله
بن سنان قال رأيت ابا عبد الله عليه السلام يصلي يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح ويستحب ان لا يجاوز بهما اذنيه كما في الحسنة المتقدمة وموثقة ابي
بصير ويمكن القول بحصول الاستحباب بمطلق الرفع ايضا نظرا الى المطلقات والظاهر من الاخبار ومقتضى الجمع بينها محاذاة اسفل اليد النحر و
اعلاها الاذن والتخيير بين تلك المراتب بحيث لا يجاوز الوجه والمشهور الابتداء بالرفع مع ابتداء التكبير والانتهاء مع الانتهاء لان الرفع بالتكبير
لا يتحقق الا بذلك قال في المعتبر هذا قول علمائنا لا اعرف فيه خلافا وقريب منه كلام المنتهى ويظهر من الاخبار كالحسنة المتقدمة و
غيره من الصحاح جوازه بعد التكبير وان يستقبل ببطن الكفين القبلة لموثقة منصور بن حازم ويبسطهما لحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اذا افتتحت
الصلوة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطا وعن جماعة من الاصحاب استحباب ضم الاصابع حين الرفع ونقل الفاضلان عن المرتضى وابن الجنيد
تفريق الابهام وضم الباقي ونقل في الذكرى عن المفيد وابن البراج وابن ادريس تفريق الاولى ويستحب الجهر بها للامام للاجماع والاخبار المعتبرة
ففي صحيحة الحلبي قال واذا كنت اماما يجزيك ان تكبر واحدة تجهر فيها وتسر ستا والمأموم الاسرار لقوله عليه السلام ولا ينبغي لمن خلف الامام ان يسمعه
شيئا مما يقول والمنفرد مخير للاطلاق وقيل باستحبابها مطلقا ويجوز للمصلي اختيار اي التكبيرات السبع الذي يفتتح بها الصلوة شاء لاطلاق
ظاهر النص وقال الشيخ في المبسوط ومن تبعه بافضلية الاخيرة والاخبار الواردة في حكاية الحسين عليه السلام ونطقه بالتكبيرة تشعر بان الاولى انسب
بل قال بعض العامة المتأخرين انه يستفاد من هذه الاخبار ومن حسنة الحلبي قال اذا افتتحت الصلوة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر ثلث تكبيرات
ثم قل اللهم انت الملك الحق الخ ثم تكبر تكبيرتين ثم قل لبيك وسعديك الخ ثم تكبر تكبيرتين ثم تقول وجهت وجهي للذي الخ ثم تعوذ من الشيطان
الرجيم ثم اقرأ فاتحة الكتاب ان الاولى من هذه التكبيرات هي تكبيرة الاحرام وما ذكره جماعة من الاصحاب من التخيير في جعلها اي السبع شاء لا مستند
له ويستفاد من هذا الحديث ايضا ان محل التوجه بعد اكمال السبع ان افتتح بالاولى واقول الاخبار المطلقة كثيرة لم يظهر منها اعتبار
تخصيص اصلا ففي حسنة زرارة ادنى ما يجزي من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة وثلث تكبيرات احسن وسبع افضل وفي صحيحة عبد الله بن سنان
عن الصادق عليه السلام الامام يجزيه تكبيرة واحدة ويجزيك ثلث مترسلا اذا كنت وحدك وفي موثقة زرارة قال رأيت ابا جعفر عليه السلام او سمعته استفتح الصلوة
بسبع تكبيرات ولاء وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلوة تجزي والثلث افضل والسبع افضل كله بل يظهر
منها عدم القصد الى التعيين اصلا والاكتفاء بذلك العدد ومما ذكرنا ظهر عدم دلالة الحسنة الحلبي على تعيين الاولى ايضا واما الصحيحان اللذان
وردا في حكاية الحسين عليه السلام فان كانا مشعرين بذلك من جهة انهما كانا مبتدئين بالسنة على وفقه لكن الاطلاقات المذكورة وبعض الاخبار الذي
ورد في علة سبع تكبيرات من ان النبي صلى الله عليه وآله لما اسري به الى السماء قطع سبع حجب فكبر عند كل حجاب تكبيرة فاوصله الله عز وجل بذلك الى منتهى
الكرامة يضعف هذا الظهور ويضعفه ايضا ما رواه في التهذيب في ابواب الزيادات في الجزء الثاني من كتاب الصلوة في باب صلوة العيدين
ما يدل على ان هذه الحكاية كانت في صلوة العيد في التكبيرات القنوتية لا في التكبيرات الافتتاحية وكذا ما نقل عن مناقب آل ابي طالب لابن
شهر اشوب من ان ذلك كان في صلوة العيد ايضا والصحيحان المذكوران وما في العلل ليس فيهما تصريح بوقوع ذلك في الصلوة اليومية
ويمكن حملهما على رواية التهذيب مع انه قد ورد في الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام واعلم ان السابعة هي الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلوة

ولعله هو مستند الشيخ وفيه ما فيه بحمله على الافضلية ونقل عن الشيخ في المصباح تعيين الاخيرة فهو نص عليه و مما يؤيد تعيين السابعة
الاخبار الواردة في ان تكبير الصلوات الخمس خمس وتسعون فان لا يتم الا بجعل التكبيرات الست خارجا وورد في رواية اخرى يقول قبل ان يحرم و
يكبر يا محسن قد اتاك المسيء آه رواها ابن طاوس في فلاح السائل فلو جعلنا الاولى هي تكبيرة الافتتاح فلا بد من التقديم على السبع فان جعلناها
الاخيرة فلا بد من جعلها بعد السادسة ولا ينافي حسنة الحلبي و قال الشهيد في الذكرى ويتعدد الدعاء بذلك بعد السادسة ولم اقف
على غير هذه الرواية فان كان غرضه انه هو ما قبل التكبيرة الا... وانها هي السابعة فله وجه لو سلمنا كونها هي ولا بد عن ملاحظة المأخذ وقال
بعض ايضا وربما انه يقول نحو بعد السادسة رب اجعلني مقيم الصلوة آه وما يظهر من كلام الفقهاء ان دعاء التوجه انما هو قبل القراءة وبعد تكبيرة
الاحرام فهو لا ينافي الحسن المتقدم مع القول بانها يدل على كونها هي الاولى وبعده فلا منافاة لكن التزام ذلك لا يتم الا بجعل السابعة هي
الفريضة و اما ما يستفاد من الاخبار الدالة على انه لا بد ان يكون دعاء التوجه بعد الدخول في الصلوة فهو تمام ان قلنا بكون الاولى تكبيرة الافتتاح
وعملنا بالحسن المتقدم ايضا لكن تقديم التوجه على سائر الادعية والتكبيرات محل اشكال وان قلنا بان الاولى تكبيرة الافتتاح ايضا لمخالفته
ما افاده الحسن في موضع الدعاء والذي يترجح افضليته في النظر فهو جعل السابعة هي تكبيرة الاحرام والعمل في الادعية بمضمون حسنة الحلبي مع جواز
زيادة الدعائين بعد السادسة و مثل دعاء خلاصة السائل السابعة ثم ان العلامة الحلبي وفاقا لوالده رحمهما الله مال الى ان المصلي مخير
الافتتاح بواحدة وثلث وخمس وسبع مع الاخبار كل منها يكون الجميع فردا للواجب المخير كما قيل في تسبيحات الركوع والسجود لظهوره من اكثر الاخبار
بل بعضها كالصريح في ذلك و لعله اراد بذلك البعض مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا افتتحت الصلوة فكبر ان شئت واحدة وان شئت
ثلثا وان شئت خمسا وان شئت سبعا فكل ذلك مجز عنك وفيه نظر من وجوه فان ظاهر هذه الاخبار وان كان ما ذكره لكن تتبع سائر الاخبار
يعطي ان التخيير بين الاعداد المذكورة انما هو في التكبيرات المستحبة لا لتكبيرة الاحرام وان الاكتفاء بلفظ التكبير سيما بعد قوله اذا افتتحت
الصلوة من باب التغليب فمن تلك الاخبار ما ذكر فيها تكبيرة الاحرام مع تاء الوحدة فانها صريحة في كونها واحدة وهي مستفيضة جدا
منها صحيحة زرارة عن الباقر ع عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال يعيد ومن تلك الاخبار كلما ورد في جهر الامام بواحدة منها والاسرار
بالبواقي مثل صحيحة الحلبي المتقدمة ومنها ما دل على كون التكبير موجبا للتحريم مثل ما ورد ان افتتاح الصلوة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها
التسليم و منها ما رواه في العلل والعيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع انه قال فلم جعل التكبير في الاستفتاح سبع مرات قيل انما جعل
ذلك لان التكبير في الصلوة الاولى التي هي الاصل سبع تكبيرات تكبيرة الاستفتاح وتكبيرة الركوع وتكبيرتين للسجود فاذا كبر الانسان اول الصلوة
سبع تكبيرات فقد احرز التكبير كله فان سهى في شيء منها او تركها لم يدخل عليها نقص في صلوته و المراد من الصلوة الاولى هي الركعتان بمقتضى
وضعها الاول ومن تكبيرة الركوع والسجود استفتاحاتها و في معناها اخبار اخر منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في بيان استحباب التكبيرات
الاحدى والعشرين عقيب الاستفتاح تجزي عن تكبيرات الصلوة لو نسيها كلها واورد بها الرباعية وهكذا في الثلاثية والثنائية بالنسبة و
ايضا الاجماع بل الضرورة حاصل بان التحريم انما يحصل بالتكبير بانه جزء الصلوة وكما يحرم فعل المنافي بعده فكذا في اثنائه ومع جعل المجموع فرد
للواجب المخير فيلزم حرمة الكلام ونحوه في اثناء المجموع فان قال يجوز الى التكبيرة السابعة وبعده لا يجوز لان التكبير لم يتم الا بالسابعة ففيه انه
يستلزم جواز التكلم في اثناء السابعة ايضا مع ان مقتضى الواجب التخييري في الزائد والناقص هو استحباب الزائد اذا كان تدريجي الحصول
كالتسبيحات بخلاف ما حصل بكل منها هيئة على حدة كالقصر والاتمام وجعل ما نحن فيه من قبيل الثانية تعسف و على الاول فيلزم تحقق التكبير
بمجرد التكبيرة الاولى فيلزم القول بحرمة الكلام بعدها قطعا ويلزم من ذلك على القائلين بلزوم قصد التحريم باحد التكبيرات وجعله تكبيرة
الافتتاح متعين كلما وقع بعد تكبيرة الافتتاح من الاجزاء المستحبة للصلوة كالقنوت ونحوها الاذكار المستحبة فلا يجوز التكلم في اثنائها لكونه
جزءا بخلاف ما وقع قبلها فانها ليست من الاجزاء المستحبة بل هي من المقارنات كالاذان والاقامة وقياس ما نحن فيه بجواز النية قبل غسل
اليدين في الوضوء قياس باطل لوجود الفارق لانه ليس في الوضوء من المحرمات ما هو موجود في الصلوة ليعتبر الدخول فيه بالدخول في اول جزء منه
وما يفرض منافيا في الوضوء مثل تغيير النية وذهولها عنها فهو مبطل لو تحقق هنا ايضا ومحتاج الى تجديد النية والقول بان غسل اليدين من الاجزاء
المستحبة للوضوء اول الكلام بل هو كالسواك والتسمية مع ان جوازه في الوضوء ايضا محل الخلاف والاشكال عند من يعتبر اخطار النية واحضارها
في اول جزء من العبادات بقي الكلام في مواضع استحباب التكبيرات الستة فقيل باستحبابها مطلقا وقيل يختص بالفرائض وقيل في سبع صلوات
اول كل فريضة واول ركعة من صلوة الليل وفي المفردة من الوتر وفي اول ركعة من ركعتي الزوال وفي اول ركعة من نوافل المغرب وفي اول ركعة من

في ترجيح كون الاخيرة من الصلوة تكبيرة الاحرام وتعيين السابعة

في ان الحلبي مال الى ان المصلي مخير في الافتتاح بواحدة او ثلث او خمس او سبع

ايضا بطريق الاولى

في مواضع استحباب التكبيرات الستة

وكسوتي الاحرام فهذه ستة ذكرها علي بن الحسين بن بابويه وزاد المفيد الوتيرة ويدل على الاول الاطلاقات وهو المعتمد ويمكن ان يكون دليل الثاني عدم شذوذ غير الفرائض منها ولم يظهر للتفصيل مستند الا ما رواه ابن طاوس في فلاح السائل عن ابي جعفر قال افتتح في ثلثة مواطن بالتوجه والتكبير في اول الزوال وصلوة الليل والمفردة من الوتر وقد يجزيك فيما سوى ذلك من التطوع ان تكبر تكبيرة لكل ركعتين وقد حمله ابن طاوس على التأكيد في هذه الثلثة بعد تخصيصها بسبع مواضع كما ذكرنا وبالجملة لا مانع من القول بالاستحباب في الجميع وان كان في السبع فيكون الثلثة المذكورة من النوافل آكد من غيرها للتسامح في هذه المواضع

المقصد الرابع في القراءة وفيه مباحث

الاول اجمع علماؤنا واكثر اهل العلم على وجوب الفاتحة في الصلوات للمنفرد والامام في ركعتي الثنائية واوليي الثلاثية والرباعية والنصوص بها مستفيضة منها الصحاح وتبطل الصلوة بتركها عمدا لا سهوا فلا يكون ركنا للاجماع نقله الشيخ والصحاح الكثيرة وغيرها ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ان الله فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة فقد تمت صلوته وبمضمونه صحيح اخر ولكن الحكم بالمضي وتمام الصلوة مقيد بما اذا ركع واما لو لم يركع فيقرأ الفاتحة للاخبار المستفيضة فعن موثقة سماعة قال سألته عن الرجل يقوم في الصلوة فينسى فاتحة الكتاب قال فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ثم ليقرأها ما دام لم يركع فانه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر او اخفات فانه اذا ركع اجزأه ان شاء الله وفي قوية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عن رجل نسي ام القرآن قال ان كان لم يركع فليعد ام القرآن وفي صحيحة محمد بن مسلم عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا ان يقرأ بها في جهر او اخفات تخرج منه الناسي المستذكر بعد الركوع مما مر وبقي الباقي و نقل في المبسوط عن بعض اصحابنا قولا بكون القراءة ركنا مستندا الى هذا الخبر وهو مأول بالعامد بل ظاهر فيه للاتفاق في البطلان مع العمد ظن بعضهم انه لو تركها عمدا وشرع في السورة ثم اعادها واعاد السورة صح وهو ضعيف ثم ان الادلة تقتضي وجوب الاتيان بالفاتحة قبل الركوع وان اخذ في السورة بل وانها يجب الاتيان بالفاتحة وبسورة كاملة ولا يجب اعادة ما اخذ فيها ولا مخالف في هذا الحكم بين الاصحاب كما قال بعضهم ويدل على ذلك ايضا الاطلاقات والاصول وربما يشعر به الموثق المتقدم فانه لا قراءة حتى يبدأ بها فيقتضي ترتب فيفيد الرضا باعادة ما اخذ فيه بالاحوط الارشاد والاظهر هو ما عليه الاكثر واما لو شك بعد الاخذ في السورة فجماعة من الاصحاب على الاعادة وشاذ منهم في ذلك كانه على ان محل القراءة واحد كما ذكره المحقق وقد يستدل في ذلك بصحيحة زرارة رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء فان قوله زرارة قلت شك في القراءة وقد ركع يقتضي عدم المضي لو لم يركع وهو كما ترى اذ هو مورد سؤال الراوي وليس في الجواب مع انه مفهوم ضعيف لا يعارض المنطوق و اختار المنتهى وابن ادريس والمحقق وغيرهم عدمه نظرا الى كونهما شيئين والصحاح تدل على انه اذا خرج من شيء ثم دخل في غيره فشكه ليس بشيء منها صحيحة المتقدمة ويدل عليه ايضا الاصول والعمومات ولا شك انه احوط بل واقوى

فائدة قال العلامة في التذكرة ولا تجب القراءة في [illegible] الاصل وليس بشيء اذ العبادة توقيفية ولم يثبت توظيفها بهذا النحو وعدم وجوب الاصل لا ينافي وجوبه ان اريد من الوجوب هنا الشرطي

الثاني المشهور بين الاصحاب وجوب قراءة الفاتحة في عشر ركعات صلوات الايات كلها ان كان يقرأ في كل ركوع سورة كاملة وان كان بعض فكلما اكمل السورة يجب قراءة الفاتحة فيما يليها للصحاح ففي الصحيح على الظاهر بسند وفي الحسن لابراهيم بن هاشم بسند اخر عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا سألنا ابا جعفر عن صلوة الكسوف الى ان قال قلت كيف القراءة فيها فقال ان قرأت سورة في كل ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب وان نقصت من السورة شيئا فاقرأ من حيث نقصت ولا تقرأ فاتحة الكتاب وفي صحيحة الفضلاء عن كليهما ومنهم من يرويه عن احدهما بعد صفة للصلوة يتضمن ذكر انه يقرأ في كل ركوع فاتحة الكتاب وسورة قلت وان هو قرأ سورة واحدة في الخمس ركعات ففرقها بينها قال اجزأه ام القرآن في اول مرة وان قرأ خمس سور فمع كل سورة ام الكتاب و في صحيحة الحلبي وان شئت قرأت سورة في كل ركعة وان شئت قرأت نصف سورة في كل ركعة فاذا قرأت سورة في كل ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب وان قرأت نصف السورة اجزأك ان لا تقرأ فاتحة الكتاب الا في اول ركعة حتى تستأنف اخرى الحديث وخالف في ذلك ابن ادريس فقال باستحبابها في الركعات كالركعة الواحدة وما يظهر من بعض الاخبار موافقته له فمع شذوذه مأول او مطروح والذي يظهر من تلك الاخبار جواز التفريق في كل الصلوة واتمام السورة في كل الركعات والتفريق بين الركعتين بالاتمام والتبعيض والتلفيق بين الركعات وفي كل منهما بالتبعيض والاتمام ولا بأس به و قد احتمل بعضهم انحصار المجزي في الواحد المبعض في الخمس او الخمس سور كاملة لدعوى انها بين كونها ركعتين او عشر ركعات فعلى الاول وعلى الثاني ولا يرد لا الاكتفاء باحدهما في كل من الركعتين ويبقى الكلام في التعيين والحق ان هذا الاحتمال يستلزم عدم جواز القران وبعد تسليم

في تبعيض السورة وقراءة بعضها في الاوليين وفي صلوة الآيات

عدم جوازه لا عموم له بحيث يشمل ما نحن فيه والاطلاقات ههنا تنادي باعلى صوتها بالجواز لغير الفريضة ولو قلنا بعدم جواز الاقتصار على اقل من سورة في
كل ركعة لكان وجيها كما قربه العلامة في النهاية لكونها ركعة ولا يجوز الاقتصار في ركعة على اقل من سورة وان كان الاطلاقات يقتضي ذلك **وهل**
يجب مع التبعيض في احدى الركعتين بعد تمام سورة تمام المبعضة قبل التسبيح ام لا فيه وجهان ظاهر الاطلاقات العدم وهو اقرب وبعد ما بينا على
ذلك فهل يجب الاتمام بعد القيام من السجود ام لا وجهان اظهرهما من الحديث الاول نعم قرأ من حيث نقص والصحيح الاخر يخيره ان شاء استأنف اخرى او اتم
و بعد البناء على ذلك فهل يجب قراءة الحمد ام لا الاقرب ذلك والعلامة مرة في التذكرة الانصراف عن السجود فوجب فيه الفاتحة لكنه قال يبتدئ بسورة
اخرى بعدها وجعل الركعة تجزء منه السورة بعد الحمد احتمالا او وجب على ذلك قراءة الحمد في الثانية وحيث لا يجوز الاكتفاء بالحمد مرة
في الركعتين **و** يمكن ان يظهر من الصحيح الاخر فان قرأت نصف السورة اجزأك ان لا تقرأ فاتحة الكتاب الا في اول ركعة حتى تستأنف اخرى الثابت
لذلك فيكون مخصصا للخبر الاول **و** كذا يظهر ذلك من الصحيح الاوسط قال اجزأ ام القرآن في اول مرة وهل يحرم قراءة فاتحة الكتاب لو تمم السورة
في الركعة الثانية بعد رخصة احتمال لان النهي في الخبر الاول يعين الاول **و** في الخبرين الاخيرين نهي عن الثاني **و** لعل الترك اولى واحوط **وهل**
يجوز تخيير بعض سورة اخرى قبل اتمام المبعضة في اثناء الركعتين واعادة ما مضى منها **و** مع ذلك **فهل يجب** اعادة الحمد ام لا اوجه **و** الاحوط
اتمام السورة في الركعة الاولى قبل السجود سواء اكتفى بسورة او لم يتم وعدم العدول من سورة الى اخرى حتى يتمها بل وعدم اعادة ما مضى من المبعضة
و كذا لك يستفاد من تلك النصوص وغاية الاحتياط الاكتفاء بخمس سور في كل ركعة او سورة مبعضة بنصفها في كل واحدة منهما والله اعلم بحقائق
احكامه **الثالث** اجمع علماؤنا على انه لا يتعين قراءة الفاتحة في الثالثة والرابعة من الثلاثية والرباعية بل يتخير المصلي بينها وبين التسبيح

في تخيير المصلي في الاخيرتين بين الفاتحة والتسبيح وفي تعيين الافضل منهما وفي كيفية التسبيح

نقله غير واحد من اصحابنا **و** انما الخلاف في مقامين الاول كيفية التسبيح وكميته والثاني بيان الافضلية من البدلين ففي المقام الاول اقوال
الى سبعة وايدها **الاول** وجوب التسبيحات الاربع ثلث مرات وهو قول الشيخ في النهاية والاقتصاد والشهيد في الذكرى ونسبه الى الصدوق وفي
الفقيه قل في الركعتين الاخيرتين اماما كنت او غير امام سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات وان شئت قرأت في كل
ركعة منها الحمد الا ان التسبيح افضل **و** يدل عليه صريح خبر الرضوي في عيون عن رجاء بن ابي الضحاك انه صحب الرضا عليه السلام من المدينة
الى مرو فقال انه كان يسبح في الاخراوين يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات ثم يركع لكن الفاضل المجلسي في البحار روى
ان في النسخ القديمة المصححة بدون التكبير **و** يظهر من بعض الاصحاب بعينه انه رواية **و** لعل المراد في النهاية هذه لا يفيض عن الرواية كما هو
فاعل المطلع **و** فيه ايضا من الاخبار شواهد **والثاني** وجوب العبادة الاربعة ثلث مرات وقد نسب الى الصدوق مرة وذلك لانه نقل الصحيح
الاتي في باب الجماعة **و** لا يخفى انه لا يدل على تعينه عنده لانه قال لما قلناه في اوائل كتاب الصلوة وذكر بعد هذا الصحيح بعينها ايضا رواية
اخرى تدل على نفي المذاهب فقد نسب ذلك الى حريز بن عبد الله وابي الصلاح ايضا ويدل عليه صحيح زرارة انه قال لا تقرء في الركعتين الاخيرتين من
الاربع الركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير امام قلت فما اقول فيهما قال ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا
الله ثلث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع **والثالث** وجوب ما ذكرناه مع زيادة تكبيرة في اخره فيكون عشرا وهو مختار جماعة ومنهم ابن ادريس

في التسبيحات الاربع في الاخيرتين

وقال ويجزي المستعجل اربع وغيره عشر ولم نقف له على مستند واضح **و** لعل استناده عليه بالصحيح المتقدمة والظاهر ان التكبير المذكور فيها تكبيرة
الركوع **والرابع** وجوب العبادة الاربعة مرة وهو اختيار المفيد وجماعة من المتأخرين على ما قيل **و** يدل عليه صحيح زرارة قال قلت لابي جعفر
ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين قال ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر **والخامس** القول بما في صحيح الحلبي
عن الصادق قال اذا قمت في الركعتين الاخيرتين لا تقرء فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر **والسادس** الذي يوم مكان القراءة تحميد
وتسبيح وتكبير يقدم ما شاء وظاهره الاجتزاء بمطلق الذكر فلا مانع على هذا من العمل بكل ما ذكرناه بل وبغيره ايضا **و** يدل عليه صحيح عبيد قال
سألت ابا عبد الله عن الركعتين الاخيرتين من الظهر قال تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك وان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد ودعاء وفي رواية
علي بن حنظلة عن الصادق قال سألته عن الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما فقال ان شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله فيهما سواء قال
قلت فاي ذلك افضل فقال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت قرأت **و** الاخبار من هذا القبيل حد الاستفاضة **و** يظهر من العلامة في
المنتهى حيث قال الاقرب عندي وجوب الاستغفار وجوب القول بصحيح عبيد **و** ربما اجيب عنه بحمل الواو على الحالية مثل قولهم تنهى عن النهي ويصح
ويعبد الله ويكون خبرا اي فيصح وحينئذ يكون خبرا بمعنى ان التسبيح موجب لمغفرة الذنوب وكلاهما بعيدان سيما الاخير **والسابع** التخيير بين
العمل بصحيح زرارة وصحيح الحلبي وصحيح عبيد ورواية علي بن حنظلة لكنه رجع الى التخيير بين المطلق والمقيد **و** هو مختار المعتبر واكثر يجعل العمل على

المقتضية للاربع وذكر بعض ثالث مرات احوط و يؤيد ايضاً القول بالاكتفاء بثلاث تسبيحات ما في الصلاح و يدل عليه رواية ابي بصير عن
الصادق ع قال ادنى ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين ثلث تسبيحات تقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله و الذي يقوى في نفسي هو عدم
الكفاية بمطلق الذكر لاختلاف الاخبار غاية الاختلاف وخصوصية بعضها في الاطلاق وظهور كثير من الصحاح في ذلك فقيل فيها الا [illegible] فيهما انما هو
تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء و يظهر ذلك بملاحظة بعض ما ذكرناها ايضاً وفي حسنة زرارة لابراهيم بن هاشم وفوض الى محمد ص فزاد النبي في
الصلوة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة انما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء الى غير ذلك من الاخبار **وهل يجب الذكر** بعنوان البدلية عن القراءة بما
بالنظر الى البدلية ويكون البدل بعنوان المبدل منه وفي اليقين بالبراءة ومن ان الظاهر من الاخبار كما ذكرنا هو اصالة الذكر المطلق ونفي صلاحية القراءة او كونه
في ذلك على التساوي واصالة عدم تقييد ذلك بخصوص و الاحوط ان لا يكتفي باقل من الاربع والاحوط منه العمل على القول الاول كما ذكره المحقق و
اما المقام الثاني فالمنقول عن طائفة من الاصحاب افضلية التسبيح مطلقاً منهم ابن ادريس وقيل بالتساوي وقيل بالتخيير للمنفرد وافضلية القراءة
للامام وقيل باستحباب التسبيح للامام اذا تيقن عدم المسبوق معه مع العلم بالدخول بعده وللمنفرد يتخير بينهما مخير وقيل الافضل للامام القراءة وللمأموم
التسبيح ويظهر من صاحب المدارك افضلية القراءة مطلقاً **والاقرب** هو القول الاول و يدل عليه بعض ما مر من الاطلاقات كثيرة غاية الكثرة
صحيحة زرارة المتقدمة بل و يظهر من بعض الاخبار ان الافضلية كانت معلومة عند الرواة وكانوا يسألون عن علته فعن رواية محمد بن حمران حيث
سئل عن ابي عبدالله ع عن علة افضلية التسبيح قال لاي علة صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين افضل من القراءة قال لان النبي ص لما كان في الاخيرتين
ذكر ما رأى من عظمة الله عز وجل فدهش فقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فلذلك صار التسبيح افضل من القراءة **بل** و يظهر
من ملاحظة صدر الخبر انه كان في الجماعة لانه ص كان يصلي اماماً بالملائكة فيصير واضح في التسبيح المطلوب و يدل عليه ايضاً ما رواه الفقيه عن رجاء بن
الرضا ع وتشير اليها صحيحة عبيد بن زرارة المتقدمة و يدل على القول الثاني رواية علي بن حنظلة المتقدمة و يدل على القول الثالث صحيحة منصور بن
حازم عن ابي عبدالله ع قال اذا كنت اماماً فاقرأ في الركعتين الاخيرتين بفاتحة الكتاب وان كنت وحدك فيسعك فعلت او لم تفعل والجمع بين ما دل
على افضلية القراءة و رواية علي بن حنظلة و [illegible] للقول الرابع على حجية بعض [illegible] على القول الخامس مضافاً الى صحيحة منصور المتقدمة
الى ما دل على افضلية التسبيح صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبدالله ع عن القراءة خلف الامام في الركعتين الاخيرتين فقال الامام يقرأ فاتحة
الكتاب ومن خلفه يسبح فاذا كنت وحدك فاقرأ فيهما وان شئت فسبح و على القول السادس ظاهر صحيحة منصور المتقدمة و رواية محمد بن حكيم و
معناهما وما رواه في الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان ع انه كتب اليه يسأل عن الركعتين الاخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يروي ان قراءة
الحمد وحدها افضل وبعض يروي ان التسبيح فيهما افضل فالفضل لايهما لنستعمله فاجاب ع قد نسخت قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح
والذي نسخ التسبيح قول العالم ع كل صلوة لا قراءة فيها فهو خداج الا للعليل ومن يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلوة عليه **والجواب**
منع دلالة التوقيع وباقي الاخبار ما اولناه او يحمل على التقية فالاوجه اذاً افضلية التسبيح مطلقاً والبناء على القول الاول في المقام سيما اذا كان ماموماً
لما اختلط بحال مسبوق او [illegible] **وهل يستحب** الزيادة عن ذلك المنقول عن ابن ابي عقيل انه يقول سبعاً او خمساً وادناه ثلث وقال في الذكرى ولا
بأس باتباع هذا الشيخ العظيم الشأن في استحباب ذكر الله تعالى هذا اذا قطع النظر عن كونه من افراد مطلق الذكر وبناء على ما هو [illegible] والاقوى استحباب
من حيث كونه من مستحبات المطلق بل يكون افضل افراده **ثم ان** ههنا فوائد **الاولى** هل يجوز العدول عن التسبيح الى القراءة وبالعكس
وهل يجوز التلفيق بهما في الركعتين [illegible] بالنسبة الى عدم معلومية الوظيفة بهذا النحو والشك في حصول البراءة مع ذلك نعم
واما مع السهو عما اراده اولاً ثم التذكر و الرجوع فلعل الامر فيه كان سهل ولا يبعد القول بجواز الرجوع اليه واعادة ذلك ولو لم يرد الرجوع ثم
الثانية هل يجب الاخفات بها [illegible] الشهيد الوجوب لعموم البدلية [illegible] للاصل والاطلاقات وعدم ثبوت المخصص ولعل الا
الاولى لظهور [illegible] الاخبار وهو احوط **الثالثة** لو نسي القراءة في الاوليين لا يتعين عليه القراءة في الاخيرتين لعموم التخيير ولصحيحة معوية
بن عمار عن الصادق ع قال قلت الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الاوليين فيذكر في الركعتين الاخيرتين انه لم يقرأ قال اتم الركوع والسجود قلت
نعم قال اني اكره ان اجعل آخر صلوتي اولها ويحتمل ان يكون المراد كراهة قراءة السورة مع الحمد لا مطلق القراءة فتدل حينئذ على التخيير بينها وبين التسبيح
والمنع ثبوت دلالتها على وجوب القراءة لما نحن فيه و الشيخ في الخلاف على وجوب القراءة في الاخيرتين لظاهر رواية الحسين بن حماد عن الصادق ع قال قلت له اسهو عن
القراءة في الركعة الاولى قال اقرأ في الثانية قلت اسهو في الثانية قال اذا حفظت الركوع والسجود فقد تمت صلوتك و لم [illegible] في مسئلة
وجوب السورة وعموم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب في الاركان مع ضعفهما غير واضح الدلالة كما لا يخفى والثاني مخصص بما هو اقوى منها **الرابعة**

او شاء في عددها بين علمائنا الاقل لا بالتبعيض وهو المحصل للبراءة **الرابع** يجب قراءة سورة كاملة عقيب الفاتحة فيما يجب فيها عينا في الفرائض
في حال الاختيار وهو المشهور بين الاصحاب بل نسبه الشيخ في النهاية وابن الجنيد وسلار القول بالاستحباب وقواه جماعة من المتأخرين تمسكا الى
استمرار العمل بذلك في الازمان السابقة وفي عهد الرسول والائمة صلوات الله عليهم والتزامهم بذلك في عدة معهود بحيث لا قد من افعالهم الصحاح
المستفيضة ففي صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا ادرك الرجل بعض الصلوة وفاته بعض خلف امام يحتسب بالصلوة خلفه جعل ما ادرك
اول صلوته ان ادرك من الظهر او من العصر او من العشاء ركعتين وفاته ركعتان قرأ في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب وسورة فان
لم يدرك السورة تامة اجزأته ام الكتاب فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرأ فيهما لان الصلوة انما يقرأ فيها في الاوليين في كل ركعة بام الكتاب
وسورة وفي الاخريين لا يقرأ فيهما انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس ان يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة
الكتاب في الركعتين الاوليين اذا ما اعجلت به حاجة او تخوف شيئا ويقرب بهذا المضمون ما رواه في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته
عن رجل يكون مستعجلا يجزيه ان يقرأ في الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها قال لا بأس وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال من غلط في سورة
فليقرأ قل هو الله احد ثم ليركع ويدل عليه بعض الاخبار الكثيرة المعتبرة التي تدل على عدم العدول عن قل هو الله احد الى غيرها وكذا قل يا ايها
الكافرون ففي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ومن افتتح بسورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها فلا بأس الا قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها وكذلك
قل يا ايها الكافرون ويدل عليه بعض خبر في سند مرسل بن عبيد وقد وثقه ابن فضال عن رجل عن الباقر عليه السلام قال قلت له ان هؤلاء يقولون في الرجل
الذي يسبق من الامام ركعتين انه يقولون يقرأ فيهما بالحمد وسورة فقال هذا يقلب صلوته يجعل اولها اخرها قلت فكيف يصنع قال يقرأ فاتحة
الكتاب في كل ركعة وفي بعض الاخبار الكثيرة منها الصحيح ويظهر من المجموع ان اول الصلوة هو ما كان يجب فيه الفاتحة وسورة بل هو صريح بعضها
كما ذكرنا وصحيحة محمد بن اسمعيل قال سألته قلت اكون في طريق مكة فننزل للصلوة في مواضع فيها الاعراب ايصلي المكتوبة على الارض فيقرأ ام الكتاب وحدها
ام يصلي على الراحلة المكتوبة وغيرها وان قرأ الحمد وسورة احب الي ولا ارى بالذي فعلت بأسا وجه الدلالة الترخيص لترك القيام الواجب من اجل السورة
ويدل عليه ايضا ما رواه يحيى بن عمران الهمداني في الصحيح قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في صلوته
وحده في ام الكتاب فلما صار الى غير ام الكتاب من السورة تركها فقال العياشي ليس بذلك بأس فكتب بخطه يعيدها مرتين على رغم انفه يعني العياشي
ويدل عليه ايضا الاخبار الدالة على عدم جواز افراد والتبعيض والترجيح والتركيب ولا يلائمه ترك والاجماع المنقول على ذلك من الجماعة الآتية كما لا يخفى
ويؤيده صحيحة محمد بن مسلم على الاظهر لمكان محمد بن عيسى عن يونس عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الذي لا يقرأ فاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا
ان يبدأ بها في جهر او اخفات قلت ايهما احب اليك اذا كان خائفا او مستعجلا يقرأ بسورة او فاتحة الكتاب ويظهر منه انه كان وجوب السورة عنده
واضحا معلوما حتى انه سأل عن التخيير بينه وبين الحمد في مقام الاضطرار مع ان الراوي من اجلاء الاصحاب ويدل عليه رواية منصور بن حازم قال قال
ابو عبد الله عليه السلام لا يقرأ في المكتوبة باقل من سورة ولا باكثر والقوي انه قال انما امر الناس بالقراءة في الصلوة لئلا يكون القرآن مهجورا مضيعا وليكون محفوظا
مدروسا فلا يضمحل ولا يجهل وانما بدأ بالحمد دون سائر السور لانه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد
الحديث ويظهر من الامر بالقراءة والتفصيل بتقديم الحمد فيها على السورة وجوب المجموع كما لا يخفى على المنصف المتدبر وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال يجوز للمريض ان يقرأ فاتحة الكتاب وحدها ويجوز للصحيح في قضاء صلوة التطوع بالليل والنهار ويظهر من هذا الخبر انه بين
المواضع التي يجوز تركها حتى انه لم يذكر نفل النوافل مع انها لا يجب فيها اجماعا وان لم نقل بحجية مفهوم الوصف لكن مع انضمامه بقرينة المقام يظهر
في المطلوب ثم ان في الاخبار ما يدل على ذلك وما يؤيده ويشعر به من الصحاح وغيرها من الكثرة بمكان فليتتبع الاخبار واما هذا ويدل على ما اخترناه
مضافا الى ما ذكرنا استصحاب شغل الذمة والاجماع المنقول ونقله الصدوق في الامالي والسيد في الانتصار وهو ظاهر الشيخ في التهذيب والخلاف و
المبسوط واحتج الخصم بالاصل وصحيحة علي بن رئاب عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان فاتحة الكتاب يجوز وحدها في الفريضة وما رواه الشيخ عن الحلبي عنه قال
ان فاتحة الكتاب وحدها تجزي في الفريضة وبالصحاح وغيرها من الاخبار الدالة على جواز التبعيض بناء على الاستحباب اذ لا قائل بالفصل وفيه ان



الظاهر من كلام المبسوط وابن الجنيد على ما نقل عنهما القول بوجوب شيء اما السورة او بعضها فلا يتم عدم القول بالفصل **فنقول** ان هذه الاخبار
مع معارضتها بما ذكرنا موافقة للعامة ومخالفة لمذهب الامامية قال في الذكرى وهو يعني استحباب السورة مذهب الجمهور كافة الا عثمان بن ابي
العاص فانه اوجب بعد الفاتحة قدر ثلث آيات فلا بد من حملها على حال الاضطرار او التقية وكثير من تلك الاخبار مما ينادي باعلى صوته انه للتقية
والاصل لا يقاوم الدليل سيما مع معارضته باستصحاب شغل الذمة يقينا بالعبادة التوقيفية وبالجملة لا يبقى بعد ملاحظة ما ذكر مجال للشك في الوجوب

وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لما زل فيه اقدام كثير من الاعلام وتحكموا صريحا بالاستحباب والله العالم بحقائق الاحكام ومما يتفرع
على القول بوجوب السورة الكاملة وحرمة الزيادة حرمة قراءة ما يفوت به الوقت فلو علم بالتفويت فقد قال في المسالك انه تبطل صلوته بمجرد الشروع
وان لم يخرج الوقت نعم لو ظن السعة فتبين الضيق بعد الشروع عدل وان تجاوز النصف انتهى ولعلك تطلع على وجهه فيما سيأتي انشاء الله
وفي الصحيح عن سيف بن عميرة عن عامر بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من قرء شيئا من الحم في صلوة الفجر فاته الوقت **الخامس**
تجب البسملة في ابتداء الحمد والسورة عدا براءة بالاجماع حكاه جماعة من اصحابنا نعم نسب القول بعدم الجزئية في السورة الى ابن الجنيد قال انها
في الفاتحة جزء وفي غيرها افتتاح ويدل على جزئيتها للفاتحة مضافا الى ضبطها كذلك في المصاحف واستمرار العمل بذلك وعدم تركها الائمة الجزئية
الاخبار المعتبرة منها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني والقرآن العظيم هي الفاتحة فقال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من
السبع قال نعم افضلهن ويدل على الجزئية في السورة ايضا ما رواه العياشي عن صفوان الجمال قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما انزل الله من السماء كتابا الا و
فاتحته بسم الله الرحمن الرحيم وانما كان يعرف انقضاء السورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء للاخرى وعن عيسى بن عبد الله
عن ابيه عن جده عن علي عليه السلام قال بلغه ان اناسا ينزعون بسم الله الرحمن الرحيم فقال هي آية من كتاب الله انساهم اياها الشيطان ويؤيده ما رواه
عن ابي خالد بن المختار عن الصادق عليه السلام ايضا وقد لا يخلو ما تامل ورواية الهيثم المتقدمة ولو نوقش في اثباتها الجزئية فلا ريب في انها تثبت الوجوب ويكفي
الاجماع وسائر الاخبار في اثبات الجزئية واما ما يدل على مطلق ثبوت البسملة لها فكثيرة فالاقوى التزام البسملة في غير الفاتحة ايضا ويظهر الثمرة
في غير الصلوة لثبوت الوجوب فيها من قبل بدونه انتهى وكلما دل من الاخبار على جواز ترك البسملة في الحمد وغيرها محمول على التقية وتجب قراءتها
عربية بالنحو المنقول بالتواتر فلا يخل بشيء منها ولو بحرف حتى التشديد لانه بدون ذلك لا يكون اتيانا بالمأمور به والظاهر عدم الخلاف في ذلك نعم قد
اما الاعراب فالمراد به الاعم من حركات البناء والجزم فالمشهور بينهم بطلان الصلوة بالاخلال بها ونقل الاجماع عليها بعض الاصحاب والسيد رضي لو كان
مغير للمعنى يبطل وتامل نظرا الى الاطلاق العرفي ويشكل الاتكال على ذلك والاقرب الاول لان القرآن هيئة مجموعة مخصوصة والاتيان بما يا منها
لا يحصل الا باتيانها كاملة وقد يلحق بذلك المد المتصل وكان نظرهم في ذلك الى التزام القراء ذلك وايجابهم ونحن مأمورون بما كانوا يقرؤن وقد نقل
عن جماعة من الاصحاب الاجماع على تواتر القراءات السبع وادعى في الذكرى التواتر على العشر ايضا فما ثبت لنا تواتره منهم لا بد ان يكون هو المعتمد
قيل بتواتر السبع بخصوصها وجود التواتر فيها لا تواتر جميع ما نسب اليهم فما علم كونه من السبع فالظاهر جواز العمل به الآن العلامة ره قال احب القراءات الي
ما قرء عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله
تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف وقال الشيخ الطبرسي بعد نقل الاجماع الظاهر على العمل بما تداولت القراء بينهم من القراءات لانهم اختاروا
القراءة بما جاز بين القراء وكرهوا تجريد قراءة منفردة **واعلم** ان المراد بالاعراب الذي ذكرنا ايضا هو الاعراب المتداول بينهم لما يقتضيه قانون
العربية لما ذكرنا ويمكن بعد اثبات حجية العمل على قراءة القراء من الشرع الاكتفاء بنقل التواتر ايضا لانه لا ينقص عن الاجماع المنقول بخبر الواحد كما ذكره المحقق
علي ره وما قيل ان هذا غير حجة لانه رجوع عن اخبار التواتر ليس على ما ينبغي كما لا يخفى على المتدبر **والحاصل** انه لا اشكال في جواز موافقة قراءة
السبع المشهور كما دلت عليه الاخبار المستفيضة الى زمان ظهور القائم عليه السلام ولعل البناء على قراءة العاصم كما اختاره العلامة ره وغيره اولى وفي هذا الاعصار يكون ذ
واحوط لتعدد البناء على ذلك فلا بد من التزام ما التزمه القراء كالمد المتصل والوقف اللازم وغيرهما ان ثبت التزامهم بعنوان الوجوب الشرعي وهو غير معلوم
لامكان ان يريدوا تأكيد الفضل كما اعترفوا في اصطلاحهم على الوقف الواجب على ما نسب اليهم الشهيد الثاني ره واستحباب ما استحسنوه من المحسنات واما
اداء الحروف من المخارج بحيث يكون متميزا فلا شبهة في وجوبه لان الآتي بخلافه غير آت بالمأمور به واما ملاحظة صفاتها من الهمس والجهر والاطباق وما في
ذلك بحيث لم يكن التمييز منحصرا فيها بل يكون محض التزيين والتحسين فهو محل كلام وسيجيء والموالاة في القراءة ومراعاة الترتيب بحيث لا يخرج عن كونه قا
فلو اخل في ذلك بان يقرء شيئا خلالها بحيث اخرجها عن المعهود المتعارف او قدم بعضها على بعض بطلان وضعف بطل الصلوة لما ذكرنا هذا اذا كان عمدا
واما مع النسيان فيتدارك مع تحصيل الموالاة مع احتمال الصحة في الاول ايضا اذا تداركها قبل الركوع نظرا الى ما ذكرنا سابقا على الحكم بعدم البطلان
القراءة والذكر بغير القراءة او مع التسريك فلو حدث بذلك خارجا عن المصلي كما في السكوت الطويل فلا اشكال في بطلانه مطلقا ويحتمل استيناف القراءة في صورة
العمد والبناء على ما مضى في صورة النسيان فتعين كل من الاحتمالات ثابت **والاقوى** والاحوط ما اخترناه ومن لا يحسنها تعلم الموقف الواجب عليه
وللاجماع نقله غير واحد من اصحابنا على ما قيل وان تعذر تخير بين الايتمام وان امكنه والقراءة من المصحف ان احسنه ولو لم يكن نقل الاجماع لامكن القول بالتخيير
اولا **وهل** يجوز القراءة من المصحف بلا عذر ومع التمكن من الحفظ قولان بالنظر الى الاطلاقات وخصوص رواية الحسن بن زياد الصيقل قال قلت لابي عبد الله

في بطلان الصلوة بالاخلال بالاعراب

ما نقلها ... يصلي وهو ينظر في المصحف يقرأ او يضع السراج قريباً منه فقال لا بأس بالجواز والحق عدم المنع فتخيير وعدّ ... الموظفة ... يستعقب شغل الذمة
... في قرب الاسناد باسناده عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف امامه ينظر فيه ويقرأ ويصلي قال لا يعتد بتلك الصلوة
... اقوى والاحوط وان لم يقدر على ذلك بعينه وضاق الوقت فان علم الفاتحة يأتي بها مع ما دون السورة فيجب الاتيان بالفاتحة اجماعاً ولا عوض عن المتروك
من السورة او بعضها بلا خلاف في ذلك على ما قيل وان كان مما يحسن بعض الفاتحة فان كان آية منها يجب قراءتها اجماعاً على ما يظهر من المدارك والذخيرة
وأما ان الاقل منها ففيها قولان ثانيهما الوجوب اذا كان قرآناً في العرف **و** نسب ذلك الى المشهور بين المتأخرين **و** لعله يكون اقوى فان من عرف آية او مثلا
او لفظة غير ولفظة المغضوب يشكل القول بجواز التكلم بذلك لعدم صدق القرآن على ذلك فيكون كلاماً اجنبياً فيضعف الايجاب قطعاً وايضاً استصحاب
شغل الذمة وعدم سقوط المكلف به المعلوم وغير ذلك مع صدق القرآن مما يضعف القول المشهور على الاطلاق **وهل** يجوز الاكتفاء بذلك او يعوض عن
الفائت بتكرار ذلك او بقراءة غيره من القرآن ان علمه او الذكر فيها اقوال اوجهها الاول **و** لعل الاوسط اوسط لصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال ان
الله فرض من الصلوة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلاً دخل في الاسلام لا يحسن ان يقرأ القرآن اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي **و** لو لم يحسن شيئاً من الفاتحة
... وجوب القراءة من غيرها لو علم والاولى قراءة سورة كاملة ان علم والا فالذكر للصحيح المتقدم وقيل بالتخيير بينه وبين الذكر ولا وجه له **و** المشهور بين
الاصحاب في الذكر هو ان يسبح الله ويهلله ويكبره وقيل بالذكر والتسبيح والتحميد والتهليل والتكبير وقيل ما يقوله في الاخيرتين **و** قد عرفت الرواية
و في اكثر الاقوال روايات عامية ... في الذكر **و** في وجوب ... ان يكون بقدر الفاتحة وجهان اشهرهما الوجوب **و** لو عجز عن الذكر فالمشهور انه يكفي بالترجمة
و في قرب الاسناد رواية تشير اليه **لكن** يشكل ... انه هل يأتي بترجمة القرآن او بترجمة الذكر مع عدم القدرة عليهما والقدرة على ترجمتهما معاً
و لعل ترجمة القرآن اوفق ويحتمل في الذكر تقديم ترجمة القراءة على الذكر لانه اقرب **و** يدفعه الصحيح المتقدم **و** الاخرس يأتي بالممكن ولا يجب عليه
الايتمام ... **و** المشهور انه يحرك لسانه بها ويعقد بها قلبه وعن بعض المتأخرين زيادة الاشارة باليد وروى الكليني عن السكوني عن الصادق قال تلبية
الاخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه **السادس** لا يجوز قول آمين بعد الحمد في الصلوة مطلقاً ويبطلها
وفاقاً للمشهور **و** يدل على ذلك مضافاً الى الاجماع الذي نقله غير واحد من اصحابنا على التحريم والبطلان منهم الشيخان والمرتضى كما صرح بذلك في الذكرى
يعني حيث قال والمفيد بتحريمها وابطال الصلوة بفعلها بقول الاكثر ودعوى الاجماع من اكابر الاصحاب حسنة جميل ... ابراهيم عن ابي عبد الله قال اذا كنت
خلف امام فقرأ الحمد ففرغ من قراءتها فقل انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل آمين ورواية الحلبي وفي طريقه محمد بن سنان قال سألت ابا عبد الله
اقول اذا فرغت من فاتحة الكتاب آمين قال لا لان النهي حقيقة في الحرمة وهذا اللفظ وان كان خارجاً من الصلوة **و** لكن لا يبعد دعوى انه يفهم من سياق
النهي في الخبر كون الصلوة التي هو فيها غير مطلوب للشارع سيما بضميمة فتوى الاصحاب فيفهم منه انه يكون فاسداً **و** نقل عن ابن الجنيد الجواز عقيب الحمد
وغيرها **و** قواه بعض المتأخرين لحسنة جميل قال سألت ابا عبد الله عن قول الناس في الصلوة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب آمين قال ما احسنها واخفض
الصوت **ولا يخفى** ان متن الخبر مجمل بل يتأيد لحمل خلاف المطلوب وان بني على ما ادعوه فلا يتم الاستدلال به على الكراهة كما قالوه ... للتشريع
بل الاولى حمله على التقية **و** يشهد له صحيحة معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله اقول آمين اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين واما ان قلنا
المراد ان القائلين بذلك هم اليهود والنصارى فيحتمل ارادة العامة بذلك **و** يحتمل ارادة المعنى الحقيقي كما ... وفي دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد قال
انما كانت النصارى يقولونها فتركها بذلك الصدد او بعينه **وأما** الجمع بحمل صحيحة جميل على الجاهر وغيره على المسر ... على القول بالفصل الترجيح
مع المشار اليه لعدم الخبرين مع اعتضادها بالشهرة والاجماع المستفيض واستصحاب شغل الذمة ومخالفة العامة **وهل الحكم** في كل الصلوة مثل القول بعد
الحمد الاقرب الابتناء في ذلك على كونه من كلام الآدميين واسم فعل كما قاله بعضهم او دعاء وليس باسم فعل كما يظهر من المحقق الرضي وقد صرح غيره فعلى الاول
يتجه البطلان **و** الاولى تركه مطلقاً **السابع** الاقرب عدم جواز القران بين السورتين في الصلوة بعد الحمد للاجماع نقله السيد في الانتصار والصدوق في
الامالي والروايات المستفيضة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة فقال لا لكل سورة ركعة وفي
منصور المتقدمة في وجوب السورة وموثقة زرارة لابن بكير قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة قال ان لكل سورة حقاً فاعطها حقها
منها من الركوع والسجود الحديث ورواية عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله اقرأ سورتين في ركعة قال نعم قلت اليس يقال اعط كل سورة حقها من الركوع
والسجود فقال في الفريضة فاما النافلة فليس به بأس **و** روى في مجمع البيان عن العياشي باسناده عن الصادق قال لا تجمع سورتين في ركعة واحدة الا
الضحى والم نشرح والم تر كيف ولايلاف قريش **و** في الفقه المنسوب الى الرضا ايضاً ان القرآن غير جائز في الفريضة **و** في المعتبر والمنتهى نقلاً عن جامع
البزنطي عن المفضل بن صالح قال سمعت ابا عبد الله لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح والفيل والايلاف **و** في بعض الاخبار

او بعض قرآناً

التكبير وقيل

في حكم الاخرس

في حكم قول آمين وبطلان الصلوة بها

فقال هم اليهود والنصارى ولم يجب في هذا فظاهر بناء على ان يكون المرجع ضمير عليهم ولا الضالين

في عدم جواز القران بين السورتين في الصلوة

يعضدنا ايضا و ذهب ابن ادريس و معظم المتأخرين الى الكراهة للعمومات و صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القران بين السورتين
في المكتوبة والنافلة قال لا بأس وعن تبعيض السورة قال اكره ولا بأس به في النافلة و موثقة زرارة عن الباقر قال انما يكره ان يجمع بين السورتين في الفريضة
واما النافلة فلا بأس والعمومات مع تسليم شمولها لما نحن فيه مخصصة بما تقدم والخبران بعد تسليم ثبوت الحقيقة الشرعية في الكراهة و دلالتهما
على المطلوب من هذه الجهة لا يفيدان ما ادعاه المستدل سيما مع اشتمال الاول على جواز التبعيض و قد اثبتنا بطلانه وكون الثاني موافقا للتفصيل المذكور
في رواية عمر بن يزيد فان ظاهرها التحريم ولكثرتها واعتبار اسنادها و تعاضدها بالعمل و الاجماع المنقول والطريقة المعهودة المستمرة من اهل البيت
العصمة الى الان الى غير ذلك بل لا يمكن حملها على التقية و مع ما من المقربات لهذا الحمل ايضا ما لا يخفى مع ملاحظة ان عدمه كان من شعار
الامامية ومنفرداتهم كما قاله الصدوق و السيد و بالجملة قراءة الائمة لا يحصل الا بتركه و قال الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك الكراهة اذا لم
يعتقد المشروعية والا حرم قطعا و كأنه اراد من المشروعية الاستحباب الخاص و اما القائل بالحرمة والبطلان فمراده الاعم من ذلك كما لا يخفى والا
فلا نزاع معنوي ثم فالمرة و يتحقق القران بقراءة الازيد من سورة وان لم يكمل الثانية بل بتكرار السورة الواحدة او بعضها مثل تكرار الحمد و
الاقوى والاحوط مراعاة ذلك سيما بالنظر الى ذاته منصوص المتقدمة و كيف كان فالعدول من سورة الى الاخرى يخرج بدليل فلا نقض ثم
ان محل الخلاف ينبغي ان يكون فيما اذا قرأ من السورتين التي يفرق بها بسورة السورتين و اما مثل قراءة سورة و آية في القنوت في غيره فيشكل تعميم الحكم
بالنسبة اليه بل قال السيد الفاضل في المدارك و كيف كان فموضع الخلاف قراءة الزائد على انه جزء من القراءة المعتبرة في الصلاة اذ الظاهر
انه لا خلاف في جواز القنوت ببعض الآيات و اجابة المسلم بلفظ القرآن والاذن للمستأذن بقوله ادخلوها بسلام و نحو ذلك انتهى و في الموثق عن
عبيد بن زرارة انه سأل الصادق عليه السلام عن ذكر السورة من الكتاب يدعو بها في الصلاة مثل قل هو الله احد فقال اذا كنت تدعو بها فلا بأس و الاحتياط ترك
السورة الكاملة في غير محل النزاع ايضا وان كان تضمن ذلك الموثق الجواز و اما الآية و الآيات فيه فلا اجد بأسا بل و لا بعض السورة ايضا لو لم
يجعلها من نية القراءة ولو استحبابا او بلا قصد هذا كله للاستدلال على الجواز و الحرمة و اما البطلان فيمكن الاستدلال عليه بانه غير آت
بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف كما ذكره في المختلف و ذلك لان الذي ظهر من الادلة ان المطلوب هو الصلاة التي كان جزؤها سورة واحدة
وهذا غيره بل النهي يتعلق بهما فان الظاهر ان النهي يتعلق بقراءة السورتين لا بخصوص الثانية منهما والسورة جزء للصلاة على ما حققنا والنهي المتعلق
بجزء العبادة مستلزم لفسادها وهذا فيما لو اراد اولا قراءة السورتين واضح و اما لو طرء قصد الاخرى بعد قراءة الاولى فيمكن دعوى انه يفهم
منها ان المطلوب هو صلاة لا يقرء فيها سورة بعد سورة و اعلم ان الخلاف في هذه المسألة في الصلاة الواجبة و اما المستحبة فلا خلاف في
الجواز والاخبار بها متضافرة لكن ورد في بعضها ما كان من صلاة الليل فاقرء فيها السورتين والثلث وما كان من صلاة النهار فلا تقرء الا بسورة سورة
و لم اجد من الاصحاب مفتيا به و لعله يراد منه الاستحباب تتميم اعلم ان الضحى و الم نشرح سورة واحدة وكذا الايلاف و الم تر كيف بالاجماع
نقله الشيخ في الاستبصار و يظهر من الصدوق في الامالي و قال في الاستبصار ان الضحى والم نشرح سورة واحدة عند آل محمد و نسبه المحقق الى
روايات اصحابنا و يظهر ذلك من اخبار كثيرة منها ثلثة اخبار نقلها عن كتاب القراءات لاحمد بن محمد بن سيار فانهما سورة واحدة و هو صريح الفقه
الرضوي ايضا و هو صريح الصدوق في الفقيه ايضا و روى العياشي عن ابي العباس عن احدهما قال الم تر كيف فعل ربك و لايلاف قريش سورة
واحدة و روى ان ابي بن كعب لم يفصل بينهما في مصحفه فيجوز قراءتهما معا في الركعة الواحدة و يدل على ذلك ايضا صحيحة زيد الشحام و موثقة
المفضل و الاقوى عدم سقوط البسملة بينهما لثبوتها في المصاحف و عدم معهودية خلاف في ذلك في المصاحف و عدم معهودية خلاف في ذلك و لا
مانع من كونهما آيتين من سورة واحدة كسورة النمل و للشيخ قول بسقوطها نظرا الى الاتحاد وهو مشكل الثامن لا يجوز قراءة احدى العزائم الاربع في
الفرائض عند اكثر اصحابنا بل ادعى عليه جماعة من اصحابنا الاجماع منهم السيد و الشيخ و العلامة قال في التذكرة لا يجوز ان يقرء في الفرائض شيئا من العزائم
الاربع عند علمائنا خلافا للجمهور كافة و يدل عليه مضافا الى الاجماع موثقة زرارة عن احدهما قال لا تقرء في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة
في المكتوبة و موثقة سماعة و في طريقها عثمان بن عيسى قال من قرء اقرء باسم ربك فاذا ختمها فليسجد فاذا قام فليقرء فاتحة الكتاب و ليركع قال فاذا ابتليت
بها مع امام لا يسجد فيجزيك الايماء والركوع ولا تقرء في الفريضة اقرء في التطوع و لان فعل السجدة ان وجبت يوجب الاخلال في كيفية العبادة التوقيفية
و لا يحصل اليقين بالبراءة وان لم توجب يلزم خروج الواجب الفوري عن كونه واجبا فوريا و وجوبه فورا اجماعي كما قالوه و قد يمنع شمول ادلة الفورية لما نحن فيه
و يعضد الخبرين المتقدمين غيرهما و قال ابن الجنيد اذا قرء سورة من العزائم في النافلة سجد وان كان في فريضة اومى فاذا فرغ قرءها و سجد و اما
الاخبار الدالة على الجواز مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يقرء السجدة فينساها حتى يركع ويسجد قال يسجد اذا ذكر اذا كانت

في ابطال القران

في جواز القران في النوافل

في عدم جواز قراءة احدى العزائم في الفرائض

في النهي عن قراءة العزائم في الفريضة وبطلان الصلوة بها

من العزائم وحسنة الحلبي الآتية وصحيحة علي بن جعفر وغيرها فبعضها محمول على النافلة وبعضها على التقية ولهما فيهما شواهد وقرائن واضحة
لكن بعد ما مر فيه وفي قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يقرء في الفريضة سورة النجم يركع بها او يسجد فيقوم فيقرء بغيرها قال يسجد
ثم يقوم فيقرء بفاتحة الكتاب ويركع ولا يعود يقرء في الفريضة بسجدة الكراهة فيها لا بد من طرحها او حملها على الكراهة في التقية وبالجملة لا
يقاوم ادلة المنع هو ما فيها مذهب العامة ومخالفتها للاصحاب وتركهم العمل عليها مع كثرتها وصحتها اعظم شاهد على عدم جواز العمل على ظاهرها
وبعد البحث عن ما حققنا من وجوب السورة الكاملة وبطلان القران يتجه القول ببطلان الصلوة سواء ترك موضع السجدة وقرأ سورة اخرى او لم يقرء او
لم يتركه وترك السجدة وقلنا بان النهي عنه هو الخارج اذ لا ينفك الصلوة عن تعلق النهي بها على حال وهل يبطل الصلوة بمجرد الشروع او بقراءة السجدة
يحتمل اولهما الشهيد الثاني وهو كذلك بناء على ما بنى عليه مر في القران للزوم التعدد والتبعيض واكمال المنهي عنه وكلها باطلة مع ان الظاهر من
الادلة هو عدم جواز قراءة اصل السورة فيكون تكليفا منهيا عنه لا يمكن شمول ادلة جواز قراءة القران له ونقول ان الظاهر من امثال المقام ان الصلوة
الكذائية ليست مطلوبة للشارع فالاستصحاب شغل الذمة واما موثقة عمار الدالة على التبعيض وانه يترك موضع السجدة او يعود الى سورة اخرى ان احب
فهو مخصوص لما اثبتناه من التبعيض والقران ولو قرأها سهوا فالاقرب العدول وان جاوز النصف لعدم اتيانه بالمامور به بعد واما ما يدل على
عدم جواز العدول من تجاوز النصف فمع تسليم عمومه ثابت فيما نحن فيه وتشمله ومما كان في الموثق المتقدم ما يشد ذلك اما لو اتمها سهوا فقيل يومئ
قبل يومي ويقضي بعد الصلوة وقيل يتخير بينهما وقيل يمضي ويقضي ولا يظهر لواحد منها وجه صحيح فمقتضى الادلة فورية السجود ولعله يكون الا
في السجود وتمام الصلوة والاعادة بل وعصيان السجود دائما على احتمال وذلك لان الاخبار وان كان يظهر من بعضها السجود في الاثناء ومن بعضها الا
لكنها متعارضة بعدم العدم ظهور الحكم فيها الا من جهة التقية او النافلة لكنا قلنا بجوازه في الفريضة عمدا ايضا فاذا سقط الاخبار من الدلالة على ما
نحن فيه بقي الاصول والادلة ويحتمل ما ذكرنا هو طريقة الجمع والاحتياط والله يعلم ولعلك بعد ما ذكرنا فيمن اتم السورة سهوا يحيط
خبر الحال من قرأ السجدة منها سهوا وان لم يتم بعد اما لو لم يتلفظ للسجدة واتم السورة سهوا ثم تذكر وقد انقضى اما فالحق ان المسئلة
على الوجوب ينتفي بانتفاء الفورية لا هذا حال الفرائض واما النوافل فلم تقف في جواز قرائتها فيها على مخالف ويدل عليها في موثقة سماعة المتقدمة
وحسنة الحلبي عن الصادق انه سئل عن الرجل يقرء بالسجدة في اخر السورة قال يسجد ثم يقوم فيقرء فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد وربما قيل بزيادة سورة
او اية بعدها ايضا هذا اذا كان السجود في اواخر السورة والا فيسجد ويقوم ويتم ما بقى ويركع ولو نسي السجدة فليسجد حيث ما ذكر لصحيحة محمد بن مسلم
المتقدمة **تتميم** فيه فوائد **الاولى** لا خلاف بين الاصحاب في ان سجدات القرآن خمسة عشر في الاعراف والرعد والنحل وبني اسرائيل
وسورة مريم والحج في موضعين والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم فصلت والنجم واقرأ بالاجماع والاخبار وموضع السجود عند الفراغ من الاية لا
عند التلفظ بلفظ السجدة وما قيل ان الشيخ قال في الخلاف يكون السجدة في سورة فصلت عند قوله واسجدوا لله فهو توهم كما بينه الشهيد في
الذكرى بل هو عند قوله اياه تعبدون وادعى الشيخ عليه الاجماع كما نقله الشهيد بل قال في الذكرى انه لا خلاف فيه بين المسلمين انما الخلاف في
تأخيرها الى قوله لا يسأمون فان ابن عباس والثوري واهل الكوفة والشافعي يذهبون اليه وعن الصدوق انه قال انه يستحب ان يسجد في كل سورة فيها
سجدة فيدخل فيه آل عمران عند قوله تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي وغيرهما وقد يؤيد التفسير بما رواه الصدوق في العلل عن جابر عن الباقر
قال ان ابي علي بن الحسين ما ذكر لله نعمة الا سجد ولا قرأ آية من كتاب الله عز وجل فيها سجود الا سجد الى ان قال فسمي السجاد لذلك فهو كذلك ولكن من الاجماع
الذي نقله الشهيد على الحصر يشكل معه الاعتماد على هذا الاشعار مع ضعف الخبر **واختلفوا** في وجوب السجدة على السامع من غير اصغاء
بعد اتفاقهم على الوجوب على القاري والمستمع فادعى الشيخ الاجماع على عدم الوجوب وابن ادريس على الوجوب والاخبار مختلفة فمما دل على الوجوب
رواية ابي بصير المروية عن القاسم بن محمد عن علي بن ابي حمزة قال قال اذا قرئ شئ من العزائم فسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت
المرأة لا تصلي وموثقة ابي عبيدة الحذاء قال سألت ابا جعفر عن الطامث تسمع السجدة قال ان كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها ويؤيده صحيحة محمد بن
مسلم عن الباقر قال سألته عن الرجل يتعلم السورة من العزائم فيعاد عليه مرارا في المقعد الواحد قال عليه ان يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه ان يسجد
وما رواه السرائر من نوادر البزنطي في الموثق لعبد الله بن المغيرة عن الوليد بن صبيح عن الصادق قال فيمن قرء السجدة وعنده رجل على غير وضوء قال يسجد
ان كان من العزائم وفي كتاب المسائل لعلي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن الرجل يكون في صلوة في جماعة فيقرء انسان السجدة كيف
يصنع قال يومي برأسه ايماء وممادل على العدم صحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن رجل سمع السجدة يقرء قال لا يسجد الا ان يكون منصتا
لقرائته مستمعا لها او يصلي بصلوته واما ان يكون يصلي في ناحية اخرى فلا يسجد لما سمعت ويؤيده رواية في كتاب دعائم الاسلام ايضا ويمكن

ان لم يتبين الامر فيها احمل على التقية

في جواز قراءة العزائم في النوافل

اذا التسمع امتنف وامره فادعى الاجماع عليه في الذكرى وان تعينه منها ولعله هو الاكثر فلا يدوم مفصلا فقد

حمل المطلق على المقيد وربما يحمل على عدم الوجوب على التقية لموافقته لمذهب العامة **و**الاقوى الوجوب كما في صحيحة عبد الله بن سنان الآتية عن قريب
في مسئلة النظر العقوبي جمهور اصحابنا وفي مسند محمد بن عيسى عن يونس وفيه كلام مشهور فلا يصلح للتقييد بعد اشتهار الاخبار مع موافقتها للعامة قال في الذكرى
ولا شك عندنا في استحبابها على تقدير عدم الوجوب ثم قال اما غير العزائم فيستحب فقط ويتأكد في حق التالي والمستمع **وهل يشترط الطهارة**
فيها ام لا الاقرب الثاني للاصل والاخبار المعتضدة بالروايات في خصوص الحائض منها روايتا ابي بصير وموثقة ابي عبيدة المعتضدة
في الجواز ومنها صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع في العدم والاظهر الوجوب **و**الاحوط عدم استماعها والسجود مع السماع بل والقضاء بعد الطهر
واما ستر العورة والطهارة من الخبث واستقبال القبلة فقد اختار في البيان وفي الاكثر نفي الخلاف في عدم اشتراطها ويظهر الخلاف فيها ايضا من بعضهم
والاقوى عدمه وهو كذلك للاصل والاطلاق **و**اما وضع غير الجبهة من اعضاء السجود وكذا في وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه فاختلفوا فيه و
ليس للطرفين ما يعتمد عليه في الاصل مع العمد والاحتياط مع الاشتراط **و**في كتاب دعائم الاسلام عن ابي جعفر محمد بن علي ع انه قال اذا قرأت السجدة و
انت جالس فاسجد متوجها الى القبلة واذا قرأتها وانت راكب فاسجد حيث توجهت فان رسول الله ص كان يصلي على راحلته وهو متوجه الى المدينة
بعد انصرافه من مكة يعني النافلة قال وفي ذلك قول الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله **و**في تفسير العياشي عن حماد بن عثمن عن ابي عبد الله ع قال سألته
عن رجل يقرأ السجدة وهو على ظهر دابته قال يسجد حيث توجهت فان رسول الله ص كان يصلي على ناقته وهو مستقبل المدينة يقول فاينما تولوا
فثم وجه الله **وكيف** كان فيجب وضع الجبهة على الارض فلو تمكن الراكب منه وجب عليه والاقوى كما صرح في المنتهى والمعروف من الاصحاب
بل نقل الاجماع عليه في المدارك على انه ليس لها تكبير في الافتتاح ولا تشهد ولا تسليم **نعم** يستحب التكبير عند الرفع لصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع
ويظهر من بعض الاصحاب وجوبه **و**هو احوط **و**لا يجب الذكر فيها بل يستحب وقال الصدوق في الامالي فيما وصف من دين الامامية **واما** سجدة
العزائم فيقال فيها لا اله الا الله حقا حقا لا اله الا الله ايمانا وتصديقا لا اله الا الله عبودية ورقا سجدت لك يا رب تعبدا ورقا لا مستنكفا ولا مستكبرا
بل انا عبد ذليل خائف مستجير ثم يكبر اذا رفع رأسه وفي صحيحة ابي عبيدة الحذاء عن الصادق ع قال اذا قرأ احدكم السجدة من العزائم فليقل في سجوده سجدت
لك تعبدا ورقا لا مستكبرا عن عبادتك ولا مستنكفا ولا متعظما بل انا عبد ذليل خائف مستجير وفي بعض الروايات عن الصادق ع انه كان يقول
اذا سجدت ولا اذا قمت فاذا سجدت فقل ما تقول في السجود وهو المنقول عن ابن الجنيد وورد في الروايات اذكار اخر **و**لكل حسن **و**الاحوط ان يقع
السجود بين الهوي اليه فقيل وقبله عند وضع الجبهة **ثم** ان وجوب السجدة فوري وادعوا عليه الاجماع ويرجع في الفور الى العرف فلو تخلف عنه
بعد الفراغ من الاية بما ينافيه كان اثما ويأتي به بعد ذلك كالحج كما يستفاد من صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في قراءة العزيمة في الفرائض **و**الاولى
ترك نية القضاء والاداء وكذلك المستمع فيسجد السجدة بعد ولو تكرر السبب تتكرر السجدة فيها لان الاصل عدم التداخل كما حققت في مباحث الاغسال
وخصوص صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة **التاسع** يجوز العدول من سورة الى اخرى سوى التوحيد والجحد فانه يحرم العدول عنهما وادعى عليه
السيد الاجماع في الانتصار وقيل يكره منهما وليس بشيء ولا فرق في الجواز فيهما ولا العدول اليه حسبه وبين القراءة في الاثناء **و**نص بعض
بالثالث ولا وجه له ويدل على مجموع ما قلت روايات ففي صحيحة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يقوم في الصلوة فيريد ان يقرأ سورة فيقرأ
قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فقال يرجع من كل سورة الا من قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وفي صحيحة الحلبي على ما زعمه بسبب
سقط في السند قال قلت لابي عبد الله ع رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله احد قال لا بأس ومن افتتح بسورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها
فلا بأس الا قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها وكذلك قل يا ايها الكافرون وفي موثقة عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اراد ان يقرأ
في سورة فاخذ في اخرى قال فليرجع الى السورة الاولى الا ان يقرأ بقل هو الله احد وفي موثقته الاخرى عنه في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ
غيرها فقال له ان يرجع ما بينه وبين ان يقرأ ثلثيها **ثم** ان الاصحاب اختلفوا في موضع جواز العدول فقيل ما لم يتجاوز النصف وقيل ما لم يبلغه
وليس في هذه الاخبار ما يدل صريحا على هذا التفصيل بل هي كما ترى مطلقة والموثقة الاخيرة لا يدل على واحد منهما **نعم** روى الشهيد في
الذكرى عن كتاب البزنطي عن ابي العباس في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ في اخرى قال يرجع الى التي يريد وان بلغ النصف وفي قرب الاسناد عن علي
بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الرجل اراد سورة فقرأ غيرها هل يصلح له ان يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي اراد قال نعم ما لم يكن قل هو الله احد
وقل يا ايها الكافرون **و**يشعر باعتبار النصف مفهوم الاولى بناء على ان قراءة النصف ليست عن العدول في الجملة **و**قد يوجه ذلك بانه اشبه القران وانه يحقق
بسورة ونصف الاخرى وفيه تأمل ولعله يمكن ان يكون المفهوم من السورة في الصلوة والعذر المسبق المعتبر في كونها اقرب حصيب الحمد هو سورة كاملة
لا غير فالزيادة خروج عن الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين **و**الذي يظهر من اكثر الاخبار هو الرجوع حين الافتتاح فتعين الاخذ بالمشارك

فإن تجاوز ... [illegible]

ذلك فكذلك يفهم ذلك من لفظ الرجوع فان الرجوع من القراءة حقيقة في الرجوع من مجموعها ولما تعذرت الحقيقة بعد الافتتاح فيحمل على اقرب المجازات وهو ما كان الرجوع دون النصف لبقاء اكثر السورة والذي يثبت من تلك الاطلاقات ويتبادر منها الى الذهن هو ذلك وفي الزائد خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل سوى الروايات السابقة فتدبر **وقد** يوجه بوجيه لا طائل تحتها ولعله كان اجماعيا بينهم ولم يظهر لنا بعد **وبالجملة** الاحتياط يقتضي عدم التجاوز عن النصف بل ولا يبلغه ثم ان حرمة العدول عن الجحد والتوحيد بعد تخصيص بالعدول الى الجمعة والمنافقين في ظهر الجمعة وصلوته ما لم يتجاوز النصف ولم يبلغه على المشهور بين الاصحاب وخالف في ذلك المحقق حيث لم يجوز العدول فيهما وهو ظاهر المرتضى حيث ادعى الاجماع ولم يستثن **و** الاقرب قول المشهور للروايات المعتبرة مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد وانت تريد ان تقرأ غيرها فامض فيها ولا ترجع الا ان تكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين منها وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يريد ان يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة وموثقة عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل صلى الجمعة فاراد ان يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله احد قال يعود الى سورة الجمعة وقال بعض المتأخرين هذه الاخبار انما تدل على جواز العدول لمن اراد سورة الجمعة **واما** من قرأ التوحيد والجحد على الجمعة فلا يثبت حكمه من هذه الاخبار وهو كذلك الا ان يقوى بعد القول بالفصل **و** يمكن الاستدلال بعموم رواية قرب الاسناد وبعضهم خصص الحكم بالناسي في صحيحة الحلبي بدعوى ان الظاهر ان المراد بانت تريد اي حال الافتتاح او بعد الافتتاح لانه اقرب المجازات فكذلك رواية قرب الاسناد الاتية **و** في الكلام في اعتبار النصف والتجاوز منه نظير ما تقدم وفي الفقه الرضوي وتقرأ في صلواتك كلها يوم الجمعة وليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وسبح اسم ربك الاعلى وان نسيتها او في واحدة منها فلا اعادة عليك فان ذكرتها من قبل ان تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة وان لم تذكرها الا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلوتك **ثم** ان ما ذكرنا من التخيير بالنسبة الى ظهر الجمعة وصلوتها العمل به متعين من الاخبار وقد يقوى كون الجمعة مشتركا معنويا بينهما وهو غير ظاهر لان اطلاق لفظ الجمعة على ظهرها وان ورد في الاخبار لكن الاستعمال اعم من الحقيقة بل هو مجاز نعم المذكور في كثير منها يوم الجمعة فيعم تمام صلوتها واخراج سائر اوقاتها من جهة عدم الفهم من ذلك سيما بملاحظة تخصيص الحكم في كثير منها بلفظ الجمعة وهو ظاهر بل صريح في خروج سائر الاوقات **و** لعل عدم الفرق بينهما يكون مما لا خلاف فيه كما يظهر من بعضهم وبعضهم عمم بالنسبة الى العصر وبعضهم الى الاوقات الخمسة **و** هو مشكل لضعف دلالة يوم الجمعة مع ما ذكرنا على ذلك سيما مع ثبوت التحريم وكون العدول خلاف الاصل **ثم** اعلم ان المذكور في الاخبار المذكورة هو التوحيد ولعل الجحد يثبت حكمه بعد القول بالفصل بل وثبته ايضا بدعوى الاولوية **و** فيه تأمل **نعم** روي في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ قال سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وان اخذت في غيرهما وان كان قل هو الله احد فاقطعها من اولها وارجع اليها ودلالتها على المطلوب واضحة مع اعتضادها بالشهرة بين القدماء والمتأخرين **ثم** اعلم ان الاصحاب صرحوا بجواز العدول اذا تعذر اتمام السورة او نسي وهو كذلك وروى معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق قال من غلط في سورة فليقرأ قل هو الله احد ثم ليركع وتعيين قل هو الله احد محمول على الاستحباب والفضل قال به **تتميم** الذي يقوى في نفسي انه لا ضرورة الى قصد تعيين السورة المخصوصة قبلها فلو قام الى الصلوة وقرأ الحمد وسورة سواء جرى بلسانه بعد الحمد ذاهلا او قصد حين الشروع فيها وسواء كان قصد الشروع فيها قراءة سورة مطلقة او شرع بلا قصد ذلك لتبعية الاطلاقات وصدق الامتثال واما لو قصد سورة مخصوصة فهي بقرائة الاخرى قاصدا لها وذاهلا او لا عن قصد فظاهر الحكم بجواز العدول ودون الوجوب كما يستفاد من اكثر اخبار العدول المطلق بالنسبة الى القصد والذهول في قراءة المعدول عنها ومن كلام الاصحاب المتقدم وكذلك يقتضيه الاطلاقات وصحيحة الحلبي في الرجل يقرأ في المكتوبة نصف السورة ثم ينسى فيأخذ في الاخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل ان يركع قال يركع ولا يضره **و** اما لو قصد ترك سورة فقرأها سهوا او ذاهلا فقد يتوهم انه لا يصح لعدم اتيان هذه السورة بنية التقرب **و** فيه ما لا يخفى اذ عدم قصد التقرب بالسورة في الان السابق لا ينافي التقرب بها في الان اللاحق فان الداعي على فعلها هو التقرب الى الله فليس السورة ح خالية عن قصد التقرب واطلاق الصحيحة المتقدمة ايضا يحقق نفيه **واعلم** ان الاعتياد على السورة بحيث يجري على لسانه بلا قصد او نيتها عليه ينبغي وشبهها وكونها معينا في موضع كالحمد يقوم مقام القصد اليه فيكون الامر فيها على ما اخترناه اظهر **و** **هل** يشترط القصد في تعيين البسملة في اول السورة ام لا وجهان فاذا عدل عن السورة الى الاخرى فهل يجب اعادة البسملة ام لا ذهب جماعة من الاصحاب الى وجوب الاعادة نظرا الى انها بقصد تلك السورة جزء لسورة اخرى فتجب الاعادة لاتمام السورة ومنعه بعض المحققين حيث قال انا لا نسلم ان للنية مدخلا في صيرورة البسملة جزء **و** لو قرأ البسملة بعد الحمد غير قاصد لسورة او قصد سورة ولم يشرع فيها فهل يصح الاكتفاء به بعد قصد سورة معينة ام لا ظاهر بعض الاصحاب ان يكفي عدم الاكتفاء في المقامين وانه يجب القصد الى تعيين البسملة سواء قلنا بانها جزء من

ويعيد بعد العدول البسملة ... السورة المخصوصة قبلها

السورة كما هو المختار و وجوب عليه اما الاول فلان الامتثال لا يتم الا بالنية والقصد وحيث كان مميز للفعل فيجب لحصول الامتثال
فاذا اشترك بين السورة وبين سور مختلفة فلا يتم الامتثال الا بقصد التعيين فالمتمثل للامتثال يقتضي الامر وهو انا اذا قرأنا في الصلوة سورة
القرآن مثلا فاذا بلغنا الى قوله تعالى الذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم او فعلنا بقصد الدعاء بعد قوله تعالى ربنا اصرف عنا عذاب
جهنم ان عذابها كان غراما الاجل استحباب التعوذ عن النار حيث ما يذكر في القرآن ويستثنى عن التكلم به ولا من جهة قراءة القرآن فهل يجب هذه
الكلام بعد التذكر من القراءة ويجوز الاكتفاء به او يجب الاعادة فلا ريب ان هذا الكلام بعد التذكر مشترك بين الدعاء والقرآن ولا يتميز الا
بالقصد وبعد ما لا يحصل الامتثال عرفا وكذلك اذا اشترك اللفظ بين سورتين **واما** الثاني فلا يترجح من باب الاستثناء ولا ريب انا مامورون
بذكر بسم الله الرحمن الرحيم ولا يحصل الامتثال الا بقصد الامتثال والامتثال هو موافقة الامر وكل امر يقتضي امتثالا اذ الاصل عدم التداخل كما
حققناه في كتاب الطهارة وقياس ما نحن فيه بما لو كتب كاتب بسم الله الرحمن الرحيم بقصد سورة ثم كتب بعده سورة اخرى والقول بانه يلغو لعرض
انه كتب سورة تامة باطل للفرق الواضح بين المقامين لان المقصود في هذا النقش وهنا التكلم وهو مامور به **نعم** اذا قرأنا الشيء بكتابة سورة وعلمنا ان
المراد ليس مجرد النقش بل ما يقرؤها في الصلوة فلا يبعد القول بعد الامتثال حينئذ وكذلك لو كان لصاحبه بعض السور خاصية فلا يكفي فيها البسملة



المقصودة بها غيرها **ومما** ذكرنا لعله يظهر حال اوايل السور المشتركة بين سورتين كالم والحمد لله وغيرها **العاشر** المشهور بين الاصحاب وجوب
الجهر بالحمد والسورة في الصبح وفي الاوليين من المغرب والعشاء والاخفات في الظهرين وثالثة المغرب والعشاء وادعى عليه الشيخ الاجماع وكذا ابن زهرة
والسيد وعن السيد انه من السنن الاكيدة ونقل الاستحباب عن ابن الجنيد ايضا **والاول** اقرب للاجماع المنقول وصحيحة زرارة عن الباقر ع في رجل
تعمد الجهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر ان يجهر واخفى فيما لا ينبغي الاخفات فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة وان فعل ذلك
ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلوته وصحيحة الاخرى عنه قلت له رجل جهر فيما لا ينبغي واخفى فيما لا ينبغي الاخفات وترك القراءة
فيما لا ينبغي ترك القراءة فقال اي ذلك فعل ناسيا فلا شيء عليه ويؤيده ما رواه الصدوق عن الفضل بن شاذان في علة الجهر والاخفات عن الرضا ع انه
الجهر في صلوة الجمعة والمغرب العلة التي جعل من اجلها الجهر في بعض الصلوات دون بعض ان الصلوات التي يجهر فيها انما هي في اوقات مظلمة فوجب
ان يجهر فيها ليعلم المار ان هناك جماعة **وفي** معناها روايات اخرى في هذا المقام وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج واما الصلوة التي يجهر فيها فانما
امر بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فانصت وان لم تسمع فاقرأ **والمؤيدات** والمقربات لهذا المطلب في الاخبار من الكثرة بمكان فلاحظ وتامل و
يدل عليه ايضا استمرار تلك الطريقة في زمن النبوة والتزامهم اياها بحيث لا يجوزون تركها وادلة الخصم صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
قال سألته عن الرجل يصلي من الفرائض ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه ان لا يجهر قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر وبقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت
بها وابتغ بين ذلك سبيلا اذ المراد ليس نفي الحقيقة للزوم المحال فالمراد الجهر العالي والاخفات الذي يكون بحيث لا يسمع الاذن كما يظهر من الاخبار وهذه
العلة مشترك بين الجهر والاخفات ويثبت حكمهما في الصلوات كلها للاطلاق **وقد** يؤيد ايضا بصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع عن الذي لا يقرأ فاتحة
الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا ان يقرأ بها في جهر او اخفات **والجواب** عن الاول انه محمول على التقية لموافقتها المذهب للعامة كما ذكره الشيخ
ره **واما** ما يتوهم من انه تحكم مستدلا لوجود القائل به من اصحابنا فليس بشيء لانه لا يلزم في الحمل على التقية ان يكون الحكم اجماعيا عند الاصحاب حتى يحمل كلام
على التقية وما حملوه حمل واضح سيما مع ملاحظة ان الخبر الثاني عن الكاظم ع **واما** قوله عن الباقر ع وهو ابعد من التقية كما هو معلوم من حالهما
واما الاية فغاية الامر انه يثبت وجوب ابتغاء الاواسط فيكون اختيار افراد الاواسط وجوبا تخييريا ودلالتها على ذلك بالنسبة الى الصلوات كلها انما تدل
فحاصلها انه يعمل بالاواسط في كل الصلوات وجوبا بعنوان التخيير وذلك ينافي القول باستحباب الجهر فيما يجهر فيه والاخفات فيما يخافت فيه بل الكل
تلك سواء وانما المدار في التفريع على الخارج والذي وجدنا في الخارج هو اتفاق الاصحاب على التفصيل المذكور في مطلق الرجحان فيؤول الكلام الى
دعوى ان الرجحان والاستحباب فالخصم ينفي الزيادة بالاصل لانكار الاجماع على ازيد من مطلق الرجحان ونحن نثبت بالادلة التي ذكرناها والمعاضد
يقاومها الاكثرية فيها واشهريتها واعتضادها بالعمل والاجماع ومخالفة العامة **وحاصل** التحقيق ان مبنى الخصم اما على ان الاية مسوقة لبيان
الجهر والاخفات في موضعهما ورجحانهما بالادلة الخارجية او لا اما على الاول فلا يخفى انه لا يصح بناء الاية على التحديد الجديد بل يكون معاضدا للثاني
الشارع وح فيجب حملها على ما بيناه سيئة مبين فالمراد وح والله اعلم لابد ان يكون غاية لا يجهر غاية الجهر اي فيما يجهر به فانه لاجمال للاخفات فيه لكونه
خلاف المسنون عليه ولا تخافت غاية الاخفات بحيث لا تسمع نفسك فيما لا تخافت فيه لانه لاجمال للجهر فيما يخافت فيه لما ذكرنا فح يكون الاية لتحديد حال
كل من المقامين لا التحديد اصل الحكم فافهم وكان ما ذكرنا هو الظاهر من الاية وح لا دلالة في الاية على المطلوب وقد يرجع الكلام في النزاع في اصل التحديد

يقولون ٢

في اول كل سورة ٢

هل هو بعنوان الوجوبية

الى ضرورة المدرك المرجحات ٢

والترجيح معنا كما ذكرنا **واما** عن الثاني فمع تسليمه ذلك وان الظاهر ليس كما ذكرنا فيخصص عموم الآية ويقيد مطلقها بما ذكرنا من الادلة فان الصلوة في الآية مطلقة وكذا السبيل فهذه الادلة قرينة على تعيين المراد تخصيص في اي صلوة اريد اي سبيل شئت من سبيل الاوساط بل التبع في كل صلوة مخصوصة منها سبيلا مخصوصا من الاوساط **و** يظهر ذلك الخصوصيات من اجماع الاصحاب والاخبار والادلة التي ذكرنا وبعنوان الوجوب ايضا موافقا للآية اذ تخصيص القرآن وتقييده بمثل هذا الخبر الواحد المعتضد بما ذكرنا الاجمال الثابت جوازه والموافقة للكتاب وان كانت من المرجحات لكن هذه الموافقة المجملة ليست مع وجود اقوى منها من المرجحات بما هو من الكثرة بمكان للمذهب المنصور لا يعتمد عليها **بل** لعله يمكن ان نقول ان الادلة مبينة لمجمل الآية وبيان الآية بالنص والاجماع ايضا كما انه مما لا خلاف فيه **وبالجملة** فالترجيح مع وجوب التفصيل **و**في هذا المقام ابحاث اخر طويناها على غرة تركا للاكثار **و** يظهر من جماعة من الاصحاب ان الجهر ان يسمع غيره القريب تحقيقا او تقديرا والاخفات ان يسمع نفسه كذلك وادعى المنتهى على ذلك الاجماع **و** يظهر من جماعة منهم مع ذلك اعتبار صدق العرف فظهور جوهر الصوت في الاخفات فرب اخفات ليسمع القريب ورب جهر لا يسمعه **و**هو المعتمد **و** يدل على اعتبار اسماع نفسه في الاخفات مضافا الى عدم صدق الاخفات عرفا باعتبار عدم صدق الكلام فما هو ظاهر الآية بناء على التفسير المستفاد من الاخبار **و** يظهر من بعض الاخبار ايضا **والذي** يقوى في نفسي هو اعتبار الامرين معا **اما** اعتبار العرف فظاهر **واما** اعتبار الاسماع فللاجماع الذي نقله الفاضلان ولاستصحاب شغل الذمة وما ورد في بعض الاخبار الصحيحة وغيرها من جواز الاكتفاء بمثل حديث النفس وبان يحرك لسانه في لهواته من غير ان يسمع نفسه فقد حملها الشيخ على من يصلي خلف من لا يقتدى به وهو صريح على نفي بعضهم **و**اما ما ورد في الصحيح من الاكتفاء بسماع الهمهمة اذا كان على ضيق يوثق به فهو اما محمول على الاضطرار او ان المراد بالهمهمة الصوت الضعيف كما في القاموس **ثم** ههنا فوائد **الاولى** لا يجب الجهر على النساء في مواضع الجهر بالاجماع العلماء نقله الفاضلان والشهيدان هكذا خصص الكلام كثير من الاصحاب **و**الحق عدم وجوب الاخفات عليها ايضا في مواضعه للاصل وعدم ظهور حكمها من الادلة لا لاطلاقات ولا اختصاص حكم الاخفات في الاخبار بالرجل وعدم حكم فيه المرأة منها **و** يشير الى ذلك العلة المذكورة في نفي وجوب الجهر عليهن من كون صوتهن عورة وهو منتف مع عدم سماع الاجنبي كما ذكر في الذكرى والاصل عدم الاشتراك فيكون مختاره والاحوط الاخفات ههنا للاشكال في كون الاصل عدم الاشتراك بل الظاهر الاشتراك الا ما خرج بالدليل لا لشمول الخطاب والحكم الوارد في الخصوصيات بل للاجماع المنقول على اشتراك المكلفين حاضرهم وغائبهم ذكرهم وانثاهم في التكاليف الا ما علم اختصاصه بفرد دون فرد كاحكام الحيض والنفاس واحكام اللواط والخصيان ونحو ذلك اذ القول بلزوم تحمل اثبات الاجماع في خصوصيات كل ما ورد فيه خبر او غيره في خصوص الرجل او المرأة على اثبات الحكم لغيره كلفة لا يمكن تفصيلها **و** دعوى ذلك تعسف وتشهد بما ذكرنا تعرضهم ههنا لنقل الاجماع على المخالفة وبيان الدليل والا فليس في الاخبار ما يوهم الاشتراك ظاهرا وقيد الاصحاب جواز الجهر بعدم اسماع الاجنبي وفيه كلام للشهيد في كون الصوت عورة وبعض الاخبار المروية في الفقيه في باب المناهي له نهي عن التكلم مع الاجنبية بازيد من خمس كلمات مع ضعفها غير دالة على حرمة مطلق سماع صوتها وكذا ما دل على نهيهم عن السلام عليهن سيما مع ملاحظة حسنة ربعي الواردة في كراهة امير المؤمنين عليه السلام على الشابة منهن معللا بالخوف عن الوقوع في الاثم بسبب التلذذ وبعد تسليم الحرمة فلا دليل على البطلان من جهة مثل هذه الحرمة **و** يظهر من ذلك عدم ثبوت حرمة سماع الاجنبي ايضا الا مع خوف الريبة والتلذذ **الثانية** لو خافت في موضع الجهر او عكس جاهلا او ناسيا فلا اعادة وهذا مذهب الاصحاب في كتب المدارك ويدل عليه صحيحا زرارة المتقدمة **و** يظهر منهما ايضا انه لا التدارك وان كان قبل الركوع وهو كذلك **الثالثة** المشهور استحباب الجهر في باقي الاذكار للامام وكراهته للماموم والتخيير للمنفرد **و** يشهد لها ما ذكر من الاخبار مثل صحيحة علي بن جعفر عن الرجل له ان يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر وفي معناها صحيحة علي بن يقطين وصحيحة ابي بصير عن الصادق ع قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه كلما يقول ولا ينبغي لمن خلف الامام ان يسمعه شيئا مما يقول وصحيحة حفص بن البختري نحوه قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه التشهد ولا يسمعونه شيئا ولابد من حمل الصحيحين الاولين اما على نفي الوجوب او على المنفرد وقيل باستحباب الجهر في القنوت مطلقا لصحيحة زرارة عن القنوت كلها جهار وقد يحمل على غير الماموم **و** قد يقال بالتخيير له لان بين العمومين تعارضا من وجه وتنفي الخلاف في بعضها **الرابعة** قيل حكم القضاء حكم الاداء في وجوب اعتبار الجهر والاخفات **و** الظ انه لا خلاف فيه بين الاصحاب **الحادي عشر** المشهور استحباب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فيما يخافت به مطلقا وابن الجنيد على اختصاصه بالامام وابن ادريس بالركعتين الاوليين وادعى على وجوب الاخفات في غيرهما وابو الصلاح على الوجوب فيهما وابن البراج على الوجوب مطلقا **و** الاول اقوى **لنا** الاصل وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع عمن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد يقرأ فاتحة الكتاب قال نعم ان شاء سرا وان شاء جهرا وما رواه

فوائد لا يجب الجهر على النساء في مواضع الجهر

فان خافت في موضع الجهر او عكس جاهلا او ناسيا فلا اعادة

في استحباب الجهر في باقي الاذكار للامام وكراهته للماموم والتخيير للمنفرد

في استحباب الجهر بالبسملة فيما يخافت مطلقا

الشيخ في المصباح عن ابي الحسن الثالث ان من علامات المؤمن خمس صلوة الاحدى والخمسين وزيارة الاربعين والتختم باليمين وتعفير الجبين والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ومنها قول امير المؤمنين (ع) في خطبة الوسيلة يشكو فيها عن الناس لو امرتهم بالجهر ببسم الله الرحمن الرحيم لتفرقوا عني ونقل المختلف في الوقت وقال ابن ابي عقيل تواترت الاخبار عنهم (ع) ان لا تقية في الجهر بالبسملة بل قال الصدوق في الامالي من دين الامامية الاقرار بانه يجب الجهر بالبسملة عند افتتاح الفاتحة وعند افتتاح السورة وبعدها وفي العيون انه كتب الى المأمون من محض الاسلام الاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات وروى عن كشف الغمة عن جابر قال اجمع آل الرسول (ص) على الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وان لا يمسحوا على الخفين وفي نقل عن ابن الجنيد ان هذا مذهب الشيعة ومذهب اهل البيت (ع) وهو المنقول عن الرضا (ع) في جميع صلواته بالليل والنهار ونقل في العيون الاخبار على جهر الامام في الاوليين وعلى رجحانه في الجملة كثيرة ولكنها لا تثبت المطلق الرجحان اصلا فلاحظ ولابن الجنيد فانه خص وجوب الاخفات لكونها من الحمد فخرج الامام بالنص والاجماع فبقي الباقي وفيه ولان الاصل عدمه لعدم شمول الادلة لها كما هو ظ وعدم فرض التسليم فهو مخصوص بما ذكرنا ولابن ادريس لان الاصل في ذلك التاسي ولم يثبت في غير الاوليين لعدم معلومية انهم يقرءون بالحمد او يسبحون ويدفع ما ذكر من الادلة وللموجبين الجهر التزامهم بذلك وعدم الاخلال والجواب منع الدلالة والمعارضة بما هو اقوى منه وللتفصيل قولهما يفهم من ملاحظة دليل ابن ادريس فتدبر هكذا نقل عنهم الاستدلال ويمكن الاستدلال عليه بما ذكره الصدوق وظواهر بعض ما اسلفنا والاحوط الاتيان بالجهر بها مط **الثاني عشر** المش استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة ويدل على استحبابه في صلوة الجمعة مضافا الى بعض الاجماع المنقول ما يأتي من الخبر ويدل على استحبابه في الظهر صحيحة الحلبي قال سمعت ابا عبد الله (ع) وسئل عن الرجل يصلي الجمعة اربع ركعات ايجهر فيها بالقراءة قال نعم والقنوت في الثانية وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال قال لنا صلوا في السفر صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة فقلت انه ينكر علينا الجهر بها في السفر فقال اجهروا بها وحسنة الحلبي عنه (ع) عن القراءة في الجمعة اذا صليت وحدي اربعا اجهر بالقراءة فقال نعم وقال اقرأ بسورة الجمعة والمنافقين يوم الجمعة وغيرها ورواية محمد بن مروان عنه (ع) عن صلوة الظهر يوم الجمعة كيف يصليها في السفر فقال يصليها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهرا وقال ابن ادريس يستحب الجهر بالظهر ان صليت جماعة ويدفعه الادلة المتقدمة وقيل بعدم جواز الجهر بالظهر مط و مال اليه المحقق في المعتبر مستندا الى صحيحة ابن مسلم قال سألناه عن صلوة الجمعة في السفر فقال تصنعون كما تصنعون في الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقراءة وانما يجهر اذا كانت خطبة وحملها الشيخ على حال التقية والخوف وقال الفاضل المجلسي (ره) في شرح الفقيه الاحتياط في ترك في الظهر وان كان الاظهر جواز الجهر فيها وهو كذلك **الثالث عشر** يستحب الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى من كل صلوة وحسنة الحلبي منضما الى الاجماع قال في الذكرى لا ينكر الاستعاذة عندنا وعند الاكثر ولو نسيها في الاولى لم يأت بها في الثانية وذهب حكى عن الشيخ الى وجوبها ويدفعه الاجماع الذي نقله الشيخ في الخلاف وهو ظ الطبرسي في مجمع البيان وفي رواية فرات بن احنف عن ابي جعفر (ع) فاذا قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فلا تبال ان لا تستعيذ ولها صور كثيرة منقولة عن القراء ومن اهل البيت (ع) والاشهر منها صورتان اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وروى في الذكرى عن ابي سعيد الخدري ان النبي (ص) كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ورواه عن جامع البزنطي في رواية معوية بن عمار عن الصادق (ع) ويستحب الاسرار بها للاجماع المنقول في الخلاف واشعار صحيحة صفوان به واما رواية حنان بن سدير الدالة على جهر الصادق (ع) بها فمحمولة على بيان الجواز **الرابع عشر** يستحب ترتيل القراءة للاجماع ولقوله تع ورتل القرآن ترتيلا وقد فسره اهل اللغة بالترسل والتأني والتمهل وتبيين الحروف والحركات تشبيها بالثغر المرتل وهو المشبه بنور الاقحوان وفسر في الاخبار بما رواه ابن سنان عن الصادق (ع) في تفسيره قال قال امير المؤمنين (ع) بينه تبيانا ولا تهذه هذ الشعر ولا تنثره نثر الرمل ولكن افزعوا قلوبكم القاسية ولا يكن هم احدكم آخر السورة وقال بعضهم على ما روى عنه في تفسيره هو حفظ الوقوف وبيان الحروف وقد مر ما يتعلق بذكره فيما يجب في القراءة من مراعاة الصفات وان المستحب من تبيين الحروف هو ما فات فان ادناه من التأني والترسل وتبيين الحروف وحفظ الوقوف هو اداء الحروف عن المخارج بحيث لا يدمج احدها في الاخر ولا يمتزج وان لا يقف على الحركة ولا يصل بالسكون فهو واجب لاتفاق القراء واهل العربية على ذلك كما صرح به بعض المحققين فالخروج عن مقتضاه خروج عن اللغة العربية فيحتمل ان يطابق الابتداء الاخبار ويبقى الامر في الاية محمولا على حقيقته وهو الوجوب وان يراد بها اعتبار القراءة من ملاحظة صفات الحروف من الجهر والاطباق والاستعلاء وغيرها والوقف على مواضعها عن مواضعها ما قرره فيحمل الامر على الاستحباب وعلى القدر المشترك وقد يستشكل في استحباب مراعاة ما اصطلحوا عليه لكونها محدثة بعد زمان امير المؤمنين (ع) ويمكن دفعه بان ذلك من فهمهم في نقلها ولذلك منعوا عن الوقف في بعض المواضع الذي ادى الى فساد المعنى مثل قوله تع وما يعلم تأويله الا الله ويعلم ... فرق كما

اى قول ابن البراج باستحبابه في الكل وابن الصلاح في الاوليين منه

في استحباب ترتيل القراءة

يقرؤون القرآن في زمان القائم في ضيرها وقد مر ما يدل على ما عرفت والخبر قال ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل في قراءته فاذا مر باية فيها ذكر الجنة وذكر
النار سأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار ويستحب ان يقف على مواضع الوقف عند القراء فيقف على التام ثم الحسن ثم الجائز وقيل يحصل فائدة
الاستماع اذ به يسهل الفهم ويحصل النظم وقيل ليس ترك الوقف في موضع قبيحا ولا فعله في اخر حسنا عند القراء بل ذلك انما هو اصطلاح لهم ولا
يعود المعنى الشرعي كما صرح به محققوهم وقد ورد في الصحيح جواز قراءة الفاتحة والسورة في النفس الواحد وفي بعض الاخبار كراهة قراءة قل هو الله
احد بنفس واحد ويستحب ان يسكت هنيئة حيث السورة كما في صحيحة حماد ويستفاد من بعض الاخبار نقلا عن ابي بن كعب انه كان لرسول الله صلى الله عليه وآله سكتتان
اذا فرغ من ام القرآن واذا فرغ من السورة ويستحب ان يقرأ عقيب الآيات بما اقتضته المأثور **الخامس عشر** يستحب قراءة سورة بعد الحمد في
النوافل باجماع العلماء قاله في المعتبر وقد مر جواز القران فيها وتفصيل اليومية والليلية ولاحد للقراءة فيها بل قال في رواية لا باس ان تجمع في النافلة
من السور ما شئت ويستحب الاجهار بها في الليل والاسرار بها في النهار وهو قول علمائنا اجمع قاله في المعتبر ويدل عليه رواية الحسن بن علي بن فضال
السنة في صلوة النهار الاخفات والسنة في صلوة الليل الاجهار والمشهور استحباب القراءة في الصلوة بسور المفصل وهو من سورة محمد الى اخر القرآن فطواله
في الصبح وهو من الاول الى سورة عم ومتوسطاته في العشاء وهو منها الى الضحى وقصاره الى اخر القرآن وليس في النصوص تصريح بذلك نعم رواه الجمهور عن عمر انه كتب
لعماله منسوبا الى جعفر بن محمد قال ولا باس ان يقرأ في الفجر بطوال المفصل وفي الظهر والعشاء الاخرة باوساطه وفي العصر والمغرب بقصاره وفي خبر محمد
بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع القراءة في الصلوة فيها شيء موقت قال لا الا الجمعة يقرأ بالجمعة والمنافقين فقلت له فاي السور تقرأ في الصلوات قال
اما الظهر والعشاء الاخرة يقرأ فيهما سواء والعصر والمغرب سواء واما الغداة فاطول فاما الظهر والعشاء الاخرة فسبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحيها
ونحوها واما العصر والمغرب فاذا جاء نصر الله والهيكم التكاثر ونحوها واما الغداة فعم يتساءلون وهل اتيك حديث الغاشية ولا اقسم بيوم القيمة و
هل اتى على الانسان حين من الدهر وفي رواية الحرمي في الغداة يقرأ بعم وهل اتيك ولا اقسم بيوم القيمة وشبهها والظهر بسبح اسم والشمس وهل
اتيك وشبهها والمغرب بقل هو الله احد واذا جاء نصر الله والعشاء بنحو الظهر والعصر بنحو المغرب وانه كان رسول الله ص يفعل كذا وهذه انما هي الفضيلة
وان كان لا يفي بالنسبة الى الكل لكن ليس بذلك تفاوت ولا باس بذلك كله وضعف المسند لا يضر مع الانجبار بالشهرة وروى ابن [illegible] في
الحسن كالصحيح في حديث المعراج ما يدل على قراءة التوحيد في الاولى والقدر في الثانية من جميع الفرائض واقوى الصدوق بالعكس معللا بان
القدر سورة النبي واهل بيته فيتوسل بهم الى الله ولان التوحيد يستجاب اثره الدعاء وهو القنوت قال انه عمل الرضا حين اشخص الى خراسان وكذلك
رواه في العيون عن الحسن عن رجاء بن ابي الضحاك وفي رواية محمد بن الفرج انه كتب الى الرجل يسأله عما يقرأ في الفرائض عن افضل
ما يقرأ فيها فكتب ان افضل ما يقرأ في الفرائض انا انزلناه في ليلة القدر وقل هو الله احد وفي رواية ابي علي بن راشد قال قلت لابي الحسن انك
كتبت الى محمد بن الفرج تعلمه ان افضل ما يقرأ في الفرائض انا انزلناه وقل هو الله احد وان صدري ليضيق بقراءتهما في الفجر فقال لا يضيقن صدرك بهما
فان الفضل والله فيهما ويظهر منها ان القدر مقدمة وقد روي في الاحتجاج عن الصاحب انه اذا ترك سورة فيها الثواب وقرأ التوحيد والقدر لفضلهما اعطي
ثوابهما وثواب السورة التي تركها والكل حسن ان شاء الله ويستحب قراءة هل اتى وهل اتيك في كل من صلوتي غداة الاثنين والخميس ليقيه الله شرهما
يومين هل اتى في الركعة الاولى وهل اتيك في الثانية وهو المحكي عن فعل الرضا ايضا على ما ذكره الصدوق في الفقيه وروى
ذلك ايضا في العيون عن رجاء ويستحب قراءة الجمعة والمنافقين في صلوة الجمعة وظهرها على المشهور ويظهر من ابن بابويه وجوبهما في الظهر وذهب ابو
الصلاح ايضا والسيد على وجوبهما في الجمعة وانه لا يجزي الامام ان يقرأ بغير الجمعة والمنافقين في صلوة الجمعة **والاول** اقوى لصحيحة محمد بن
مسلم وصحيحة منصور بن حازم في ضمنها وصحيحة الحلبي المتقدمة وقد يدل ابي الصباح اذا كان ليلة الجمعة فاقرأ في المغرب سورة الجمعة وقل هو الله احد
واذا كان في العشاء الاخرة فاقرأ سورة الجمعة وسبح اسم ربك الاعلى فاذا كان صلوة الغداة يوم الجمعة فاقرأ سورة الجمعة وقل هو الله احد فاذا كان
صلوة الجمعة فاقرأ بسورة الجمعة والمنافقين واذا كان صلوة العصر يوم الجمعة فاقرأ سورة الجمعة وقل هو الله احد وصحيحة حريز وربعي رفعاه الى ابي جعفر
قال اذا كانت ليلة الجمعة يستحب ان يقرأ في العتمة سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وفي صلوة الصبح مثل ذلك وفي صلوة الجمعة مثل ذلك وفي
صلوة العصر مثل ذلك الى غير ذلك من الاخبار ويحمل المذكورات على قراءتهما في صلوة الجمعة ويدل على ان الامر والتاكيد فيها وفي
غيرها محمول على الاستحباب صحيحة علي بن يقطين عن الرجل يقرأ في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا قال لا باس بذلك وصحيحة سهل الاشعري وهي في
معناها وصحيحة يحيى الازرق قلت رجل صلى الجمعة فقرأ سبح اسم ربك الاعلى وقل هو الله احد قال اجزأه وصحيحة ابن سنان وقد يلوح منها الباس عن
تركهما فيهما اذا كان مستعجلا ويدل على استحبابهما في الظهر خبر [illegible] بن يزيد من صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين اعاد الصلوة في سفر او

حضر وحسنة الحلبي المتقدمة وعلى نفي الوجوب صحيحا محمد بن مسلم ومنصور المتقدمتان وخبر علي بن يقطين عن الجمعة في السفر ما اقرأ فيهما قال
اقرأ فيهما بقل هو الله احد لتأكيد السنة و الامر بالاعادة محمول على تأكد الاستحباب جمعا بين الادلة لشذوذ القول بها ولاصالة عدم ثبوت ما يفيد وجوبها
والاحوط عدم تركهما من دون عذر سيما في صلوة الجمعة و يستحب في العصر ايضا للاخبار المتقدمة و يستحب قراءة الجمعة والتوحيد في فجرها كما في
المستفيضة منها ما تقدم وفي الصحيح عن الحسين بن ابي حمزة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بما اقرأ في صلوة الفجر يوم الجمعة فقال اقرأ في الاولى بسورة الجمعة
وفي الثانية بقل هو الله احد وقيل بعض المنافقين في الثانية وقد تقدم ما يصلح مستندا له و يستحب قراءة الجمعة والاعلى ليلة الجمعة في
العشائين عند الاكثر لرواية ابي بصير اقرأ في ليلة الجمعة الجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وفي الفجر سورة الجمعة وقل هو الله احد وفي معناها رواية
ابن ابي بصير المنقولة عن قرب الاسناد ولا يخفى ان دلالتها على هذا المذهب كدلالة مجمل والظاهر انه يحمل على استحبابها في كليهما او كليهما مع تقديم الجمعة في
كليهما وقيل بعضهم في ثانية المغرب قل هو الله احد و يدل عليه رواية ابي الصباح وبخصوص الجمعة وسبح اسم في عشائها بعض روايات و هو مذهب
نقله الصدوق عن بعض اصحاب الرضا ورواه ايضا في العيون وقيل بعض في عشائها بالجمعة والمنافقين للمرفوعة المتقدمة ولعل البناء على الجمعة في
اسم في العشائين كان ارجح لان تكرار حسن [illegible] و يستحب قراءة التوحيد والجحد في المواضع السبعة ففي الحسن عن معاذ بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تدع
ان تقرأ قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في سبع مواطن في الركعتين قبل الفجر وركعتي الزوال وركعتين بعد المغرب وركعتين في اول صلوة الليل
وركعتي الاحرام والفجر اذا اصبحت بها وركعتي الطواف وقال الشيخ في التهذيب في رواية اخرى انه يبدأ في هذا كله بقل هو الله احد وفي الثانية
بقل يا ايها الكافرون الا في الركعتين قبل الفجر فانه يبدأ بقل يا ايها الكافرون ثم يقرأ في الثانية بقل هو الله احد والاولى لعل بهذا التفضيل

المقصد الخامس في الركوع وفيه بحث الاول

اجمع علمائنا كافة على وجوب الركوع في كل ركعة مرة عدا صلوة الآيات فانه فيها خمس
مرات بالاجماع والنصوص و يدل عليه الاخبار المستفيضة وهو ركن تبطل الصلوة بالاخلال به عمدا او سهوا و كونه ركنا في الجملة مما لا خلاف
بين الاصحاب و يدل عليه الاخبار المستفيضة [illegible] فلو سها عن الركوع وتذكر قبل السجدة ولو هوى الى الارض [illegible] وكانه مما لا
خلاف فيه بين الاصحاب و يدل عليه مضافا الى الاطلاقات [illegible] مع كون الآية به صحيحة رفاعة [illegible] شيئا من الصلوة
ركوعا او سجودا او تكبيرا فاصنع [illegible] و [illegible] ان [illegible]
[illegible] و قد يوجه الاول بان [illegible]
[illegible] الركوع واجب [illegible]
واحد من الاصحاب [illegible] و [illegible] هذا اذا كان سهوا ولا او
سهى بعد الهوى [illegible] الركوع [illegible]
ولو كان [illegible] الركوع قبل [illegible] و [illegible]
[illegible] و قد يستشكل بعض [illegible] القيام [illegible]
[illegible] ولو تذكر بعد السجود [illegible] بين الاصحاب [illegible] زيادة الركن [illegible]
يعيدهما ولا يعتد بالزيادة واختار الشيخ في المبسوط [illegible] في ذلك على الاخيرتين من الرباعية وهكذا [illegible] في كتابي الاخبار ايضا [illegible]
وذلك على [illegible] في الاوليين [illegible] ان شاء الله ان المراد الشك [illegible] الاحكام وهناك اقوال [illegible]
والاول اقرب لنا ما ذكرنا من اللزوم والاطلاقات [illegible] عدم حصول البراءة بذلك [illegible] وصحيحة [illegible] عن الصادق عليه السلام قال
سألته عن الرجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم قال يستقبل ورواه في الكافي ايضا في الحسن [illegible] وفي صحيحة ابي بصير [illegible] والراوي
في احدهما صفوان قال اذا ايقن الرجل انه ترك ركعة من الصلوة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلوة وصحيحة اسحق بن عمار عن الرجل
ان يركع قال يستقبل حتى يضع كل شئ من ذلك موضعه [illegible] ورواية ابي بصير [illegible] محمد بن [illegible] عن الباقر عليه السلام
رجل نسى ان يركع قال عليه الاعادة والتقريب ما مر ويدل على القول بالتلفيق صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع
قال يمضي في صلوته حتى يستيقن انه لم يركع فان استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لهما فيبني على صلوته على التمام وان كان لم يستيقن الا بعد ما
فرغ وانصرف فليتم الصلوة بركعة وسجدتين ولا شئ عليه وهو لا يدل على التفصيل الذي ذكره الشيخ و يمكن الجمع بينه وبين الاخبار الاولة
بالتخيير [illegible] الاصحاب والاصول و لو تذكره بعد الدخول في السجدتين وان كان بعد [illegible]

بينهما فالاظهر ايضا وجوب الاتيان بالركوع لعدم زيادة الركن ولشمول الاطلاقات والعمومات لذلك **واما** اذا دخل في الثانية فتذكر فلنا
يحتمل فيه اشكال **ولعل** البطلان اقوى التفاتا الى عدم مدخلية النية في الرفع فيه وكونه زاده سهوا فيبطل الصلوة ايضا قال في المدارك **وهو**
مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا ويدل عليه مضافا الى التغيير للهيئة المطلوبة المانع عن تحصيل البراءة حسنة زرارة وبكير بن اعين عن ابي جعفر ع
قال اذا استيقن انه زاد في الصلوة المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من زاد في صلوته فعليه الاعادة وفي صحيحة
منصور بن حازم قال سألته عن رجل صلى فذكر انه زاد سجدة قال لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة ويظهر وجه الدلالة من مقابلة
الركعة بالسجدة وموثقة عبيد بن زرارة عن رجل شك فلم يدر اسجد سجدتين ام واحدة فسجد اخرى ثم استيقن انه زاد سجدة فقال لا والله لا تفسد
الصلوة زيادة سجدة وقال لا يعيد صلوته من سجدة ويعيدها من ركعة **واما** لو شك في الركوع وهو قائم ياتي به وبما بعده واذا تجاوز
في الصلوة والاخبار بذلك كثيرة مستفيضة ففي صحيح الحلبي قال قلت الرجل يشك وهو قائم فلا يدري اركع ام لم يركع قال فليركع وفي صحيحة
الاخرى ايضا في الرجل لا يدري اركع ام لم يركع قال يركع **وفي** رواية ابي بصير وفي طريقها محمد بن سنان ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض
كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وروى اسمعيل بن جابر في الحسن بمحمد بن عيسى الاشعري مثلها وفي صحيحة زرارة قال
قلت لابي عبد الله ع رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت شك في
الركوع وقد سجد قال يمضي على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء الى غير ذلك من الاخبار **واما**
اذا شك فيه هاويا الى السجود ففيه وجهان اظهرهما العدم لصدق الدخول في الغير المعتبر في الاخبار المعتبرة ولخصوص صحيحة عبد الرحمن بن
ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله ع رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال قد ركع وقوى العود الشهيد الثاني رحمه الله وليس بشيء وكان
نظره الى ان الهوي ليس من افعال الصلوة بل هو من المقدمات العقلية للسجود والصحيحة المذكورة تتضمن الحكم بكونه مقدمة فضلا عن الاشكال
سيما مع عموم غيره في كلام الامام **ولو** شك في حال قوله سمع الله لمن حمده في حال القيام ففيه اشكال لان موضعه بعد الرفع من الركوع ولاحتمال
ذكره قبل الهوي الى الركوع سهوا **والاقوى** الاتيان بالركوع لعدم الجزم بالخروج عن موضعه ولو شك في الركوع فاهوى اليه حتى وصل الى حد
الركوع ثم تذكر قبل الرفع فحينئذ اكثر المتاخرين البطلان لانه يلزم منه زيادة الركوع **وذهب** الكليني والشيخ والمرتضى الى الصحة وانه يرسل نفسه الى
السجود وقد يوجه بانه ليس بركوع وان كان في صورته بل هو الهوي الى السجود مشتمل عليه وهو واجب فيتادى الهوي الى السجود به فلا يتحقق
الزيادة بخلاف ما لو ذكر بعد رفع راسه من الركوع فهو كما ذكره **وربما** يقال في ابطال مثل هذه الزيادة بهذا النحو خفاء نظرا الى ندرة من الاطلاقات
ولم يثبت من الاجماع ايضا وان كان ما ذكروا بعيدا فالمسألة محل تردد **والاحتياط** في الاتمام والاعادة واذا بنينا على اعتبار النية في الهوي
واوجبنا الهوي فيشكل الامر فيما لو لم يبلغ حد الركوع ايضا ومع البناء على مذهب الكليني ومن تبعه فالامر فيه سهل **الثاني** يجب
الانحناء في الركوع بقدر ما تصل يداه الى ركبتيه اما اصل وجوب الانحناء فيدل عليه الاجماع والعرف بل العرف واللغة **واما** تحديده بهذا
الحد فلم اقف في النصوص على ما يفصح بهذا التحديد ولكن يحتج عليه بين العلماء كافة عدا ابي حنيفة على ما نقله جماعة من اصحابنا منهم الفاضلان
واما ما في صحيحة حماد من ملاء كفيه من ركبتيه فلا يدل على الوجوب لاشتماله على ذلك تعليم اداب الصلوة ومن المعلوم ان جملة منها من المستحبات فلا يفي
ونحو عليها الدلالة وكذا قوله في صحيحة زرارة وتمكن راحتيك من ركبتيك فان ذلك مستحب اجماعا وقال بعد ذلك فان وصلت اطراف
اصابعك في ركوعك الى ركبتيك اجزاك ذلك واحب الي ان تمكن كفيك من ركبتيك فتجعل اصابعك في عين الركبة **وصرح** بعض الاصحاب بوصول
اطراف الاصابع الى الركبة فهو الشيخ على والشهيد الثاني **ويظهر** من بعض الاصحاب كفاية وصول اطراف الاصابع الى الركبتين كما هو ظاهر
المنتهى **ويظهر** من ذكرى ... ان الانحناء ... مع ادعائه الاجماع على
وصول الكفين الى الركبتين ... زرارة المتقدمة **ويمكن** ان يقال ... وصول اطراف الاصابع الى الركبتين فيها هو مقابل تمكن الراحتين من
الركبة لا عدم وصول الراحة اليهما فلا منافاة **وكيف** كان فالاحوط ... مقتضى الاجماعات فلا يجب ... الى
الركبة للاجماع نقله غير واحد من اصحابنا فالمراد بوصول اطراف الاصابع في الصحيح السابق ... الحد الذي يمكن الوصول ... ويجب في
الركوع الذكر **والظاهر** انه اجماعي بين اصحابنا والنصوص به مستفيضة **واختلفوا** في مقامين **الاول** في انه يكفي مطلق الذكر ام يجب التسبيح
والاقوى بالنظر الى الاخبار الصحيحة المعتبرة الاول **و**بالنظر الى الشهرة والاجماعات المنقولة عن جماعة من الاصحاب منهم المرتضى والشيخ الثاني
ففي صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع قال قلت له يجزي ان اقول مكان التسبيح في الركوع والسجود لا اله الا الله والحمد لله والله اكبر فقال نعم كل هذا

ذكر الله وصحيحة هشام بن سالم مثله وحسنة هشام بن الحكم قال قال ابو عبد الله عليه السلام من كلما اجتمع على اللسان منها ولا ابلغ من سبحان الله قلت يجزي
في الركوع والسجود ان اقول مكان التسبيح لا اله الا الله والحمد لله والله اكبر قال نعم كل ذا ذكر الله وحسنة مسمع عنه قال يجزيك من القول في
الركوع والسجود ثلث تسبيحات او قدرهن مترسلا وليس له ولا كرامة ان يقول سبح سبح سبح وفي معناها ايضا بعض الاخبار وهذه تدل على مطلق
الذكر وصحيحة علي بن يقطين عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الركوع والسجود كم يجزي فيه من التسبيح فقال ثلثة ويجزيك واحدة اذا امكنت جبهتك
من الارض وصحيحة ابن حسين بن غشة قال سألته عن الرجل يسجد كم يجزيه من التسبيح في ركوعه وسجوده فقال ثلث ويجزيه واحدة وصحيحة معوية بن
عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخف ما يكون من التسبيح في الصلوة قال ثلث تسبيحات مترسلا يقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله ونقل الشيخ
في الانتصار عن النبي صلى الله عليه وآله من طرق العامة انه لما انزل فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال
اجعلوها في سجودكم واستدل لتعين وجوب التسبيح بهذا الخبر بعد الاجماع واشتغال الذمة المستدعي للبرائة اليقينية وفي موثقة هشام بن سالم
عن الصادق عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود فقال يقول في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الاعلى الفريضة من ذلك تسبيحة والسنة
ثلث والفضل في سبع وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ما يجزي من القول في الركوع والسجود فقال ثلث تسبيحات في ترسل وواحدة تامة تجزي وفي
مضمرة سماعة اما ما يجزيك من الركوع فثلث تسبيحات تقول سبحان الله ثلثا وفي رواية قال ادنى التسبيح ثلث مرات وانت ساجد وفي اخرى ادنى
ما يجزي في الركوع من التسبيح والسجود فقال ثلث تسبيحات وهذه المذكورات هو الذي يمكن ان يستدل بها على تعيين التسبيح وانت خبير
بان اكثرها لا يخلو عن ضعف في سند او قصور في دلالة اذ اظهرها دلالة هو الرواية العامية وموثقة هشام بن سالم ومضمرة سماعة وصحيحة زرارة
وح مقطع التعارض بينها وبين الاخبار الاولة وهي وان كانت اصح سندا واظهر دلالة ومعنا لانها ايضا معتمد الحلبيين الاربعة وجماعة من
المتأخرين كما قيل لكن هذه الاخبار ايضا معتضدة بالاجماعات المنقولة وبظاهر الكتاب والشهرة واستصحاب شغل الذمة اليقيني وبالاخبار
الكثيرة التي ذكرناها وليقين بحصول التسبيح فالاولى عدم الاكتفاء بغير التسبيح وان كان القول بالجواز ايضا قويا والثاني في كمية
التسبيح فقيل يجوز مطلقا ونسب الى المرتضى في الانتصار ويظهر ذلك من استدلاله بعموم التسبيح في القران ايضا وان كان استدل بالرواية المتقدمة
ايضا وهو اقوى ويظهر ذلك من ملاحظة ادلة المشهور في المقام الاول سيما وهو مؤيد بادلة الخصم ثمة ايضا فتدبر وح فلا بد من حمل ما افاد ان اقل
ما يجزي ثلثة على الافضلية وهو اظهر من حمل الواحدة على الاضطرار كما قيل لكن اكثريتها مع اعتضادها بالاستصحاب يضعف هذا الحمل و
يدل عليه رواية ابي بكر الحضرمي قال قلت لابي جعفر عليه السلام اي شيء حد الركوع والسجود قال تقول سبحان ربي العظيم وبحمده ثلثا في الركوع وسبحان
ربي الاعلى وبحمده ثلثا في السجود فمن نقص واحدة نقص ثلث صلوته ومن نقص اثنتين نقص ثلثي صلوته ومن لم يسبح فلا صلوة له وهي مع عدم مقاومتها
لمعارضها وعدم تماميتها الا من خارج لا يظهر منها الوجوب بل سياقها ظاهر في الاستحباب ونسب الى بعض الاصحاب وجوب ثلث تسبيحات كبريات
وظاهره الوجوب العيني ولم اقف على ما يصلح لمستنده ولعله ايضا كان نظره الى هذا الخبر وهو كما ترى واعلم ان الاخبار الواردة في التسبيحة
الكبرى ليس في اكثرها لفظة وبحمده ولعل سقطها من جهة السهولة وهذا كناية عن تمامه كما هو المتعارف وبالجملة بعد الاجماع على حجية
كما قيل بثبوته في بعض الاخبار لاجمال الذي في استحبابها فمقتضى الاحتياط في هذه المسئلة الاتيان بثلث تسبيحات كبريات والاولى الاكتفاء بواحدة كبرى
او بثلث صغريات بل وان اشتهر لا استبعد الاكتفاء بمطلق الذكر ولكنه خلاف الاحتياط ويجب في الركوع الطمانينة بقدر الذكر بعد اكماله
الهوى الواجب بنقل جماعة من اصحابنا الاجماع وحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس في المسجد اذ دخل رجل فقام فصلى فلم يتم ركوعه
ولا سجوده فقال نقر كنقر الغراب لئن مات هذا وهكذا صلوته ليموتن على غير ديني ويمكن الاستدلال عليه من صحيحة زرارة المتقدمة
ثلث تسبيحات في ترسل وحسنة مسمع المتقدمة ونحوهما ومقتضى هذا الحكم عدم جواز الشروع في الذكر قبل الاكمال فلو كان عاجزا عنها فالا
انه لا يسقط الذكر لو اقتدر عليه ان جاز وقدر الواجب من الانحناء بعد اخذه في الذكر عند الاكمال فاكمال قبل الخروج عن موضع الاكمال بحيث لم
يخرج بذلك عن كونه راكعا الا ان الذكر واجب والطمانينة واجب اخر وقيل لا الا يمكن وهو ضعيف واما لو اقتدر على الذكر ابتداء اخذ فيه
حين الاخذ بالهوى والاكمال حين اكماله وما يقرب من ذلك فالذي وجدته من كلمات الاصحاب مما رايته عدم الاجتزاء بذلك ولعل
لان الركوع في الشرع هو الانحناء المخصوص سواء قلنا بانه حقيقة فيه عند الشارع او الركوع لغة مطلقا فان معنا المتشرعة ومعنا اللغوي
والذكر لا يصدق الا مع تحقق الانحناء المخصوص وبعد الخصوصية الا الركوع وما ورد في الاخبار من ان القول في الركوع كذا وتقول في الركوع
كذا يدل على ان الذكر يجب بعد الذكر تحقق ذلك لانه المعنى الحقيقي ومن هنا يمكن اخذ دليل لوجوب الطمانينة ايضا بعنوان الاثر

لكنه انما يتم بالنظر الى مطلق حركة الهوى والانتصاب واما الحركة العرضية يمينا وشمالا او تكرير الحركة فيما دون قدر اقل الواجب علوا وسفلا
ابين فيشكل الا انا قلنا بعكسه وجوب ملاحظتها وهو مشكل او بعد قصد الركوع عليه ايضا وهو اشكل وان جعلنا المراد منه فيهما هو معناه
المصدري فيمكن القول بجوازه اذ قد يصدق انه ذكر في الركوع والطمأنينة واجب عليحدة فاذا زاد على الطمأنينة فلا يسقط ولكنه بعيد
واما معناه اللغوي فلعله يمكن القطع بعدم ارادته وليس الطمأنينة وكذا في الصلوة خلافا للشيخ في الخلاف وبدل عليه العمومات الدالة على
نفي اعادة الصلوة الا من امور مخصوصة كصحيحة زرارة عن الباقر ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وصحيحة
عبد الله بن القداح عن جعفر عن ابيه ان عليا ع سئل عن رجل ركع ولم يسبح ناسيا قال تمت صلوته وما رواه الشيخ عن علي بن يقطين عن الكاظم ع
عن رجل نسي تسبيحه في ركوعه وسجوده قال لا باس بذلك والاعتماد في هذه المسئلة وفيما بعد لعله على الاجماع فقد صرح غير واحد منهم
في مسئلة سهو الطمأنينة بانه لا خلاف في انا سي هذه المذكورات لا يعيد مع انهم نسبوا الخلاف هيهنا الى الشيخ بانه قال ان الركن
فيضطرب المقام لكن الاظهر ما عليه الجماعة وكذا يجب رفع الرأس من الركوع منتصبا للاجماع نقله غير واحد من اصحابنا ورواية ابي بصير عن
ابي عبد الله ع قال اذا رفعت راسك من الركوع فاقم صلبك فانه لا صلوة لمن لم يقم صلبه وغيرها من الاخبار والطمأنينة فيه وهي ما يسمى بها
عرفا الا خير للاجماع المنقول عن جماعة ايضا وخلاف الشيخ هنا مثل السابق وجوابه الجواب واما لو نسي ذكر الركوع او طمأنينته حتى
فحكم حكم الشك المذكور او على حكمه بالعمومات السابقة وغيرها للاجماع كما نقلوه ولان تداركه يوجب زيادة الركن ولظاهر الاخبار المتقدمة ولو
الرفع عن الركوع والطمأنينة فيه حتى سجد للدليلين الاولين اما اطلاق الحكم حتى بالنسبة الى الانتقال الى الهوى ولم يسجد فلا اعرف له وجها في
نسي الطمأنينة حال الرفع وقد يتوهم ان الوجه لزوم زيادة الركن ايضا لكون المعتبر فيها هي حال القيام عن الركوع وهو لا يتحقق الا بعد قيام
زيادته وفيه تامل ولعل المستند هو الاجماع ومع ملاحظة خلاف الشيخ ايضا يشكل الامر تنبيه وربما يستدل على كون القيام
في الرفع ركنا برواية ابي بصير وهي مطلقة وبما تقدم من الصحيح المتقدمة في اول مبحث القيام القائلة ان من لم يقم صلبه فلا صلوة له ولكنهما معارضتان
بصحيحة زرارة المتقدمة واما الرواية الاولى فلما كانت خاصة فيمكن تخصيص صحيحة زرارة بها واما الثانية وان كان بينهما وبين صحيحة
زرارة تعارض من وجه اذ كل منهما اعم من الاخر لكن مع ملاحظة رواية ابي بصير يثبت بها مطلب الشيخ فيبقى التعارض في غير ذلك المادة من القيام
ولا يضر في اثبات المطلوب وفيه ان هذا خروج عن المسئلة اذ الطمأنينة غير اقامة الصلب لانها معتبرة في القيام والطمأنينة واجب
زائد على القيام ثم انه يندفع مما ذكرنا الاشكال في ركنية القيام مطلقا بل وغيره ايضا لان الصحيح المذكورة وصحيحة زرارة عمومها تعارضا فلم
يثبت ركنية القيام والجواب انه يخرج بالاجماع والادلة وهكذا الصحيح المذكورة ليست باقية على عمومها لخروج القيام حال القراءة بالادلة المعتبرة
نعم يبقى خصوص القيام بعد الركوع تحت العموم لعدم الخروج ولكونه منصوصا عليه بالخصوص كما هو صريح قول الشيخ مع الاغماض عما اوردنا عليه هنا
الا ان يقال ليس هو من الاحكام الوضعية والمكلف هو غير الناسي فتدبر والثالث اذا عجز عن الركوع بقدر الواجب اتى بما استطاع لقوله
اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ولان الميسور لا يسقط بالمعسور وللاستصحاب في ثبوته بما ذكرنا تامل لانه تفكيك في الاجزاء لعقلية ومع انتفاء احد
لا معلوم للجاهل حتى يشملوه بحكم بل العجز وذلك استصحابا لشغل الذمة بل لعله اجماعي واما الاستدلال عليه بعموم الاية بنا على منع ثبوت الحقيقة
الشرعية في القدر الواجب فيكون المطلوب هو الانحناء عرفا او لغة كما هو معناه والزيادة واجب عليحدة ومع تعذر احدهما لا يسقط الاخر ففيه اولا
بعد الاغماض عن ثبوت الحقيقة الشرعية ان الظاهر غير معناه اللغوي ومع ذلك فالاولى الحمل على المجاز الشايع الذايع المستفيض وهو هيهنا الانحناء
المخصوص لا مطلق الانحناء المقرب بحيث صار محلا للنزاع في كونه حقيقة وكيف اذا كان عدم ارادة اللغوي ظاهرا وثانيا ان القدر الثابت منه هو
مطلق الانحناء لا الانحناء بحسب المقدور واما المنحني خلقة بعذر الركوع فيجب عليه الانحناء يسيرا للركوع على الاظهر لان الركوع الشرعي اسم
لما له افراد كثيرة واقل ما يجزي فيه هو الانحناء بقدر ان يصل يداه الى ركبتيه فلو جاوز عن ذلك بل عن القدر المستحب ايضا يصح صلوته و
ركوعه فكيف يمكن الحكم بسقوط المطلوب مع تعذر بعض افراده ولم يشترط في التكليف به القدرة على جميع افراده فالمسئلة في منع ذلك بان الكبير
حد الركوع فلا يلزم الزيادة للاصل كما يظهر من المعتبر وغيره وفيه ما فيه وان عجز عن الركوع اصلا اومأ بالرأس ثم بالعينين كما ذكره الاصحاب ولا
يظهر هذا الترتيب من الاخبار بل مقتضى الجمع التخيير والاولى والاحوط مراعاة ذلك سيما مع ملاحظة كونه اقرب الى الركوع ويمكن ان يقال بدلالة
على جواز الاكتفاء بالايماء بالعين بمضمون روايات المريض الذي يعجز عن الايماء بالرأس مثل مرسلة محمد بن ابراهيم لا مستند فانها في بيان المريض الذي
يعجز عن القعود بل الاضطجاع ايضا ويصير تكليفه الاستلقاء والاخبار الكثيرة الواردة في الاسير الخائف عن اللص والسبع مصرحة بجواز الايماء

بالرأس وتقدم في الفقيه عن سلام عن امير المؤمنين ع قال دخل رسول الله ص على رجل من الانصار وقد شبكته الريح فقال يا رسول الله كيف
اصلي فقال ان استطعتم ان تجلسوه فاجلسوه والا فوجهوه الى القبلة ومروه فليوم برأسه ايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع وان كان لا يستطيع ان
يقرأ فاقرؤا عنده واسمعوه **واعلم** ان المعتبر في التحديد المذكور هو مستوي الخلقة فيحمل الاخبار على المتعارف فلا يسقط من طويل اليدين ولا
يزاد من قصيرهما او مقطوعهما اليد مما يحصل للمستوي ولعله اجماعي **والرابع** يستحب التكبير قبل الركوع على المشهور **اما** الرجحان فلصحيحة
زرارة وحماد وغيرهما **واما** عدم الوجوب فللاصل ولرواية ابي بصير عن الصادق ع ادنى ما يجزي من التكبير في الصلاة قال تكبيرة واحدة وفي
في طريقها الا محمد بن سنان ونقل عن ابن ابي عقيل وجوب تكبير الركوع وعن سلار وجوب تكبير الركوع والسجود والقيام والقعود **و**عن بعض الاصحاب
القول ببطلان الصلاة بترك تكبير الركوع ونقل عن الشهيد انه قد استقر الاجماع على خلاف قول ابن ابي عقيل وسلار وغيرهما فان ملاحظة
سياق كل ما يدل على رجحان التكبير يرشد الى الاستحباب سيما مع معارضتها برواية ابي بصير المعتضدة بالاجماع والشهرة العظيمة **و**يستحب ان
يكبر منتصبا في حال القيام رافعا يديه بحيال وجهه وان يعمل بما تضمنته صحيحة زرارة فقد قال الباقر ع فيها اذا اردت ان تركع فقل وانت منتصب الله
اكبر ثم اركع وقل اللهم لك ركعت ولك اسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وانت ربي خشع لك سمعي وبصري وشعري وبشري ولحمي ودمي ومخي و
عصبي وعظامي وما اقلته قدماي غير مستنكف ولا مستكبر ولا مستحسر سبحان ربي العظيم وبحمده ثلاث مرات في ترسل وتصف في ركوعك بين
قدميك تجعل بينهما قدر شبر وتمكن راحتيك من ركبتيك وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى وتلقم باطراف اصابعك عين الركبة
وفرج اصابعك اذا وضعتها على ركبتيك واقم صلبك ومد عنقك وليكن نظرك بين قدميك ثم قل سمع الله لمن حمده وانت منتصب قائم الحمد لله
رب العالمين اهل الجبروت والكبرياء والعظمة لله رب العالمين تجهر بها صوتك ثم ترفع يديك بالتكبير وتخر ساجدا **و**قد مضى الخلاف في
رفع اليد حيال الوجه وحكمه **و**الامر بالتكبير محمول على الاستحباب جمعا **مع** ان السيد في الانتصار ادعى الاجماع على الرجحان والتسبيحات الثلاث افضل ولو زاد
فوقه الخمس على ما قيل وفوقه السبع **و**قدر الثلاث والسبع في رواية هشام وفوقه ما اتسع صدره لمضمره بما قدره ومن كان يقوى على ان يطول الركوع
والسجود فليطول ما استطاع الى ان قال فاما الامام فانه اذا قام بالناس فلا ينبغي ان يطول بهم فان في الناس الضعيف الحديث **و**في صحيحة ابان بن تغلب
دخلت على ابي عبد الله ع وهو يصلي فعددت له في الركوع والسجود ستين تسبيحة وفي رواية اربعا او ثلاثا وثلاثين مرة وفي رواية خمسمائة **و**ربما
يظهر من جماعة استفادة الفضل بالتسبيح الكبير بذلك وان اشعر به رواية هشام **و**لعله محمول على الغالب **و**يستحب استواء الظهر بحيث لو صب عليه قطرة
ماء او دهن لم تزل كما تضمنته صحيحة حماد **و**يستحب تذكر امتثالك ولو ضربت عنقي بعد مد العنق فيه ففي الخبر سئل امير المؤمنين ع ما معنى
مد عنقك في الركوع فقال تأويله آمنت بالله ولو ضربت عنقي وفي صحيحة حماد خضوعي بينه والجمع بينه وبين هذا الخبر اما بالتخيير كما قيل او بالحمل على
الاشتباه فان القول اقوى من الفعل وادعى الاجماع على استحباب سمع الله لمن حمده غير واحد من اصحابنا **و**يدل عليه اخبار اخرى ايضا على الاطلاق
وبقاؤه لو اقتصر المأموم على التحميد كان احسن لصحيحة جميل ما يقول الرجل خلف الامام اذا قال سمع الله لمن حمده قال يقول الحمد لله رب العالمين
ويخفض من الصوت وقال الشيخ ره ولو قال ربنا لك الحمد لم يفسد صلاته ونقل الشهيد في الذكرى حديثا وقال بعض ان الامام اذا قال سمع
الله لمن حمده قال من خلفه ربنا لك الحمد ونقله عن بعض الاصحاب ايضا **و**لكن المنقول من المنتهى انه ذكره اولى منه في اخبارنا بنسبته الى الاصحاب والمنقول
في روايتنا بحذف الواو والعامة مختلفون على ما قيل **و**لعل قوله ذلك لم يكن مستندا كما ذكره الشيخ الآن التسميع حسن **و**ربما يوجد رواية
جميل ايضا بارجاع الضمير الى المأموم فيوافق العمومات **ثم** ان المستفاد من الروايات المعتبرة والاجماع المنقول كما يظهر من بعضهم **و**المشهور بين الاصحاب
ان ذلك بعد الانتصاب والمنقول عن ظاهر جماعة منهم انه في حال الارتفاع ويمكن الاذكار رجحان القيام **و**المشاورة **و**ينبغي الجهر به لغير المأموم
للعمومات هكذا التفصيل في الذكرى ونسبه الى ابن بابويه وصاحب الفاخر القول باستحباب رفع اليدين حال الرفع من الركوع **و**قال المحقق فاذا رفع من الركوع
فانه يقول سمع الله لمن حمده من غير تكبير ولا رفع يديه وهو مذهب علمائنا **و**قال الشهيد في الذكرى انه مذهب جماعة من العامة ويدل على القول
الاول روايتان معتبرتان من ان رفع اليد مطلقا زينة الصلاة وان العمومات وحده بما خصوص الرفع مذكور فيها ايضا فالقول بالاستحباب مشكل
ثم ان استحباب التسميع بعد الركوع انما هو في غير صلاة الآيات اما فيها فيكبر في الخامسة والعاشرة ومتى كبر فاما فيها ففي صحيحة محمد بن مسلم و
زرارة المتقدمة وافتى المحقق في المعتبر بكراهة الركوع ويداه تحت ثوبه وهو خيرة المبسوط وابي الصلاح الآن ابا الصلاح كره كونهما في الكمين
ايضا **و**لم يظهر لهم من الاخبار مستند واضح ولكن لا بأس باتباع هؤلاء الاعيان فيما يتسامح فيه دليله مع تأمل في ذلك من جهة خصوص المقام لصحيحة
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الرجل يصلي ولا يخرج يديه من ثوبه قال ان اخرج يديه فحسن وان لم يخرج فلا بأس وعن ابن الجنيد لو ركع ويداه

قال محمد بن زكريا كان الريح شبكته فاضلة اي خبلته كانت كذا في الاصناف انقباضها استشنج

في دعائم التعبير عن الصادق ع الجلست فقال على اشتما سلمنا فقال لي الحمد لله فان لا ينبغي بعض الاسماء للسيوع سمع الله لمن حمده الموضوع تحكي مع الامام التكبير مقوى الاسماء وينبغي للمفتي بعضه الاسما

تحت ثيابه جاز ذلك اذا كان عليه مئزر او سراويل و روايات تشهد له برواية عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يدخل يديه تحت ثوبه قال ان كان
عليه ثوب آخر فلا باس ويستحب التجنيح بالمرفقين لصحيحة زرارة وغيرها ويرد ركبتيه الى الخلف كما في صحيحة حماد ويفرج بينهما كما في صحيحة زرارة و يستحب
للمرأة اذا ركعت ان تضع يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلا تطأطأ كثيرا فترتفع عجيزتها كما في صحيحة زرارة اقول بذلك جماعة من المتأخرين
ونقل عن الشيخ وجماعة من الاصحاب تساوي المرأة للرجل في جميع احكام الصلوة الا في الجهر والاخفات وحينئذ فالمتجه عدم الفرق الا فيهما و على هذا
فيقع الاشكال في العمل بما تضمنته هذه الحسنة في هذا المقام اذ الحد للفرق في الركوع هو ما اوصل اليد الى الركبتين والانحناء بهذا القدر
وما زاد فلا شك ان ارتفاع العجيزة تابع للانحناء لا لوضع اليد فالتعليل يصح باعتبار الوضع الكائن في ارتفاع العجيزة وعدمه بعد اعتبار اقل
الواجب في حد الانحناء وعدمه و يشكل تخصيص الحكم الاجماعي الذي نقلوه في مقام تحديد الركوع مع عدم فرق احد منهم بين الرجل والمرأة بهذه
الرواية لو لم يظهر اتفاقهم على العمل عليها او ظهر عدمه وان كان العمل بها ايضا غير بعيد لكون عمل الجماعة هنا شاهدا على عدم وفاقهم
على العموم و يمكن ان يوجه بان ملاحظة وضع اليد على الساق او الركبة بالاصابع او وضع اليد مطلقا او التجنيح بالمرفق حال الركوع مستحبا
للمرأة ايضا لو لم يكن في الاخير قوله في هذه الحسنة قبل ذلك وتضم يديها الى صدرها لمكان ثدييها فاذا كان مستحبا فلا شك ان الالتقام
بالاصابع او مطلق الوضع بل والتجنيح بالمرفق ايضا يقتضي زيادة انحناء عن قدر الواجب لكثرة تنزل اليد والانحناء بها في هذه الصورة بخلاف ما لو
يفعل هذه الامور ويكتفي من الانحناء بمقدار انها لو ارادوا وضع اليد لوصل فيكون هذا مراد المعصوم والله اعلم و تأمل ان تركت هذه المكروه لحسن
ارتكاب هذا المستحب فامرها بترك استحباب الالتقام ونحوه واخذ استحباب عدم ارتفاع العجيزة والا فارتفاع العجيزة مع ترك الالتقام و
الوضع وغيرهما مع الاكتفاء بقدر الواجب لا يتفاوت فيه الامر بين وضع اليد فوق الركبة فتدبر **فائدتان الاولى** قال في الذكرى
يجوز في الركوع والسجود الصلوة على محمد وآله بل يستحب وصرح في الذخيرة بالجواز و يدل عليه ما رواه الصدوق في كتاب ثواب الاعمال
بسند معتبر كالصحيح عن محمد بن ابي حمزة عن ابيه قال قال ابو جعفر عليه السلام من قال في ركوعه وسجوده وقيامه اللهم صل على محمد وآل محمد كتب الله له
ذلك بمثل الركوع والسجود والقيام **الثانية** يستحب ان يكون ركوعه في صلوة الآيات بقدر زمان كل من قراءته لموثقة الصحيح محمد بن مسلم
وزرارة وغيرها

المقصد السادس في السجود وفيه مباحث **الاول** يجب سجدتان في كل ركعة باجماع المسلمين بل بضرورة الدين
والآيات والاخبار المستفيضة وهو في الشرع الانحناء المخصوص و يجب فيه ان ينحني حتى يساوي موضع جبهته موقفه او يساويا متقاربا في
عفي عن علو مقدار لبنة لا ازيد اما حكم جواز الارتفاع ازيد منه فهو اجماع علمائنا كما يظهر من الفاضلين و نسب الشهيد في الذكرى الخلاف الى
ابن الجنيد وهو المنقول عن صاحب الشرائع كما قالوه و يظهر من الاخبار الكثيرة واما التحديد باللبنة في مرتبة الجواز فقد نسبه الى الشيخ و استدلوا على
ذلك بالحسن بل الموثق عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن السجود على الارض المرتفعة فقال اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع يديك
قدر لبنة فلا باس وقال في الكافي وفي حديث آخر في السجود على الارض المرتفعة فقال اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن رجليك قدر لبنة فلا
باس ويعارضهما صحيحة ابن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد ايكون ارفع من مقامه فقال لا ولكن يكون مستويا على اختلاف
النسخ ولابد من توجيهها وحملها على الافضلية وطرحها لمخالفتها الخبرين المعتضدين بالشهرة وعمل الاصحاب و يشهد لحملها على الافضلية
صحيحة ابي بصير وعلى الظاهر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد فقال اني احب ان اضع وجهي في موضع قدمي وكرهه وقال
الشهيد لان الخفض بالرفع في هذا التحديد تمسكا بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سألته عن المريض ايحل له ان يقوم على فراشه و يسجد على الارض فقال
اذا كان الفراش غليظا قدر آجرة او اقل استقام له ان يقوم عليه و يسجد على الارض وان كان اكثر من ذلك فلا و في رواية محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام قال
قلت فيصلي وحده فيكون موضع سجوده اسفل من مقامه فقال اذا كان وحده فلا باس و ادعى العلامة في التذكرة الاجماع على جواز الصلوة اذا كان
موضع السجود اخفض و يمكن عليه الاطلاقات ايضا لكن الاولى تقييد الاطلاقات والاجماع بالموثقة لحصول البراءة اليقينية و مما ذكرنا ظهر
وجه تأييد لحمل صحيحة ابن سنان المتقدمة على الاستحباب ثم ان الاستواء المطلوب في الاخبار يحتمل معنيين كون الارض بحيث لو اخرج من احدهما
خط مستقيم الى طرفها الاخر يحصل قاعدة لخط مستقيم لو حدث زوايا قوائم وكونه بحيث لو اخرج من احد طرفيه خط مستقيم كان ما تحت الخط مما
بينهما من السطح بحيث لا يبقى فيه عن استر وعلى الثاني يندرج فيه الارض المستطح المنحدر الذي لم يكن فيه بكاث وكومات دون الاول وعلى فرض الاندراج
فلا يجوز الارتفاع عن سطح المنحدر في محل السجود ازيد من قدر لبنة وان كان بذلك مساويا للموقف او لم يبلغ ايضا للاطلاق في الادلة وكذا لا يعتبر
على هذا لو كان لطرف الاعلى من المنحدر وهو موضع السجود وان كان ارفع من الموقف بهذا المقدار او اكثر منه وهكذا الكلام في جانب الانخفاض

من جهة نفس الانحدار وبالجملة فمثل الكومات والنبكات اذا كانت ازيد من مقدار لبنة وكذا مثل الارتفاع والانخفاض الذي في المنحدر
وان كان ازيد منه وحمل فرض عدمه يصير الامر بالعكس فمثل الذاتية اذا بلغ المقدار والعلو وبيقع الكومات والنبكات لو صارت سببا للشدة و
او مخرجا عن الحد المخلوق وان جاوزت هي بنفسها من المقدار المذكور كذا قال اول الوجهين لمعرض الاندراج يشير كلام بعض المحققين حيث قال
ولا فرق في ذلك بين هذه العلو بين الارض المنحدرة وغيرها لاطلاق النص والفتوى وانتصابه في عدم الاختصاص على القول باعتباره مشكل لعدم
العثور في النص الذي هو مستنده مع تعميمه كلاماته بالوجه الثاني ايضا اي فرض عدم الاندراج والذي يقوى في نفسي هو الوجه الثاني اذ البراءة لا
تحصل الا به مع ان الظاهر من الاستواء هو المعنى الاول بل الظاهر من اطلاق الاخبار المانعة عن العلو ايضا ذلك فتدبر و الحق بعض الاصحاب في المنع
بالجبهة ونقل عن العلامة في النهاية ايضا القول بوجوب تساوي الاعالي والاسافل والخفاض الاعالي ولم يظهر وجهه لا بينه الا الاحوط نسائي
الجميع واما الاخفضية للمواضع الذي يكون ما بين المقام وموضع الجبهة فلا دليل على اعتبار شيء من ذلك فيها اصلا فيجوز ان يسجد ما بين
بكتفيه وجبهته مرتفع ازيد من المقدار المعتبر او انخفاض ازيد منه وهكذا **تنبيه** لو وقعت جبهته على موضع مرتفع بازيد من المقدار
المعتبر فقد نقل عن بعض الفاضلين وغيرهما القطع بانه يرفع راسه ويسجد على المساوي لعدم تحقق السجود معه لرواية حسين بن حماد قال قلت
لابي عبد الله ع اسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع قال ارفع راسك ثم ضعه وفي رواية اخرى له عنه عن الرجل يسجد على الحصى قال يرفع راسه
حتى يتمكن وفي دلالة على ما نحن فيه تامل وصحيحة ابن … عن حسين بن حماد ايضا قال قلت له اضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر او على
مرتفع احول وجهي الى مكان مستو قال نعم جر وجهك على الارض من غير ان ترفعه وصحيحة معاوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع اذا وضعت جبهتك
على نبكة فلا ترفعها ولكن جرها على الارض ويعارض رواية الاخيرة صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سالته عن الرجل يسجد على الحصى ولا يمكن
جبهته من الارض قال يحرك جبهته حتى يتمكن فينحي الحصى عن جبهته ولا يرفع راسه ومع هذا يشكل ترك ظواهر هذه الاخبار المعتبرة المتضمنة
مع صحة السند لمجرد وضع الجبهة كما هو الظاهر سيما ولو لم يكن ذلك الا بالارتفاع فحملها على الاستحباب والخبر الاول على الجواز مشكل سيما مع كون
الراوي في طرف المعارض بعينه حسين بن حماد فيظهر منه وهن هذه الجهة فروايته هذه معتضدة بصحيحة ابن حماد وغيره وايضا ظهور لو ما
المانعة في الدلالة الزائد منها وهو اقبل للتوجيه فيحمل على ان المراد من الرفع والوضع هو الحاصل من الجر الى الساقل وبالتخصيص بصورة الحقيقة
الاجر … للزوم تعدد الركن على احتماله بما يقتضي لزام العمل بتلك الروايات المعتبرة وجمع المحقق بينهما بحمل الرواية الاولى على الوضع جبهته على
شيء ما يصح السجود عليه فلا يتحقق السجود والروايات الاخر على ما يصح فيجب الجر لئلا يتعدد وهو بعيد لما ذكرنا وجمع بينهما في الاستبصار بحملها على
عدم التمكن من الجر وحمل خبرها على صورة التمكن والوجه ما ذكرنا ويظهر مما ذكرنا انه لو وقع جبهته على نوع يشبهه وان لم يكن مرتفعا فالوجه جرها
لا رفعها كما اختاره الشيخ على ما الروايات المتضافرة في وضع الجبهة على الحصى فلعل الوجه في الجر فيها او الرفع والوضع هو حصول التعدد بذلك
وعدم تحقق الصلاة بذلك او كون الحصى بالمقدار الذي لا يكفي في السجود الاخير بعيد بالنظر الى الاكتفاء بالمسمى كما هو التحقيق وسيجيء انشاء الله والاولى في
ذلك ايضا العمل بالرواية الاخيرة والله اعلم بحقايق احكامه **الثاني** من كان على جبهته دمل او جراحة حفر حفيرة ليقع السليم منها على الارض
ومع التعذر يسجد على احد الجبينين ومع التعذر يسجد على الذقن على المشهور بين الاصحاب ويدل على الاول مضافا الى اجماع العلماء كما قاله في المدارك
وكونه مقدمة للواجب المطلق رواية مصادف قال خرج بي دمل فكنت اسجد على جانب فرآني ابو عبد الله ع اثره فقال ما هذا فقلت لا استطيع ان اسجد
من اجل الدمل فانما اسجد منحرفا فقال لي لا تفعل ولكن احفر حفيرة واجعل الدمل في الحفيرة حتى تقع جبهتك على الارض وعلى الثاني اجماع الاصحاب
كما نقل في المدارك ويظهر من غيره ايضا وعبارة الفقه الرضوي ان كان على جبهتك علة لا تقدر على السجود فاسجد على قرنك الايمن فان تعذر فعلى
قرنك الايسر فان لم تقدر فاسجد على ظهر كفك فان لم تقدر فاسجد على ذقنك ثم استشهد بالاية وعلى الثالث مضافا الى هذا ما رواه الكليني
مرسلا عن الصادق ع انه سئل ابو عبد الله ع عن من بجبهته علة لا يقدر على السجود عليها قال يضع ذقنه على الارض ان الله تعالى يقول ويخرون للاذقان سجدا
وظاهر الاصحاب التخيير في الجبينين والاولى ما عليه البعض من الترتيب لما ذكرنا والخروج من خلاف الصدوق حيث افتى بمضمون العبارة المنقولة وهناك اقوال
اخر اقلها ضعيفة والاقوى ما ذهب اليه المشهور ولا بد من تقييد المرسلة بالعاجز عن الجبينين **وهل يجب** كشف اللحية لو سجد على الذقن ام لا
يقوى العدم لعدم صدق الذقن الواجب ولعل الاقوى قول الاقرب فالمراد بالشعر ما لا يخلو عادة وان تمكن من تحليله او الستر الذي يحجز عن السجود على
العضو المطلوب فعرض موضع السجود بحيث يمكن … وضع الجبهة عليه فيسجد عليه لانه مقدمة الواجب ولان الميسور لا يسقط بالمعسور والظاهر انه اجماعي
يدل عليه ايضا حسنة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا يصلي على الدابة الفريضة الا مريض يستقبل به القبلة ويجزيه

فانه الكتاب في يضع بوجهه في الفريضة على ما امكنه من شيء ويومي في النافلة ايماء وعن ابراهيم بن ابي زياد الكرخي رواه الشيخ في التهذيب و
الصدوق في الفقيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل شيخ كبير لا يستطيع القيام الى الخلاء لضعفه ولا يمكنه الركوع والسجود فقال ليؤم برأسه ايماء وان كان
له من يرفع الخمرة اليه فليسجد فان لم يمكنه ذلك فليؤم برأسه نحو القبلة ايماء ومع العجز عن ذلك كله فليؤم بالرأس ثم بالعينين و الظاهر انه لا خلاف في ذلك
بين الاصحاب واما صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن المريض قال يسجد على الارض او على مروحة او على سواك يرفعه هو افضل من الايماء وحسنة الحلبي
عن الصادق قال سألته عن المريض اذا لم يستطع القيام والسجود قال يومي برأسه ايماء وان يضع جبهته على الارض احب الي فلا بد من تأويلهما لمخالفتهما لما دلت
السابقة المعمول بها عند الاصحاب … وكيف كان الخبران عندهم مخالفة للاصول وقد حاول الفاضل صاحب المدارك ره والاستدلال بهما على
الاستحباب وضع شيء على الجبهة حال الايماء وهو خلاف ظاهر الروايتين سيما صحيحة زرارة فانها كالصريح في التخيير بين السجود على الارض او الشيء المرفوع
والايماء ومع الغض عن هذا لا يجوز الايماء والمطلوب هو وضع شيء على الجبهة حال الايماء بعد العجز عن ذلك فتوجيههما بما يحتمل رجوع الى ذلك
بعيد غاية البعد سيما الصحيحة وقيل يحتمل ان المراد منهما الترديد بالنسبة الى حالتي التمكن من السجود على الارض وغيره والمراد برفع السواك ما
هو وضعهما على الجبهة وقد روى هذه الصحيحة في الفقيه هكذا سألته عن المريض كيف يسجد فقال على خمرة او على مروحة او على سواك … وعلى هذا
فتوجيهه سهل ولا بد من توجيه الحسنة بتنبيه بما يقرب من هذا لكن الاستدلال بمثل هذا مشكل نعم يمكن الاستدلال بصحيحة …
قال سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصل وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئا اذا سجد فانه يجزي عنه ولن يكلف الله ما لا طاقة له به و
استدل الشهيد بذلك و بان الواجب في السجود امور فاذا تعذر بعضها لم يسقط الباقي لان الميسور لا يسقط بالمعسور على وجوب الوضع مع الاعتماد كان
ام لا و لا يخفى انه اولى واحوط لكن كونه بحيث يقيد الاطلاقات الكثيرة مشكل **تتميم** اعلم ان ما ورد في صلوة العاجز وفاقد الساتر و…
والخائف وغير ذلك من الامر بالايماء مختلف فروايات صلوة المريض بعضها مطلق وبعضها مخصوص بغمض العين وبعضها بالرأس اما الروايات الدالة
بغمض العين فهي في حال الاستلقاء كرواية محمد بن ابراهيم عمن حدثه عن الصادق قال يصلي المريض قائما فان لم يقدر على ذلك صلى قاعدا فان لم يقدر
صلى مستلقيا يكبر ثم يقرء فاذا اراد الركوع غمض عينيه ثم يسبح ثم يفتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع فاذا اراد ان يسجد غمض عينيه
ثم يسبح فاذا سبح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود واما الايماء بالرأس فكثيرة منها اذا استطاع المريض للجلوس …
مرسلة … عن امير المؤمنين دخل رسول الله على رجل من الانصار وقد شبكته الريح فقال يا رسول الله كيف اصلي فقال ان استطعتم ان تجلسوه
فاجلسوه والا فوجهوه الى القبلة ومروه فليوم برأسه ايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع واما المطلقات فكثيرة غاية الكثرة فالذي يقتضيه
الاصول والجمع بين الاخبار هو اختصاص الايماء بالعينين في صورة الاستلقاء ونحو ذلك و الظاهر ان ذلك لعسر الفائدة على غير ذلك غالبا ونفي الايماء
بالرأس فيما يمكن على غيره فالاطلاقات محمول بالقيدين في مواضعهما و ما يحتمل من الجمع بالتخيير فلا وجه له ولا يحصل البراءة اليقينية الا بالعمل بما
اقتضاه المشهور **وممّا** ذكرنا ظهر بعض احوال الركوع ايضا فتدبر **فصل** الكلام في المذكورات حكم المبدل منه في الركنية والصحة والبطلان بالزيادة
والنقصان فيه وجهان بالنظر الى عموم البدلية واشتراك الركوع والسجود بينهما معنى … ومنع العموم بعد الفقدان و الاحوط عدم
ذلك بل الاولى التوقف بعين البراءة بذلك **وهل** يعتبر … قصد البدلية فيه وجهان ناشيان من الوجهين الاولين في اول وجهي الترديد
في المسئلة المتقدمة **الثالث** السجدتان ركن في الصلوة لا بالمعنى الشايع في سائر الاركان بل بمعنى ان زيادتهما معا مبطل للصلوة ونقصهما
معا وذكروا في وجه ركنية السجدة بحيث يجامع ما ذكروه في معنى الركن وجوها ضعيفة و اوجهها ما ذكره العلامة المجلسي ره في البحار وهو ان
الركن المفهوم المردد بين سجدة واحدة بشرط الاولى وسجدتين لا بشرط شيء فاذا اتى بواحدة سهوا فقد اتى بفرد من الركن وكذا اذا اتى بهما ولا ينتفي
الركن وكذا اذا اتى بهما الا بانتفاء الفردين بان لا يسجد اصلا واذا سجد ثلث مرات سجدتان لم يات الا بفرد واحد وهو الاثنان لا بشرط شيء واما
الواحدة الزائدة فليست فردا له لكونها مع اخرى فيما هو فرد له بل هذا الوجه هو بشرط ان لا يكون معها شيء واذا اتى باربع فقد زاد فردين من
الاثنين قال وهذا وجه متين لم ار احدا سبقني اليه مع ذلك لا يخلو من تكلف تعلما و الاولى ما ذكرنا اشد ذكر الركن في الاخبار واما كلامهم
فمخصص بغير حكم السجدتين ونظيره في كلامهم كثير منها ما اشرنا اليه في ركوع المرأة **وبالجملة** معنى الركنية في كلامهم انما يظهر فيما قام الدليل عليه
في محصلات موردها وهو يحتاج الى تامل صادق **وممّا** يقع فيه الاشكال ركنية القيام المتصل بالركوع والذي يمكن ان يعتمد عليه بحيث
يتبين له مصداق ويترتب عليه الاحكام هو جملة شافية من شئون الركوع فيقال ان الركوع ركن وكون الركوع عن قيام ركن اخر وذلك لان من احكام
الركن انهم ذكروا ان من نسي جزء من الصلوة يجب عليه الاتيان به ما لم يدخل في ركن اخر ولا يمكن حصول العلم بالدخول في القيام المتصل بالركوع الا



اذ لتحقق الركوع الا انهم حكموا بان تابعي التشهد بيد او كتاب الركوع وتطلق عليه تلك الاخبار المستفيضة كما سيجيء وقد يقولون انه لا بد
في القيام المتصل بالركوع فلو فرض انه هوى من القيام الى الركوع وتذكر انه لم يتشهد قبل ان يصل الى حد الراكع فرجع وتشهد ولا يلزم نسيان
الركن اذ ما علمت ان القيام المتصل بالركوع لا يتحقق الا بالركوع من قيام وهو انما يتحقق بعده **وبالجملة** جميع اجزاء القيام قبل الركوع قابل لان يصير
ركنا ولا يحصل صفة الركن الا بتحقق الركوع الحقيقي في جزء من تلك الاجزاء فهذا الركن لا يظهر ثمرته في الترك لامكان تحقق الركوع عن قيام بدونه
واما زيادته فلا يحصل الا بتكرير الركوع فلا ثمرة في تحققه بعد الركوع في القيام المتصل **واعلم** ان الثمرة في لغويته انما يظهر لو انتقل عن
القيام في حال التكبير والا فيتداخل معه كما لو اراد المأموم ان يلحق بالامام في حال الركوع فيستعجل اذ يجب لتصحيح صلوته قيام من غير القيام حال
التكبير ومع حصول القيامان معا ومن ذلك يظهر عدم الثمرة في القيام حال التكبير في حال الزيادة فما يضاهي نفسك عن زيادة في التكبير فيما
ذكروه من الاحكام في الاركان لا يجب ان يتحقق جميعها في جميعها **فلنرجع** الى ما كنا فيه فنقول فلا يبطل بزيادة السجدة سهوا ولا بنقصانها كما في
تذكرها قبل الركوع يأتي بها وكذا السجدتين هذا هو المشهور بين الاصحاب في ما بطلان الصلوة بتركهما معا فهو في الجملة اجماع العلماء كما في
المعتبر وادعى الاجماع ايضا في التذكرة **ويدل عليه** صحيحة زرارة المتقدمة لا تعاد الصلوة الا من خمس فان السجود احدهما والزيادة عنهما مخرج للمكلف
عن الهيئة المطلوبة فيبقى تحت عهدة التكليف وتؤيده رواية معلى الآتية وخالف في عدة الاحكام الشيخ في المبسوط حيث جعلهما كما في الاوليين
وثالث المغرب خاصة وذلك لما عرفت سابقا من انه كان يجوز التلفيق في غير الاوليين وثالث المغرب في بحث الركوع وهو كذلك يلزمه تكرار السجدتين
وفي التهذيب حيث اوجب الاعادة بترك السجدة الواحدة من الاوليين وابن ابي عقيل حيث جعل هذا ولم يخصص بالاوليين هاهنا **والاولى**
في جميع ذلك المشهور على الاول مضافا الى ما سبق هنا ما ذكرنا في بحث الركوع لاثبات بطلان الصلوة بزيادته سهوا ولا خصوصية له بالركوع
وثالث المغرب **وقد عرفت** الجواب عما استدل به في بحث الركوع على جواز التلفيق **وقد ذكرنا** ان نظره في تخصيص الاخيرين من [illegible]
دليله في التلفيق ما ذكرناه لا دليل له في التلفيق هيهنا والحاق السجدتين بالركوع من غير دليل كما وجهه في المختلف لا وجه له **فالدليل** على
الاول هو بطلان الصلوة بزيادتهما معا وتركهما معا مطلقا وتخصيص الادلة القوية بغير الاخيرين من الرباعية من دون دليل لا وجه له **وحمل** الشيخ
الاطلاق على [illegible] الى الاخبار المعتبرة منها صحيحة ابي بصير عن الصادق قال سألته عمن نسي ان يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم قال
يسجدها اذا ذكرها ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض على صلوته فاذا انصرف قضاها وحدها وليس عليه سهو ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر عنه
في رجل نسي ان يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فاذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد فليمض على
صلوته حتى يسلم ثم يسجدها فانها قضاء ومنها موثقة عمار [illegible] في رجل ينسى ان يسجد سجدة [illegible] ذكرها بعدما قام وركع قال يمضي في صلوته ولا
يسجد حتى يسلم فاذا سلم سجد مثل ما فاتته فان لم يذكر الا بعد ذلك قال يقضي ما فاته اذا ذكره ومنها صحيحة ابن ابي يعفور عنه قال اذا نسي الرجل
سجدة وايقن انه قد تركها فليسجدها بعد ما يقعد قبل ان يسلم وان كان شاكا فليسلم ثم يسجدها وليتشهد تشهدا خفيفا ولا يسميها نقرة فان
النقرة نقرة الغراب **واستدل الشيخ** بصحيحة ابن ابي نصر البزنطي عن الرضا قال سألته عن رجل صلى ركعة ثم ذكر وهو في الثانية وهو راكع انه
ترك سجدة من الاولى فقال كان ابو الحسن يقول اذا تركت السجدة في الركعة الاولى ولم تدر واحدة ام ثنتين استقبلت الصلوة حتى يصح لك ثنتان
فاذا كان في الثالثة والرابعة فتركت سجدة بعد ان تكون قد حفظت الركوع اعدت السجود **ولا يخفى** ان هذا غير [illegible] على
واحد من الاصول على ظاهره كما لا يخفى وغاية توجيهه بما يقرب من مقصود الشيخ ان يكون المراد من قوله لم تدر واحدة ام ثنتين تلك السجدة المتروكة
هي واحدة **وهذا ايضا** لا يقتضي اثبات تمام المطلب والتعبير او دلالته وتوجيهها لا طائل تحتها فاعرضنا عن ذكرها وما كان هذا شأنه فكيف يخصص
الاخبار الصحيحة الظاهرة الدلالة المعمول بها عند الاصحاب **مع** ان الشهيد ادعى عليه الاجماع على ما نقل عنه وهو معارض بخبر محمد بن منصور
قال سألته عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية او شك فيها فقال اذا خفت ان لا تكون وضعت وجهك الا مرة واحدة فاذا سلمت سجدت
سجدة واحدة وتضع وجهك مرة واحدة وليس عليك سهو وبرواية معلى بن خنيس [illegible] الآتية ايضا **واذا** عرفت هذا فاعلم ان نظر الشيخ
في هذا التخصيص ايضا الى ما ذكرنا سابقا من انه لا وهم في الاوليين والثالثة ولا ان مع بطلانهما بمطلق الوهم ومن هذا يظهر ان القول بان زيادة سجدة
فيها ايضا مبطلة ويدل عليه الاطلاقات والعمومات الكثيرة سيما الخبران اللذان ذكرناهما في بحث الركوع ولا يفسد الصلوة بزيادة سجدة وفيهما
بمذهب المشهور في النقصان ايضا فوجه التعميم وتأمل **مع** انا ذكرنا وسنذكر ان شاء الله الاخبار [illegible] على [illegible] ابن ابي يعفور [illegible] رواه
بن خنيس [illegible] الضعيف قال سألت ابا الحسن الماضي في الرجل ينسى السجدة من صلوته قال اذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلوته ثم سجد [illegible]

السهو بعد الفراغ وذكرها بعد ذكرها بعد كوعه اعاد الصلوة وذكر السجدة في الاوليين والاخيرتين سواء و في طريق هذا الخبر ضعف و دلالته ايضا
ان معلى بن خنيس قتل في حياة الصادق عليه السلام فكيف يروى عن الكاظم ويمكن دفع هذا الايراد وبالجملة لا يصلح هذا الخبر لتقييد اخبار متعددة
شتى وحملها الشيخ على ان المراد من السجدة السجدتين وهو غير بعيد ثم اعلم ان صريح صحيحة ابي بصير ورواية ابن منصور المتقدمتين وظواهر سائر
الاخبار المعتبرة المذكورة هيهنا عدم وجوب سجدتي السهو فيما لو سهى سجدة ونسب الى الحسن بن ابي عقيل وابن بابويه والمشهور بين الاصحاب
ونقل العلامة عليه الاجماع في التذكرة والمنتهى و استدلوا على ذلك برواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن سفيان بن السمط عن الصادق عليه السلام قال تسجد
السهو و بالجملة اما لا بد من تخصيص الخبر بهذه الادلة القوية وحمله على الاستحباب لكون المخرج حينئذ لا انه من الكثرة بمكان لا يرضى الفقيه بمثل
هذا التخصيص ويكون المثبت للوجوب في الموارد الادلة الخارجية وعلى الثاني يبقى الاجماع معارضا لتلك الادلة وهو منضد بالاصل وهو شغل
الذمة بالعبادة التوقيفية و المسئلة محل تردد ولعل القول بالاستحباب اقوى و الاولى عدم تركهما ثم ان الدليل على وجوب تدارك السجدة
او السجدتين قبل الركوع قد ظهر مما ذكرنا في المباحث السابقة وما ذكرنا هيهنا ايضا من الاخبار و الذي يقتضيه الادلة هو ملاحظة
الطمانينة بين السجدتين ايضا فاذا اكتفى بالسجدة الثانية مع الطمانينة بينهما فيجب الطمانينة ثم السجود ونقل عن المفيد القول بان من ترك سجدتين
من ركعة واحدة اعاد على كل حال وان نسي واحدة منهما ثم ذكرها في الركعة الثانية قبل الركوع ارسل نفسه فسجدها ثم قام و مستند التفصيل
غير واضح وحكم الشك في السجود حكمه في الركوع للتصاحب المتقدمة الرابع يجب السجود على سبعة اعضاء الجبهة والكفين والركبتين وابهامي
الرجلين وهو المعروف من مذهب الاصحاب لا نعرف فيه مخالفا الا ما نقل عن السيد من انه جعل عوض الكفين المفصل عند الزندين و ادعى عليه
في التذكرة الاجماع علمائنا وكذا في الذكرى و يدل عليه صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله السجود على سبعة اعظم الجبهة واليدين
والركبتين والابهامين من الرجلين وترغم بانفك ارغاما فاما الفرض فهذه السبعة واما الارغام بالانف فسنة من النبي و صحيحة حماد فيما علمه الصادق عليه السلام
سجد على الثمانية الاعظم الكفين والركبتين وانامل ابهامي الرجلين والجبهة والانف وقال سبعة منها فرض ووضع الانف على الارض سنة و
هذان الخبران مشتملان على المجموع في الاجزاء وما يستفاد منها متفرقة ايضا ثم ان الظاهر من اطلاقها ويحصل الامتثال بمجرد المسمى نعم في الجبهة
بايجاد فرد ما منها وكانه لا خلاف في ذلك بين الاصحاب في غير الجبهة نعم يظهر من العلامة في المنتهى التردد في الكف فقال هل يجب استيعاب
جميع الكف بالسجود فيه تردد والحمل على الجبهة يحتاج الى دليل لورود النص في خصوص الجبهة الى آخر ما قال ولعل نظره الى ان
هذه الاعضاء اسم للمجموع حقيقة ومجاز في البعض والاصل الحقيقة و ما الركبتان والابهامان فالاخراج بالدليل من جهة عدم العثور
على وضع التمام فيهما او الاتفاق على جواز المسمى وكذا الجبهة لما سنحققه فيبقى اليد تحت العموم و لا يخفى ان المصلي متمكن من وضع
تمام الكف وحده ووضع الكف على وضع بعضها العادة في مقام المنع فلا بد من وضعها كلها ليتيقن البراءة بذلك و يمكن
القدح في ذلك بان يكون هذا حقيقة في الكل في مقام المنع و كلامه فيما هو في المتنازع فيه تردد و المشهور بين الاصحاب والمنقول عن علم الهدى
المرتضى رضي الله عنه الاجزاء الا بالباطن لان ذلك هو المعهود من صاحب الشرع فلا يجوز وضع الظاهر على الارض وظاهر الخبر من الاطلاق بالنظر الى الباطن
الظاهر كما كلام الاصحاب والخبر الاول بالنظر الى الانامل وغيرها و الاظهر جواز الاكتفاء بمسمى وضع الابهام والاولى وضع الانامل كما يظهر من خبر
حماد و اما الاعتماد على الظاهر والباطن فلم يظهر من الاخبار ولعل الشيء الى الامر مطلعهم في ذلك و اما قول السيد فلا يظهر وجهه
و يتحقق السجود بالاعتماد على هذه الاعضاء كما نقل عن صريح جماعة من الاصحاب و هو الظاهر من معنى السجود ايضا فاذا سجد على مثل الصوف في غير
يجب الاعتماد عليه حتى ينسفر ثم يجب من سجدته و اما الجبهة فالاقوى فيها ايضا الاجزاء بمسمى الوضع وفاقا لاكثر الاصحاب لنا الاخبار
الكثيرة المعتبرة ففي صحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت الرجل يسجد وعليه قلنسوة او عمامة فقال اذا مس شيء من جبهته الارض فيما بين حاجبيه
وقصاص شعره فقد اجزء عنه وفي صحيحة الاخرى عن الصادق عليه السلام قال ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف مسجد اي ذلك اصبت به الارض اجزأك و
موثقة عمار عقيبة مثلها و في رواية بريد بن معوية العجلي عن الباقر عليه السلام قال الجبهة الى الانف اي ذلك اصبت به الارض في السجود اجزأك والسجود
عليه كله افضل وفي ذيل صحيحة زرارة المتقدمة في سجود العاجز انما كره من كره السجود على المروحة من اجل الاوثان التي كانت تعبد من دون الله
وانا لم نعبد غير الله قط فاسجد على المروحة في الصلوة وعلى عود السواك وغير ذلك من الاخبار و ذهب ابن بابويه الى وجوب مقدار الدرهم و لعل مستنده
في ذلك حسنة زرارة عن الباقر عليه السلام قال الجبهة كلها من قصاص شعر الرأس الى الحاجبين موضع السجود فايما سقط من ذلك الى الارض اجزأك مقدار
الدرهم و مقدار طرف الانملة وقيل بخلاف مذهبهم اللهم الا ان يحمل مقدار طرف الانملة عطفا تفسيريا ويكون مرادهم هذا

في بيان ما يصح السجود عليه

المسند ولا يخفى ما فيه وقد نقل عن ابن الجنيد القول بوجوب وضع تمام الجبهة ويدل عليه صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عم قال سألته
المرأة يطول قصتها فاذا سجدت وقع بعض جبهتها على الارض وبعض يغطيها الشعر هل يجوز ذلك قال لا حتى تضع جبهتها على الارض وهي
محمولة على الافضلية لمعارضتها باقوى منها ويشهد له رواية العجلي المتقدمة واعلم ان ظاهر هذه الرواية وصحيحة زرارة وموثقة عمار
الجبهة ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف ومن جهتها يظهر انتهائها الى الحاجبين وعلى الاول يلزم دخول البياض المتوسط بين الحاجبين
فوق الانف في الجبهة وعلى الثاني خروجه منها ودخول الحاجبين فيها ويمكن البناء على الاول والقول بان المراد من الانتهاء الى الحاجبين
ما يلي الى ما بينهما والنسبة اليهما الانتقال بما بينهما فيدخل في الجبهة ومع دخول الحاجبين لان من المعلوم انه يصح سلب الجبهة عنهما
ولا شك انه لا يجب السجود على غيرها واما تحديد الجبهة بذلك فلا بينا في ذلك ايضا لانها مطلقة وانها انها الى الجملة لا يستلزم انتهائها
الى كل ما يحاذيها ايضا مع احتمال البناء على الثاني ايضا والتزام ان المراد من الانتهاء الى الحاجبين ما يحاذيهما ايضا والترجيح للاول والحق ان
النزاع في ذلك مما لا ثمرة له بناء على القول المختار لان بعض هذا البياض مما ينبغي ان لا يعد من باب المقدمة الانف في عدم الخروج عن الجبهة
فلا يبقى الا القليل ويشكل فيما لو دار الامر بين ذلك القليل بين الحاجبين والذقن والاحكام الاحتياط هو جعله من الجبهة ايضا مشكل و
لعل كونه منها اقرب والله تعالى يعلم حقايق احكامه الخامس لا يجوز السجود الا على الارض ونباتها التي لا يؤكل ولا يلبس بالاجماع كما نقله
جماعة من الاصحاب ويدل على ذلك الروايات المستفيضة منها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عم قال له اخبرني عما يجوز السجود عليه
وعما لا يجوز قال السجود لا يجوز الا على الارض او على ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس وصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عم قال السجود على
ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس وحسنة زرارة عن ابي جعفر عم قال قلت له اسجد على الزفت يعني القير فقال لا ولا على الثوب الكرسف
ولا على الصوف ولا على شيء من الحيوان ولا على شيء من ثمار الارض ولا على شيء من الرياش ورواها في الكافي بطريق صحيح ايضا ورواية ابي العباس
وفي طريقها قاسم بن عروة قال قال ابو عبد الله عم لا تسجد الا على الارض او ما انبتت الارض الا القطن والكتان وحسنة يزيد العجلي او ابراهيم عن ابي جعفر
قال لا باس بالقيام على المصلى من الشعر والصوف اذا كان يسجد على الارض فان كان من نبات الارض فلا باس بالقيام عليه والسجود عليه وصحيحة حمران
عن احدهما قال كان ابي يصلي على الخمرة يجعلها على الطنفسة ويسجد عليها فاذا لم يكن خمرة جعل حصى على الطنفسة حيث يسجد ورواية الحلبي وفي
ليس فيها الا محمد بن سنان قال قال ابو عبد الله عم ودعا ابي بالخمرة فابطأت عليه فاخذ كفا من حصى فجعله على البساط ثم سجد وصحيحة علي بن جعفر
عن اخيه موسى عم قال سألته عن الرجل يصلي على الرطبة النابتة قال فقال اذا الصق جبهته بالارض فلا باس وعن الحشيش النابت الثيل وهو يصيب
ارضا جددا قال لا باس وعلى ما ذكرنا يتفرع عدم جواز السجود على المعادن كالذهب والفضة والعقيق والفيروزج والعيشوري وكل مستحيل منها كالزجاج
ونحوها على ما يؤكل ويلبس من نباتها اما الاول فلعدم صدق الارض على المعادن ونظائرها وقد ثبت من الحصر في الروايات عدم الجواز على غير الارض
وما انبتت منها ولرواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عم قال لا يسجد على الذهب والفضة وصحيحة محمد بن الحسين ان بعض اصحابنا كتب الى ابي الحسن
الماضي يسأله عن الصلوة على الزجاج قال فلما نفذ كتابي اليه تفكرت وقلت هو مما انبتت الارض وما كان لي ان اسأله عنه فكتب اليه لا تصل
على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان قال الفاضل المجلسي في شرح الفقيه يخرج بالاستحالة
عن اسمهما فيفهم من التعليل عدم جواز السجود على كل مستحيل واما الثاني فيظهر وجهه ايضا مما ذكرنا ثم ان الروايات اختلفت في جواز السجود على
القير وقضية الادلة السابقة عدم الجواز ولعله كان وفاقيا بين الاصحاب ايضا ويدل عليه مضافا الى ما ذكرنا من الاطلاقات وخصوص حسنة
زرارة رواية محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا عم قال لا يسجد على القفر ولا على القير ولا على الصاروج وفي مقابلها اخبار تدل على الجواز منها صحيحة
معوية بن عمار قال سأل المعلى بن خنيس اباعبد الله عم وانا عنده عن السجود على القفر وعلى القير فقال لا باس به وصحيحة الاخرى انه سأل اباعبد الله عم عن
السجود على القار فقال لا باس به وفي رواية اخرى انه من نبات الارض ولا بد من حمل المذكورات على التقية وضعف الرواية المذكورة لا يضر مع
اعتضادها بحسنة زرارة بل صحيحته وصحيحة هشام وغيرها من الاطلاقات سيما مع اشتهار العمل بها بل وكونها اجماعية فلا وجه للحمل على الكراهة كما
يتوهم والمنقول عن ظاهر كثير من الاصحاب عدم جواز السجود على الجص ويمكن الاستدلال على ذلك بالحصر المعلوم وادعاء انه لا يبقى ارضا ولا يخفى
ان لزوم اخراج الاجزاء المنفصلة عن الارض لو سلم عدم صدقها عليها حقيقة من الشطر المنفي في الحصر لا يستلزم عدم اعتبار حصرها وعدم الاعتنا
بها كما يتوهم فان الاجماع والادلة مثل الاستصحاب وغيرها اخرجها ونصت على جواز الصلوة عليها فالعام حجة في الباقي ولو ثبت خروج الجص
بخصوصه الحقيقي من جهة العدم كونه ارضا ولا ما انبتت منها ولولا ذلك لانسد باب الاستدلال بالعمومات والاخبار الكثيرة مثل انما امرتم عليكم

الميتة وغير ذلك وهو كما ترى هذا ولكن نفي اسم الارض عن ارض الجص قبل الطبخ مشكل فالظاهر جواز السجود عليه مع ذلك وبعد طبخه حكم الجواز
مستصحب في التمسك بانه تغير الموضوع فيه فيستلزم انتفاء الحكم ايضا مشكل لمنع ذلك في لعدم ثبوت ذلك الحكم مط ويمكن استثناء المنع من
المنصوصة في حديث الرخام والاجر ايضا ويدل على جواز السجود كما ذهب اليه الشيخ في المبسوط ويظهر من ابن بابويه ايضا صحيحة الحسن بن محبوب عن ابي الحسن
انه سأله عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه فان الظاهر ان جواب المعصوم
مطابق لتمام السؤال اذ السؤال كان عن جواز السجود على مثل هذا الجص الذي يتردد في نجاسته فكان جواز السجود مط كان مفروغا عنه وكان السؤال
عن خصوص المادة فاجابه بان هذا الاصل سبب المنع السجود فان النار والماء طهراه وقد يوجه بان ظاهر جواب المعصوم يكشف عن ان الاستشكال
كان من جهة التردد في النجاسة وان الاذن في حال السجود قل ما ينفك عملا فاذا تلك المكان جعل موطئا ولا يضر ملاقاة النار لا فاجابه بما
اجاب وبالجملة المسئلة محل تردد والاحتياط يقتضي الاحتراز عنه بحسب ما امكن ويظهر من كلام جماعة من المتأخرين المنع بجواز السجود على الخزف
وقد نسب الى بعضهم على ذلك بصدق الاسم عليه وبالجملة لم نجد الحكم بعدم الجواز من واحد منهم والاطلاقات والادلة تقتضي عدم الفرق ولا خبر
فيها على الجواز بالخصوص واستفادة ذلك من الخبر السابق دونه خرط القتاد فان ثبت الاجماع في المسئلة فهو المعتمد ولم اطلع على دعواه صريحا من
احد فلذا ذهب الى ان السجود عليه مشكل وقد تقدم الاشكال في عدم جواز السجود على الاجر والكلام فيه يظهر بما سبق فتدبر واما ما ينبت منها كان
ماكولا او ملبوسا فلا خلاف في عدم السجود عليه الا في موضعين الاول القطن والكتان فخالف فيهما السيد المرتضى مرة فجوز السجود عليهما الا ان
المنقول منه اخبار ضعيفة لا يعتمد عليها وجوز العلامة في النهاية السجود على القطن والكتان قبل غزلهما وهو ايضا ضعيف ويدل على الجواز رواية
داود الصرمي قال سألت ابا الحسن الثالث هل يجوز السجود على الكتان والقطن من غير تقية فقال جائز ورواية الصيقل قال كتبت الى ابي الحسن الثالث
اسأله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية ولا ضرورة فكتب الي جائز وربما يستفاد من بعض الاخبار الضعيفة ايضا واما ما روي عن ابي عبد الله
انا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج افنسجد عليه فقال لا ولكن اجعل بينك وبينها شيئا قطنا او كتانا فلا دلالة له الا على الجواز فيما لا يكون فاقد الارض
ومع فقد الارض وعدم وجدان غير الثلج لابد من بسط ثوب على الثلج كما هو منصوص عليه في موثقة عمار وهو اعم من القطن والكتان ايضا فلا تخلط
الاخبار في باب فقد الارض وبالجملة ينبغي المعارضة بين تلك الاخبار والاخبار التي ذكرناها مثل صحيحة هشام وحماد وحسنة زرارة وخصوص رواية
ابي العباس ولا يخفى ان الترجيح لها لكثرتها وصحة اسنادها واعتضادها بعمل الاصحاب وبالاجماع المنقول عن السيد في الصحاح على ذلك فتلك الاخبار
محمولة على التقية والاضطرار وكاية في الحمل على التقية رواية الصيقل كما لا يخفى على المتأمل وقد يتوهم ان تلك الاخبار يفيد جواز السجود على القطن
والكتان فلا تنافي بينها وبين عدم الجواز على الثوب القطن او ما ليس من النبات فيجوز السجود على القطن والكتان قبل ان يصير ثوبا والعدم كونهما ثوبا ولا
ملبوسا ولا يخفى ما فيه لان المراد مما اكل ولبس في الاخبار هو ما من شأنه ذلك كما يفهم في العرف فلا وجه للقول بعدم المنافاة والتخصيص بعينهما
من جهة تلك الاخبار انما يصح لو ثبت المقاومة وقد عرفت الحال مع ان رواية ابي العباس صريحة في المطلوب وسندها ايضا اقوى من تلك الاخبار
مع اعتضادها بما ذكرنا ويظهر مما ذكر ضعف قول العلامة ايضا مع ان مجرد الغزل لا يوجب اطلاق الملبوس عليه حقيقة وقد ورد في بعض
الاخبار النهي عن السجود على الصوف ونحوه وهو ايضا دال على بطلان قوله لتضمنه عدم القول بالفصل الثاني الحنطة والشعير قبل الطحن
فقد خالف فيه العلامة مرة ومما ذكرنا هنا يظهر ان خلافه ايضا في جواز السجود عليهما ليس بشيء والاحتجاج في ذلك بان القشر الاعلى مما لا يؤكل فهو
ايضا ضعيف سيما في الحنطة مع ان الصدوق روى في الخصال عن الصادق قال قال امير المؤمنين لا يسجد الرجل على كدس حنطة ولا على شعير ولا على
لون مما يؤكل ولا يسجد على الخبز والحكم في الماكول والملبوس هو العادة والعرف العام فلا عبرة باكله نادرا كبعض العقاقير ولا يمكن القول بان المعتبر
عند كل قطر هو ماكولهم وملبوسهم لان ما يمكن ان يستند به فهم كلام المعصوم هو العرف العام ومع الاختلاف فيشكل الامر وربما يمكن استنباط
تعيينه من قول الصادق في ذيل صحيحة هشام المتقدمة حيث سأله عن العلة في ذلك الحكم قال لان السجود خضوع لله عز وجل فلا ينبغي ان يكون على ما يؤكل ويلبس
لان ابناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون والساجد في سجوده في عبادة الله عز وجل فلا ينبغي ان يضع جبهته في سجوده على معبود ابناء الدنيا الذين اغتروا
بغرورها فالذي يختلج في الخاطر ان المراد بكونه ماكولا في العرف او ملبوسا انه لو اطلع عليه اهل العرف لحكموا بذلك لا انه يكون مبتذلا ولا معتادا
معروفا بالاكل والاكل فربما وجد ماكول لم يطلع عليه كثير منهم ومع ذلك لو رأوه لحكموا بانه مما يؤكل وبملاحظة ذلك يتفاوت الاحكام في مقامات
كثيرة فتنبه ويجوز السجود على القرطاس والظاهر انه اجماعي فان في المدارك انه مذهب الاصحاب ونقل جماعة الاجماع على ذلك ويظهر من غيرهما ايضا
ويدل عليه مضافا الى ما يظهر من نقل جمع ما ذكرنا صحيحة علي بن مهزيار قال سأل داود بن يزيد ابا الحسن عن القراطيس والكواغذ المكتوبة عليها

ام لا فكتب يجوز وصحيح صفوان الجمال قال رأيت ابا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على قرطاس واكثر ذلك يومي ايماء وصحيح جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره
ان يسجد على قرطاس عليه كتابة واطلاق تلك الروايات يقتضي اطراد الحكم في جميع الاقسام واستثنى العلامة من ذلك ما كان من الحرير ولا يخفى
ما فيه من التقييد من غير دليل ولعله نظر الى ان المنع من غير الارض وما ينبت منها غير الماكول والملبوس معلوم وجواز السجود على القراطيس معلوم ايضا فيعتبر ما علم خروجه
فلم يثبت الجواز لهذا القسم وهو منقوض بالقرطاس المعمول من القطن والكتان بعينه فان قيل انه قد يدعى عموم جواز السجود على النبات ايضا والقدر المخرج
منه بالدليل هو ما قبل صيرورته قرطاسا فيضعف انه لا يحتمل عموم المنع وليس هذا في جانب الحرير قلت لو سلمنا ذلك لكن استصحاب الحالة السابقة
يقتضي المنع فيما نحن فيه ايضا والحق منع اعتبار ما يلبس المذكور في الاخبار عن القرطاس بل لعله مباين له واما بالنسبة الى غير الملبوس فلا ينفعهم لعدم
دخول الحرير فيه ومع تسليم ذلك كله فعموم التجويز اقوى لاعتضادها بعمل الاصحاب بل الاجماع ظاهر او مقدم ثبوت العموم في طرف المقابل
بحيث يشمل ما نحن فيه ومما ذكرنا يظهر ان استثناء الشهيد في الدروس مع ذلك المعمول من القطن والكتان ايضا ضعيف ايضا اللهم الا ان يقال
المعمول منهما من الافراد النادرة فلا ينصرف اليه تلك الاطلاقات سيما والظاهر من صحيح علي بن مهزيار ان السؤال كان من جهة الكتابة فلا يفيد العموم وان
كان الجميع المتقدم وكذا ترك الاستفصال يفيد ان العموم وكذا الخبران الآخران لا عموم فيهما يعتد به وقال في التذكرة اكثر ما يتخذ منه القرطاس
فان ثبت ذلك فيظهر ان اساس الجواز في المتخذ من القطن والكتان ايضا وهو لكن الشأن في اثبات ذلك والاظهر الجواز فيهما وان كان الاحوط
الترك بالنسبة الى الامور الثلاثة **ويكره** السجود عليه لكونه منها وربما يعتبر بان يكون غير مستوعب بالحبر لئلا يقع الجبهة على الحبر محضا الا انه مما
لا يجوز السجود عليه والقول بانه عرض لا يمنع عن ذلك فاسد **هذا** كله مع الاختيار **واما** مع الاضطرار فيجوز السجود على الثوب اذا منع الحر
للاجماع والروايات المستفيضة منها صحيح القسم بن الفضيل قال قلت للرضا عليه السلام الرجل يسجد على كمه من شدة اذى الحر والبرد قال لا بأس **وفي** معناها
اخبار كثيرة واذا لم يتمكن سجد على ظهر يده لرواية ابي بصير عن الباقر عليه السلام قال قلت له اكون في السفر فتحضر الصلاة واخاف الرمضاء على وجهي
كيف اصنع قال تسجد على بعض ثوبك فقلت ليس علي ثوب يمكنني ان اسجد على طرفه ولا ذيله قال اسجد على ظهر كفك فانها احد المساجد قال بعض الاصحاب
ولا يضر ضعف السند بعد اعتضادها بالشهرة ودلالة هناك على الحر واضح ومواضعها للاقتصار **ثم** انه لابد من اعتبار ذلك بعد العجز عن كل ما يصح
السجود عليه وظاهر الاطلاقات يقتضي جواز ذلك في عدم تاخير الصلاة الى آخر الوقت بل في بعضها الامر بالصلاة في المسجد ويكره السجود عليها
الحر نعم فرض المصنف سجوده على ثوب مع نزلة الاستعقاب في شيء فيظهر انه ينبغي لو امكن من المعادن ونحوها على اليد ووجهها لفظ الخبر ولانها
الى الارض **ولذلك** نظر الشهيد في البيان في ذلك قلت الاخبار الكثيرة ايضا تدل على تقديم القطن والكتان بل ومطلق الثوب كما في بعضها انما يسجد
الاعلى الثلج وفي تقديم المعادن عليهما وجهان **وفي** بعض الاخبار ان امكنك ان لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه وان لم يمكنك فسوه واسجد عليه
واطلاقه يقتضي التسوية كذا في تقديم اليد على الثلج وجهان **ولعل** في هذا الخبر شهادة بعدم جواز السجود على الوحل لعدم صدق الارض ولو تعسر
تمام من العصا انه يسجد على محل الطين الذي لا يسجد عليه ماهو دونه اذ لو فرض الجبهة لم تثبت على الارض ولذا اضطر اوما **وهو** المشهور والمستند
موثق عمار الاخرى صحيحه قال سألته عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر ان يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعا جافا قال يفتتح الصلاة
فاذا ركع فليركع كما يركع اذا صلى فاذا رفع راسه من الركوع فليوم بالسجود ايماء وهو قائم يفعل ذلك حتى يفرغ من الصلاة ويتشهد وهو قائم ثم
يسلم وفي ابتناء الحمل على الطلاقة والاجتزاء بالايماء اشكال **ولذا** ذهب بعض الاصحاب الى الحمل بقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وانه يلحد الا انه انما
بحسب المقدور وان كانت الرواية معتضدة بالشهرة والاحتياط سبيل النجاة **وهل** يجوز السجود على شيء يضع في كور عمامته احتمال لفحوى خبر
في الجواز في الذكرى **ورد** على الشيخ منع ذلك وقد نسب القول بالمنع بسبب الخبر الى بعض العامة **وقال** وان احتج الشيخ برواية عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام في
السجود على العمامة لا يجزيه حتى يصل جبهته الى الارض قلنا لا دلالة للنفي على كون المانع الحمل بل لكونه مما لا يسجد عليه **وربما** يستدل على المنع بعدم
صدق الجبهة على الشيء والمعتبر في السجود هو الوضع عليه والاحوط الاجتناب اختيارا والله اعلم بحقائق الاحكام **السادس** يجب الذكر في حال السجود
وقد مر الكلام فيه في الركوع والكلام فيهما سواء والخلاف الخلاف والمختار المختار في خصوص العظيم والاعلى ويجب الطمأنينة حال السجود بقدر
الذكر الواجب للاجماع نقله غير واحد من اصحابنا ولما يظهر من الاخبار **والكلام** في هذا المعنى ايضا مثل ما مر في الركوع ونقل عن الشيخ ايضا انه
ركن **ويظهر** ضعفه من نظائره مما ذكرناه وما سنذكره ان شاء الله **ويجب** رفع الرأس من السجود والطمأنينة بعد الرفع من السجدة الاولى للاجماع نقله جماعة
من اصحابنا والنصوص المستفيضة وكيفية تحقيقه ما اعرفناه **السابع** في صحيح حماد فيما علمه الصادق عليه السلام قال ثم كبر وهو قائم ورفع يديه حيال وجهه
ثم سجد وبسط كفيه مضمومتي الاصابع بين يدي ركبتيه حيال وجهه فقال سبحان ربي الاعلى وبحمده ثلث مرات ولم يضع شيئا من جسده على شيء منه وسجد على

ثمانية اعظم الكفين والركبتين وانامل ابهامي الرجلين والجبهة والانف وقال سبعة منها فرض يسجد عليها وهي التي ذكرها الله في كتابه فقال
ان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا وهي الجبهة والكفان والركبتان والابهامان ووضع الانف على الارض سنة ثم رفع راسه من السجود فلما استوى
جالسا قال الله اكبر ثم قعد على فخذه الايسر وقد وضع ظاهر قدمه الايمن على بطن قدمه الايسر وقال استغفر الله ربي واتوب اليه ثم كبر وهو جالس
وسجد السجدة الثانية وقال كما قال في الاولى ولم يضع شيئا من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود وكان مجنحا ولم يضع ذراعيه على الارض ويستحب
العمل بمضمون ما تضمنه وقد عرفت الخلاف في وجوب التكبير ووجوب الرفع والمختار ويستحب الابتداء بوضع اليدين قبل الركبتين وان يضعهما
معا وان لا يفترش ذراعيه افتراش السبع ذراعه وان لا يضع ذراعيه على ركبتيه وفخذيه كل ذلك لصحيحة زرارة وفيها ايضا ولا تلزق كفيك بركبتيك ولا تدنهما
من وجهك بين ذلك حيال منكبيك ولا تجعلهما بين يدي ركبتيك ولكن تحرفهما عن ذلك شيئا وابسطهما على الارض بسطا واقبضهما اليك قبضا
وان كان تحتهما ثوب فلا يضرك وان افضيت بهما الى الارض فهو افضل ولا تفرجن بين اصابعك في سجودك ولكن ضمهن جميعا والاولى تقييد مطلق
خبر حماد بهذه الصحيحة وكذا حمل ما بينهما ظاهرا على ما يوافقها لان القول اقوى من الفعل وما تضمنه خبر حماد من ايقاع التكبير حال القيام هو
المشهور بين الاصحاب وقال في الذكرى ولو كبر في هويه جاز وترك الافضل وقال ابن ابي عقيل يبدا بالتكبير قائما ويكون انقضاء التكبير مع مستقره جالسا
وخير الشيخ في الخلاف بين هذا وبين التكبير قائما ثم نقل رواية معلى بن خنيس عن الصادق ع ان علي بن الحسين ع اذا كان اهوى ساجدا انكب وهو يكبر
انتهى ملخصا ولعل حمل الاول افضل وربما يحمل الرواية على النافلة وخالف الصدوق في استحباب الارغام بالانف فاوجبه نظرا الى حسنة ابن المغيرة
قال اخبرني من سمع اباعبدالله ع يقول لا صلوة لمن لم يصب انفه ما يصيب جبينه وموثقة عمار عن جعفر عن ابيه قال قال علي ع لا تجزي صلوة لا يصيب الانف
ما يصيب الجبين ويدفعه ظواهر الاخبار المستفيضة وخصوص رواية محمد بن مصادف قال سمعت اباعبدالله ع يقول انما السجود على الجبهة وليس
على الانف سجود والظاهر من استحباب الارغام هو وضعه على ما يصح السجود عليه كما ذكره بعض الاصحاب وان كان الرغام هو التراب ويظهر من بعضهم ان
السجود على الانف سنة والارغام سنة عليحدة والذي يظهر من بعض الاخبار كالخبر المتقدم ان هو كونه مما وقع الجبهة عليه ويظهر من بعض الاصحاب
كفاية مطلق المماسة وان لم يكن على سبيل الاعتماد ونسب الى السيد رعاية الطرف الاعلى والاخبار مطلقة وعن ابن الجنيد انه يماس الارض بطرف
الانف وحدبته اذا امكن ذلك للرجل والمراة وهذا التفسير ادخل بالعرف واللغة ولعلم ان ما ذكرناها من المستحبات في هذين الحديثين لا ينحصر دليلهما
فيهما بل الاجماع والاخبار الدالة عليها كثيرة ويستحب جلسة الاستراحة بعد الرفع عن السجدة الاخيرة عند اكثر الاصحاب ويدل على رجحانها
صحيحة عبدالحميد بن عواض عن الصادق ع قال رايته اذا رفع راسه من السجدة الثانية من الركعة الاولى جلس حتى يطمئن ثم يقوم وفي رواية اصبغ بن نباتة قال
كان امير المؤمنين ع اذا رفع راسه من السجود قعد حتى يطمئن ثم يقوم فقيل يا امير المؤمنين ع كان من قبلك ابو بكر وعمر اذا رفعوا رؤسهم من السجود نهضوا
على صدور اقدامهم كما تنهض الابل فقال امير المؤمنين ع انما يفعل ذلك اهل الجفاء من الناس ان هذا من توقير الصلوة وعلى رفع الوجوب صحيحة عبد
الله بن بكير عن زرارة قال رايت اباجعفر واباعبدالله ع اذا رفعا رؤسهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا وذهب السيد الى وجوبه وادعى في
الانتصار الاجماع عليه وهو ظاهر الامر في موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال اذا رفعت راسك من السجدة الثانية من الركعة الاولى حين تريد ان تقوم فاستو
جالسا ثم قم وتمسك ايضا بانه لا يتحقق اليقين بالبراءة الا بذلك وقال العلامة نقل مخالفونا كلهم عن الشيعة انهم كانوا يجلسون هذه الجلسة ونسب الموفق
لنا في هذه المسئلة الى الشافعي منهم فيمكن ملاحظة ذلك ويكون ذلك شعار الشيعة ومخالفا للعامة مع ادعاء السيد على وجوبه الاجماع وظهور كون
الاخبار النافية تقية سيما مع ملاحظة رواية رحيم عن الرضا ع قال قلت جعلت فداك اراك اذا صليت فرفعت راسك من السجود في الركعة الاولى والثالثة تستوي
جالسا ثم تقوم فنصنع كما تصنع قال لا تنظروا الى ما اصنع انا اصنعوا ما تؤمرون فالاحوط عدم تركه ويكره الاقعاء بين السجدتين قال ابن الاثير في النهاية
الاقعاء ان يلصق الرجل اليته بالارض وينصب ساقيه وفخذيه ويضع يديه على الارض كما يقعي الكلب وقيل ان يضع اليتيه على عقبيه بين السجدتين
والقول الاول ومنه الحديث انه اكل مقعيا اراد انه كان يجلس عند الاكل على وركيه مستوفزا غير متمكن وفي المصباح المنير للفيومي زيادة الاعتماد
على صدور القدمين الى الفقهاء وكذا العلامة في المنتهى وتبعناه ذلك لان تفسيرهم وعليهم في تفسيره والمشهور بين الاصحاب هو الكراهة ونقل عن
الشيخ ره الاجماع على ذلك في الخلاف ويدل عليه موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال لا تقع بين السجدتين اقعاء وصحيحة الحلبي وابن مسلم وابن عمار فقالوا قال
لا تقع في الصلوة بين السجدتين كاقعاء الكلب وقد يؤيد ذلك بقوله ع في صحيحة زرارة اياك والقعود على قدميك فتتاذى بذلك ولا تكون قاعدا
على الارض فيكون انما قعد بعضك على بعض فلا تصبر للتشهد والدعاء والتقعي للعامة ويحمل الاخبار على ما عشرو به سيما الروايات الثانية في غاية
الا ان يوق لفظة اقعاء في الموثق للنوع فيكون نكرة في سياق النفي فيفيد العموم وفيه تعسف لا نسلم انه لاشتراك اللفظ في المعنيين او الحقيقة والمجاز كما

في استحباب جلسة الاستراحة

في كراهة الاقعاء بين السجدتين

ان يكون تاكيدا للنفي او الوحدة ايضا لكن الاول يحتمل تاكيد النفي مع ان الحمل على التاسيس اولى كما عرفت واعلم ان محمد بن مسلم وابن عمار ولعل المراد بهما الحلبي والكناني كما رواه تهذيب على تفسير الفقهاء ما رواه في معنى الاقعاء عن علي بن جعفر قال قال ابو عبد الله لا باس بالاقعاء في الصلوة بين السجدتين وبين الركعة الاولى والثانية وبين الركعة الثالثة والرابعة واذا اجلسك الامام في موضع يجب ان تقوم فيه فتجافى ولا يجوز الاقعاء في موضع التشهدين الا من علة لان المقعي ليس بجالس انما جلس بعضه على بعض والاقعاء ان يضع الرجل اليتيه على عقبيه في تشهديه فاما الاكل مقعيا فلا باس به لان رسول الله صلى الله عليه وآله قد اكل مقعيا وبما ذكرنا ظهر ان هذه الرواية بظاهرها توافقه صحيحة زرارة ايضا لهذا التفسير ويمكن ان يكون تفسير الاقعاء من كلام الصدوق كما هو الظاهر فلا دلالة ولو سلم عدم ثبوت كراهة الاقعاء بالمعنى المشهور من الاخبار فلا شك ان الستر والكراهة مما يتسامح في ادلتها فقول الفقهاء في ذلك يكفي والاحوط الاجتناب عن كل ما يسمى اقعاء والتشهد بالمعنى المبسوط وان يقتضي ترجيحه على الجلوس مكروه ولعل مستندهما صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال لا باس بالاقعاء بين السجدتين وقد حمل الباس على ما ثبت الحرمة جمعا بين الادلة ثم ان الظاهر ان المكروه في جلسة الاستراحة ايضا كما ذكره الشهيد الثاني ويظهر منه قول الاكثر وقد اعترض بعضهم الجلوس حال التشهد وفي الصحيح المتقدم اشارة اليه قلت مع ان قول الفقهاء في ذلك يكفي وقول المرتضى نقلا عن كتاب مرزوق قال ابو بعفر لا باس بالاقعاء فيما بين السجدتين ولا ينبغي الاقعاء في التشهدين التشهد بالجلوس في التشهد الجلوس وليس المقعي بجالس ويجيء في حسنة الحلبي اشارة الى خصوص جلسة الاستراحة بعض الوجوه مع اشكال في الدلالة كما يظهر بالتدبر ويستحب الوزن بينهما المشهور في تفسيره هو ما رواه في صحيحة حماد وتقل عن المرتضى في المسائل انه قال يجلس مماثلا وركه الايسر من طرفه الايسر بالارض واما اعتماده على الايسر وينصب طرف ابهام رجله اليمنى على الارض ويستقبل بركبتيه معا القبلة وعن ابن الجنيد نحوه والعمل على المشهور ويمكن حمله على الافراد ويظهر من الفاظ تفصيه التخيير في المشهور مع العدول على عن المشهور في الاوضاع والافضل فيما يسجد عليه السجدتين احتياطا الارض لكونه اقرب الى الخشوع هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في حديث قال السجود على الارض افضل لانه ابلغ في التواضع والخضوع لله عز وجل ولرواية اسحق بن الفضيل انه سأل ابا عبد الله ع عن السجود على الحصر والبواري فقال لا باس وان تسجد على الارض احب الي فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يحب ان يمكن جبهته الى الارض فانا احب لك ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحب والافضل منها التربة الحسينية على مشرفها الصلوة والسلام لرواية الشيخ في المصباح عن معوية بن عمار قال كان لابي عبد الله ع خريطة ديباج صفراء فيها تربة ابي عبد الله ع فكان اذا حضرت الصلوة صبه على سجادته وسجد عليها ثم قال ان السجود على تربة ابي عبد الله ع يخرق الحجب السبع وروى ابن بابويه مرسلا عن الصادق ع ان السجود على الارض فريضة وعلى غير ذلك سنة وان السجود على طين قبر الحسين ع ينور الى الارضين السبع ومن كان معه سبحة من طين قبر الحسين ع كتب مسبحا وان لم يسبح بها التسبيح بالاصابع افضل منه بغيرها لانها مسؤلات يوم القيمة خيث ما يناسب هذا ذكر الشيخ فقد روى الشيخ في المصباح عن الحلبي عن الكاظم ع قال لا تخلو المؤمن من خمسة سواك ومشط وسجادة وسبحة فيها اربع وثلثون حبة وخاتم عقيق واخبرني عن مولانا الحجة من تربة الحسين ع فاستغفر به مرة كتب الله له سبعين مرة فان سبح التسبيح ثم يسبح بها يعني كل حبة منها سبع مرات وفي التهذيب في الصحيح عن الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله هل يجوز ان يسبح الرجل بطين القبر وهل فيه فضل فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت يسبح به فما في شيء من التسبيح افضل منه ومن فضله ان المسبح ينسى التسبيح ويدير السبحة فيكتب له ذلك التسبيح ويستحب تمكين الجبهة على المسجد لتحصيل الثواب لقوله ع سيماهم في وجوههم من اثر السجود ولرواية اسحق بن الفضيل المتقدمة ورواية السكوني وفيها اني لاكره للرجل ان ارى جبهته جلحاء وان يدعو فيهما بالذكر وتكبير بين السجدتين بالماثور ففي حسنة الحلبي عن الصادق ع اذا سجدت فكبر وقل اللهم لك سجدت وبك امنت ولك اسلمت وعليك توكلت وانت ربي سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره والحمد لله رب العالمين تبارك الله احسن الخالقين ثم قل سبحان ربي الاعلى وبحمده ثلث مرات فاذا رفعت راسك فقل بين السجدتين اللهم اغفر لي وارحمني واجرني وادفع عني وعافني اني لما انزلت الي من خير فقير تبارك الله رب العالمين ويجوز ان يدعو للدنيا والدين ففي صحيحة عبد الرحمن بن سيابة على الظاهر قال قلت لابي عبد الله ع ادعو وانا ساجد فقال نعم ادع للدنيا والاخرة فانه رب الدنيا والاخرة وفي رواية عبد الله بن هلال قال شكوت الى ابي عبد الله ع تفرق اموالنا وما دخل علينا فقال عليك بالدعاء وانت ساجد فان اقرب ما يكون العبد الى الله وهو ساجد قال قلت فادعو في الفريضة واسمي حاجتي فقال نعم قد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا على قوم باسمائهم واسماء ابائهم وفعله علي ع بعده وفي صحيحة محمد بن مسلم ايضا دلالة على ما ذكر ويستحب ان لا يكون نهوض القيام كالعجان بل يبسط الكفين لحسنة الحلبي عن الصادق ع قال اذا سجد الرجل ثم اراد ان ينهض فلا يعجن بيديه في الارض ولكن يبسط كفيه من غير ان يضع مقعدته على الارض ولعل هذا كناية عن عدم الاقعاء وان يقول في حال القيام بحول الله وقوته اقوم واقعد فان عليا ع كان يفعل ذلك فهو مضمون صحيحة سعد عن الصادق ع وفي صحيحة ابن سنان عنه ع قال اذا قمت من السجود قلت اللهم ربي بحولك وقوتك اقوم واقعد وان شئت قلت واركع واسجد وفي صحيحة ابن مسلم عنه ع قال اذا قام الرجل من السجود قال

الثانية قوه واعتمد والكل حسن ان شاء الله و يستحب السبق برفع الركبتين عند القيام لصحيحة محمد بن مسلم قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يضع يديه قبل
ركبتيه اذا سجد واذا اراد ان يقوم رفع ركبتيه قبل يديه والظاهر ان هذا اجماعي كالاعتماد على الكفين عنده و يستحب للمرأة ان تجلس على اليتيها
كما يقعد الرجل واذا سقطت للسجود بدأت بالقعود بالركبتين قبل اليدين ثم تسجد لاطئة بالارض فاذا كانت في جلوسها ضمت فخذيها ورفعت ركبتيها من
الارض واذا نهضت انسلت انسلالا لا ترفع عجيزتها اولا كل ذلك مذكور في حسنة زرارة و في موثقة ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال اذا سجدت المرأة بسطت
ذراعيها وفي اخرى اذا سجدت تضممت والرجل اذا سجد يفتح و نقل عن المفيد القول بانه اذا كان القيام من التشهد يقوم بالتكبير و هو مخالف لقول
اكثر الاصحاب في لفظ صحيحة الحضرمي الآتية منه وللاخبار المعتبرة الدالة على ان التكبيرات عشر وتسعون و سيجيء و لم نقف للمفيد على حجة و يستحب في
آخر سجدة من نافلة المغرب ليلة الجمعة بل كل ليلة بما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح سبع مرات فينصرف وقد غفر له اللهم اني اسألك بوجهك الكريم
واسمك العظيم ان تصلي على محمد وآل محمد وان تغفر لي ذنبي العظيم

المقصد الرابع في القنوت وفيه مباحث

الاول فعل القنوت في الصلوة
راجح بالاجماع وانما وقع الخلاف في وجوبه واستحبابه وفي موضع الوجوب والاستحباب من الصلوات والركعات و الحق استحباب القنوت في جميع الصلوات
وادعى المرتضى فيه اجماع الامامية على ذلك و قال الصدوق انه سنة واجبة من تركها عمدا اعاد والمنقول عن ظاهر ابن عقيل الوجوب في الصلوة الجهرية
والاول اقرب **لنا** مضافا الى ما سيأتي الاخبار المعتبرة المستفيضة مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال القنوت في كل الصلوات وصحيحته الاخرى عنه عليه السلام
قال القنوت في كل صلوة في الركعة الثانية قبل الركوع وصحيحة صفوان بن مهران قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام اياما فكان يقنت في كل صلوة يجهر فيها
او لا يجهر فيها وهذه الرواية مذكورة في الكتب الثلثة بالطرق المعتبرة وموثقة ابن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن القنوت في الصلوات الخمس فقال
اقنت فيهن جميعا قال وسالت ابا عبد الله عليه السلام بعد ذلك عن القنوت فقال اما ما جهرت فيها فلا تشك وحسنة علي بن فضال عن ابن بكير عن محمد بن مسلم
قال القنوت في كل الركعتين في التطوع والفريضة قال الحسن واخبرني عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال القنوت في كل الصلوات قال
محمد بن مسلم فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال اما ما لا تشك فيه فما جهر فيه بالقراءة وموثقة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن القنوت فقال فيما
يجهر فيه بالقراءة قال فقلت له اني سالت اباك عن ذلك فقال في الخمس كلها فقال رحم الله ابي ان اصحاب ابي اتوه فسالوه فاخبرهم بالحق ثم
اتوني شكاكا فافتيتهم بالتقية ويدل على نفي الوجوب مضافا الى الاصل خصوص صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام قال قال ابو جعفر عليه السلام في القنوت ان شئت
فاقنت وان شئت لا تقنت قال ابو الحسن واذا كانت التقية فلا تقنت وانا اتقلد هذا **و اما** ما ورد في الاخبار الكثيرة من الاختصاص ببعض الصلوة
دون بعض كقوله في موثقة يونس بن يعقوب لا تقنت الا في الفجر وفي صحيحة وهب عن الصادق عليه السلام القنوت في الجمعة والعشاء والعتمة والوتر والغداة
فمن ترك القنوت رغبة عنه فلا صلوة له وغير ذلك من الاخبار وما يظهر منها نفي الاستحباب كصحيحة عبد الملك بن عمرو قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن
القنوت قبل الركوع او بعده قال لا قبله ولا بعده فمحمولة على التقية كما ينادي بها الاخبار المتقدمة سيما موثقة ابي بصير او يحمل على الافضلية
والتاكيد فيما خص بالذكر وعلى نفي الوجوب في مثل الخبر الاخير و استدل الصدوق بقوله تعالى وقوموا لله قانتين يعني مطيعين داعين وذلك لانه
ممنوع لان ثبوت الحقيقة الشرعية وتخصيص مطلق الدعاء والاطاعة بحيث يصح المقصود في ضمن هذا الفرد منه مما لا يرضى به السليقة
ولا يدل التحقيق **و بالجملة** الاستدلال بالاية في غاية الوهن من وجوه لا يخفى على المتدبر **و ربما** يستدل بصحيحة وهب المتقدمة وهو محمول على التاكيد
لعدم مقاومته لادلة المشهور **مع** انه اخص من المدعى من جهتين **الاول** من حيث الوتر واثبات الاجماع المركب مشكل كما لا يخفى **و**
الثاني لان الترك رغبة عنه غير الترك المطلق وهو المدعى ويمكن الاستدلال ايضا بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال ان نسي الرجل القنوت في شيء من الصلوة
حتى يركع فقد جازت صلوته وليس عليه شيء وليس له ان يدعه متعمدا وهي محمولة على التاكيد ويدل على قوله ايضا ما في العيون في الحسن عن الفضل فيما
كتب الرضا عليه السلام للمامون من شرايع الدين قال عليه السلام والقنوت سنة واجبة في الغداة والظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخرة وفي الخصال عن الاعمش عن الصادق عليه السلام
قال القنوت في جميع الصلوات سنة واجبة في الركعة الثانية قبل الركوع وبعد القراءة وقال فرائض الصلوة سبع الوقت والطهور والتوجه والقبلة
والركوع والسجود والدعاء وربما يحمل الدعاء على القنوت فيستدل به على الوجوب **و** قد يحتمل كون المراد منه قراءة الفاتحة لاشتمالها على الدعاء ولذا
يسمى سورة الدعاء ايضا **و** يشكل الاستدلال بكل المذكورات ويدل على قول ابن ابي عقيل صحيحة وهب المتقدمة وصحيحة سعد بن سعد الاشعري
عن الرضا عليه السلام قال سالته عن القنوت هل يقنت في الصلوات كلها ام فيما يجهر فيها بالقراءة قال ليس القنوت الا في الغداة والجمعة والوتر والمغرب ومثل
ذلك من الاخبار **و** يظهر لك الجواب مما تقدم والقنوت في كل صلوة في الركعة الثانية قبل الركوع الا ما نذكر فيها المخالفة فيما بعد هذا الحكم
مشهور بين الاصحاب بل نقل في المنتهى الاجماع على ذلك **و** يظهر عن المحقق في المعتبر على ما نقل عنه التخيير بين ما قبل الركوع وما بعده ومما يدل



افضل الرواية اسمعيل الجعفي ومعمر بن خلاد عن الصادق عليه السلام قال القنوت قبل الركوع وان شئت فبعده **و** الاول اقرب لما ذكرناه هنا ولصحيحة زرارة المتقدمة وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال ما اعرف قنوتا الا قبل الركوع وموثقة سماعة قال سالته عن القنوت في اى صلوة هو فقال كل شيء يجهر فيه بالقراءة فيه قنوت والقنوت قبل الركوع وبعد القراءة الى غير ذلك من الاخبار المعتبرة الصحيحة والموثقة **و** لا يبعد تاويل الرواية مع ضعفها وتركها عند الاصحاب لا يقاوم هذه الادلة **و** ما وقع فيه المخالفة لهذا الحكم امور **الاول** صلوة الجمعة فالمشهور فيها ان فيها قنوتين في الركعة الاولى قبل الركوع وفي الثانية بعد الركوع ونقل عن ظاهر ابن عقيل وابى الصلاح ان في الجمعة قنوتين قبل الركوع شرح اختصاص هما موافقتهما للمشهور وظاهر ابن بابويه في الفقيه ان فيهما قنوتا واحدا في الركعة الثانية قبل الركوع حيث قال بعد نقل صحيحة زرارة الاتية وتفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة والذي استعمله وافتى به ومضى عليه مشايخي رحمة الله عليهم هو ان القنوت في جميع الصلوات في الجمعة وغيرها في الركعة الثانية بعد القراءة وقبل الركوع مع احتمال عدم انكار القنوت الاول ايضا كما لا يخفى وقال المفيد ان في الجمعة قنوتا واحدا في الركعة الاولى قبل الركوع وكذا العلامة في المختلف وهو المنقول عن ظاهر ابن الجنيد **و** الاول اقوى لصحيحة ابي بصير قال سال عبد الحميد ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده عن القنوت في يوم الجمعة فقال له في الركعة الثانية فقال له حدثنا بعض اصحابنا انك قلت في الركعة الاولى فقال في الاخيرة وكان عنده ناس كثير فلما راى غفلة منهم قال يا ابا محمد هو في الركعة الاخيرة والاولى قال قلت جعلت فداك قبل الركوع او بعده قال كل القنوت قبل الركوع الا الجمعة فان الركعة الاولى القنوت فيها قبل الركوع والاخيرة بعد الركوع ومثله مع تفاوت ما صحيحة ابي ايوب الخزاز **و** لكن الراوى في الخبر الاول عن ابى بصير هو ابو ايوب ايضا وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال الصدوق رحمه الله في الفقيه في اول باب وجوب الجمعة قال ابو جعفر عليه السلام لزرارة بن اعين وساق الحديث الى ان قال وعلى الامام فيها قنوتان قنوت في الركعة الاولى قبل الركوع وفي الركعة الثانية بعد الركوع ومن صلاها وحده فعليه قنوت واحد في الركعة الاولى قبل الركوع ثم قال لما نقلنا منه سابقا وموثقة سماعة قال سالته عن القنوت في الجمعة فقال اما الامام فعليه القنوت في الركعة الاولى بعد ما يفرغ من القراءة قبل ان يركع وفي الثانية بعد ما يرفع راسه من الركوع قبل السجود وانما صلوة الجمعة مع الامام ركعتان فمن صلى من غير امام وحده فهى اربع ركعات بمنزلة الظهر فمن شاء قنت في الركعة الثانية قبل ان يركع وان شاء لم يقنت وذلك اذا صلى وحده وقيل له على مذهب المفيد صحيحة معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في قنوت الجمعة اذا كان اماما قنت في الركعة الاولى وان كان يصلى اربعا ففي الركعة الثانية قبل الركوع وصحيحة عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام القنوت يوم الجمعة فقال انت رسولى اليهم في هذا اذا صليتم في جماعة ففي الركعة الاولى واذا صليتم وحدانا ففي الركعة الثانية وصحيحة سليمان بن خالد عنه عليه السلام قال القنوت يوم الجمعة في الركعة الاولى **و** يظهر ذلك من بعض الاخبار الاخر ايضا والجواب عنها بان دلالتها على ذلك انما هو من جهة المفهوم اللقبى **و** هو ليس بحجة **و** اما قرينة المقابلة المؤيدة للحجية في خصوص المقام سيما في مثل صحيحة عمر بن حنظلة فيضعف بملاحظة العمومات والاطلاقات الكثيرة الدالة على ثبوت القنوت في جميع الصلوات وفي الركعة الثانية منها اذ الظاهر فيما لم يصرح فيها بكونه في الثانية ايضا ذلك لان الظاهر كونها على وتيرة واحدة في المجموع **فان قلت** لو كان كذا فلا بد ان يكون هذا ايضا قبل الركوع على وتيرتها **قلت** انما يثبت التخصيص في ذلك بالادلة المتقدمة مع اعتضادها بالشهرة والعمل وهذا الاينافى ثبوت اصل القنوت **مع** ان الاخبار المتقدمة اقوى من جهة التصريح وعمل الاصحاب واشتمالها على شمل الائمة وغير ذلك وليس لاحد ان يقول هذه الاخبار مخالفة للعامة وموافقة للخاصة كما يظهر من صحيحة ابي بصير المتقدمة لان الذي ظهر منها ان الموافقة لا يحصل بمجموعها بل بالاول فقط وانما يثبت الترجيح لو كان فعلهما معا موافقا للتقية لو كان صحيحا منشأ للاختلاف لكان الوجه غير منحصر فيما ذكرت بل المراد التعلم على ملاحظة ذلك بالنسبة الى القولين فتدبر **و** **اما** بعض الاخبار الذي يظهر منها نفي القنوت قبلا وبعدا فمحمول على نفي الوجوب او التقية او غير ذلك **ثم** انه يمكن تقوية تقديم القنوت على الركوع في الاخيرة ايضا نظرا الى الاطلاقات والى ما اشار اليه الصدوق من انه فتوى مشايخه رضوان الله عليهم وان تقديمهما تفرد برواية حريز عن زرارة وظهور كون ذلك عند الصدوق ثابتا من كلامه فلم يبق من جهة ذلك الا اعتماد التام على مثل الشهرة في هذا المقام فان **قلت** هذا قول ثالث فلا يجوز خرق الاجماع **قلت** لان الصدوق ليس كلامه نصا في خلاف المشهور من جهة نفس القنوت وعدده فليس بقول ثالث فتامل الامر فحينئذ الان نقل ذلك عن المشايخ بطريق واحد لا يقاوم ما ظهر من اكثر علمائنا القول بخلافه مع كثرة الروايات كما ذكرنا سيما وهو في المقنع موافق للمشهور على ما نقل عنه فالاقرب اذن قول المشهور **و** مما ذكرنا ظهر الاستدلال على ما نقل عنه من ظاهر ابن ابى عقيل والجواب عنه **الثاني** صلوة العيدين فيجب فيهما بعد القراءة تسع قنوتات خمس في الاولى واربع في الثانية قبل كل منها تكبيرة فيزيد فيهما تسع تكبيرات خمس في الاولى غير الافتتاح وتكبيرة الركوع واربع في الثانية غير الاخيرة **و** هذا الحكم مشهور بين الاصحاب **و** يدل عليه النصوص المستفيضة فروى يعقوب بن يقطين في الصحيح قال سالت العبد الصالح عليه السلام عن التكبير في العيدين قبل القراءة او بعدها وكم عدد التكبير في الاولى وفي الثانية والدعاء بينهما وهل فيهما قنوت ام لا فقال تكبير العيدين

مخرج المخالفة للشيخ

مشهورا

في تكبيرات صلوة العيدين

تصلوة قبل الخطبة يكبر تكبيرة يفتتح بها الصلوة ثم يقرء ويكبر خمسا ويدعو بينها ثم يكبر اخرى يركع بها فذلك سبع تكبيرات بالتي افتتح بها ثم يكبر في الثانية خمسا يقوم فيقرء ثم اربعا ويدعو بينهن ثم تكبر التكبيرة الخامسة **و** روى اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع في صلوة العيدين قال تكبر واحدة تفتتح بها الصلوة ثم تقرء ام الكتاب وسورة ثم تكبر خمسا يقنت بينهن ثم تكبر واحدة وتركع بها ثم تقوم فتقرء ام القران وسورة تقرء في الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية والشمس وضحيها ثم تكبر اربعا فتقنت بينهن ثم تركع بالخامسة **و** روى محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن التكبير في الفطر والاضحى فقال ابدء فكبر تكبيرة ثم تقرء ثم تكبر بعد القراءة خمس تكبيرات ثم تركع بالسابعة ثم تقوم فتقرء ثم تكبر اربع تكبيرات ثم تركع بالخامسة **و** روى ابو بصير عنه ع في الصحيح قال التكبير في الفطر والاضحى اثنا عشر تكبيرة تكبر في الاولى واحدة ثم تقرء ثم تكبر بعد القراءة خمس تكبيرات والسابعة تركع بها ثم تقوم في الثانية فتقرء ثم تكبر اربعا والخامسة تركع بها الحديث **و** روى علي بن ابي حمزة عنه ع في صلوة العيدين قال يكبر ثم يقرء ثم يكبر خمسا ويقنت بين كل تكبيرتين ثم يكبر السابعة ويركع بها **و** روى الكناني عنه ع عن التكبير في العيدين قال اثنتا عشرة تكبيرة سبع في الاولى وخمس في الاخيرة الى غير ذلك من الاخبار **و قال** المرتضى في ذلك الاحكام ابن الجنيد حيث جعل التكبيرات في الاولى قبل القراءة وفي الثانية بعدها لصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري عن الرضا ع قال سالته عن التكبير في العيدين قال التكبير في الاولى سبع تكبيرات قبل القراءة وفي الاخيرة خمس بعد القراءة وصحيحة هشام بن الحكم والحلبي كلهم عنه ع في صلوة العيدين قال يصل القراءة بالقراءة وقال يبدء بالتكبير في الاولى ثم يقرء ثم يركع بالسابعة

اقول والمراد بالتكبير التكبيرات كما لا يخفى وللكافي رواية اخرى يدل على مذهبه **و** لابد من حمل تلك الاخبار على التقية كما فعلها الشيخ **و** قول المحقق انه ينبغي ان يكون هذا اشهر الروايتين ولا يحسن الحمل على التقية لقول الصدوق وابن الجنيد من اصحابنا في غاية الوهن **و** المفيد جعل افضل سنة القول بانه يكبر للقيام الى الثانية قبل القراءة ثم يكبر بعد القراءة ثلثا ويقنت ثلثا **و** يدفعه الاخبار المتقدمة **و** لم يظهر لي وجه الشيخ في الخلاف حيث قال باستحباب القنوتات والتكبيرات والمحقق في المعتبر تمسكا بالاصل وخلو بعض الاخبار الواردة في موضع البيان عن ذكره **و** يدفعه ما تقدم من الاخبار فان الظ منها الوجوب مع انه يتوقف تحصيل اليقين بالبراءة عليه ذلك **و** ادعى المرتضى ره على وجوبه اجماع الامامية والمفيد في المقنعة حيث قال باستحباب التكبيرات لما دل عليه بعض الاخبار مثل صحيحة زرارة ان عبد الملك بن اعين سال ابا جعفر ع عن الصلوة في العيدين فقال الصلوة فيهما سواء يكبر الامام تكبيرة الصلوة قائما كما يصنع في الفريضة ثم يزيد في الركعة الاولى ثلث تكبيرات وفي الاخرى ثلثا سوى تكبير الصلوة والركوع والسجود وان شاء ثلثا وخمسا وان شاء خمسا وسبعا بعد ان يلحق ذلك الى وتر ورواية هرون بن حمزة الغنوي عن الصادق ع قال سالته عن التكبير في الفطر والاضحى فقال خمس واربع فلا يضرك اذا انصرفت على وتر وحملها الشيخ على التقية لموافقتها المذهب الاكثر من العامة قال ولسنا نعمل به واجماع الفرقة المحقة على ما قدمناه **و** لا ريب ان الاخبار المتقدمة مع توقف البراءة اليقينية عليها مع ما عرفت من الاجماع على وجوب القنوتات المستلزم لوجوب التكبيرات كما يظهر من الاخبار يرجح العمل على المش **ثم** اعلم ان المستفاد من خبر اسمعيل الجعفي وصحيحة يعقوب بن يقطين هو ان القنوت والدعاء بين تكبيرات صلوة العيد لا بينها وبين تكبير الركوع وعلى هذا يلزم كون القنوت سبعا كما لا يخفى **و** المش خلاف ذلك كما قد عرفت والمنقول عن ظ الشيخ في النهاية والمبسوط هو ايضا ما ذهبت من الخبرين **و** يمكن ان يوفق الخبرين وان كانا غير ظاهرين في المش او ظاهرين على خلافه لكن في رواية علي بن ابي حمزة ظهور تام في ما ذهبوا اليه **و** هو يظهر من اخبار اخر ايضا مثل رواية بشر بن سعيد عن الصادق ع قال تقول في دعاء العيدين بين كل تكبيرتين الله ربي ابدا والاسلام ديني ابدا ومحمد نبيي ابدا والقران كتابي ابدا والكعبة قبلتي ابدا وعلي وليي ابدا والاوصياء ائمتي ابدا وتسميهم الى اخرهم ولا احد الا الله **و** رواية محمد بن عيسى بن ابي منصور عنه ع قال تقول بين كل تكبيرتين في صلوة العيدين اللهم اهل الكبرياء والعظمة الحديث **و** صحيحة الحسن بن محبوب عن ابي جميلة عن جابر عن ابي جعفر ع قال كان امير المؤمنين ع اذا كبر في العيدين قال بين كل تكبيرتين اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم اهل الكبرياء الى غير ذلك مما يشعر بذلك **و** لا ريب ان البراءة اليقينية ايضا لا يحصل الا بذلك سيما مع ملاحظة فهم الاصحاب وتداولهم على ذلك **و** المش بين الاصحاب عدم تعين القنوت المخصوص للاصل والاطلاقات وخصوص بعض الاخبار كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن الكلام الذي يتكلم به فيما بين التكبيرتين في العيدين فقال ما شئت من الكلام الحسن وفي المنقول عن ظ ابي الصلاح وجوب الدعاء بالمرسوم **و** هو ضعيف **و** يستحب رفع اليدين بالتكبيرات لرواية يونس قال سالته عن تكبير العيدين ايرفع يده مع كل تكبيرة ام يجزيه ان يرفع في اول تكبيرة فقال يرفع مع كل تكبيرة والتكبيرات ليست بشرط فيها فلو نسيها او بعضها فالظ عدم بطلان الصلوة لصحيحة زرارة لا تعاد الصلوة الا من خمسة وقد تقدمت **و** لكن الشيخ اوجب القضاء بعد الفراغ على ما نقل عنه لقول الصادق ع في صحيحة ابن سنان اذا نسيت شيئا من الصلوة ركوعا او سجودا او تكبيرا ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك سهوا **و** نفاه جماعة من المتاخرين على ما نقل عنهم **و** الاول اظهر وان كان للتوقف

في القنوت

في رفع اليدين مع التكبيرات وليست بشرط

في كلا الحكمين مجال لعدم انصراف الاطلاق في الخبرين الى صلوة العيد والاصل في الاجزاء التركيبية كما تقدم فدلالة الخبر الاول على التعدد ممنوعة وبعد تسليم التركيبية فالدليل كما هو الاظهر دلالة الخبر الاخير على القضاء ممنوعة فتأمل **واما** الثالث فمبني على الاول لانه المستفاد سواء في ذلك الحكم والتكبير والقنوت **الثالث** الوتر فانه يستحب القنوت فيه في الركعة الثالثة لصحيحة ابن سنان عن الصادق قال القنوت في المغرب في الركعة الثانية وفي العشاء والغداة مثل ذلك وفي الوتر في الركعة الثالثة ومحله قبل الركوع لصحيحة معوية بن عمار رحمه الله قال ما اعرف قنوتا الا قبل الركوع وصحيحة الاخرى سألته عن القنوت في الوتر قال قبل الركوع قال فان نسيت اقنت اذا رفعت رأسي فقال لا الى غير ذلك من الاخبار **ثم** ان الظاهر من صحيحة ابن سنان مع ملاحظة ان المستفاد من الاخبار الصحيحة والمعتبرة الكثيرة ان الوتر هو الركعات الثلث ان القنوت منحصر في الثالثة ولا قنوت في الشفع الا ان الصدوق روى في العيون عن رجاء بن ابي الضحاك فيما ذكر من عمل الرضا في طريق خراسان الى ان قال ثم قام فصلى صلوة الليل فيصلي ثمان ركعات يقنت في كل ركعتين في الثانية قبل الركوع ثم يقوم فيصلي ركعتي الشفع ويقنت في الثانية قبل الركوع وبعد القرائة ... وصلى ركعة الوتر ويقنت فيها قبل الركوع وبعد القرائة الحديث **قال** في البحار هذا الخبر صريح في استحباب القنوت في صلوة الشفع وقد تقدم ... الخبر الصحيح الصريح الوارد بان القنوت في كل صلوة في الثانية قبل الركوع ثم نقل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة قال وهذا الخبر قال بعض متاخري ... سقوط القنوت في الشفع مع انه لا دلالة فيه الا بالمفهوم والمنطوق مقدم عليه ولم ينسبها احد من قدماء الاصحاب فيمكن حمل الخبر على ان القنوت المؤكد الذي يستحب ... في الثالثة ويمكن حمله على التقية ايضا لان اكثر المخالفين يعدون الشفع والوتر صلوة واحدة ويقنتون في الثالثة انتهى **واما** ما روى عن ابي الحسن ... بعد الرفع عن الركوع اللهم هذا مقام من حسناته نعمة منك الحديث وليس بقنوت فلا بأس به **الثاني** لو نسي القنوت قضاه بعد الركوع كما يظهر من جماعة من الاصحاب والاخبار الصحيحة كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا سألنا ابا جعفر عن الرجل ينسى القنوت حتى يركع قال يقنت بعد الركوع فان لم يذكر فلا شيء عليه وصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عن القنوت ينساه الرجل فقال يقنت بعد ما يركع وان لم يذكر حتى ينصرف فلا شيء عليه وموثقة ... قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل ذكر انه لم يقنت حتى يركع قال فقال يقنت اذا رفع راسه واما بعض الاخبار النافية للاعادة بعد الركوع فمحمول على نفي الوجوب **واما** لو لم يذكر بعد الركوع فيقضيه بعد الفراغ نقل ذلك عن الشيخين في المقنعة والنهاية ويدل عليه صحيحة ... عن ... قال سمعته يذكر عند ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل اذا سهى في القنوت قنت بعد ما ينصرف وهو جالس وصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر رجل نسي القنوت فذكره وهو في الطريق فقال يستقبل القبلة ثم ليقله ثم قال اني لاكره للرجل ان يرغب عن سنة رسول الله صلى الله عليه وآله او يدعها **و**رواية محمد بن سهل النافية محمولة على نفي الوجوب او نفي اعادة الصلوة **الثالث** يستحب الجهر في القنوت مطلقا لصحيحة زرارة عن الباقر قال القنوت كله جهار وتمام فيه بالتبعية للصلوة لما دل على ان كل صلوة النهار سر وصلوة الليل جهر فخبره عام وهذا خاص فلا بد من حمل العام على الخاص وقد يستشكل في المأموم لما دل على انه لا ينبغي لمن خلف الامام ان يسمعه شيئا مما يقول فبين ذلك عموم من وجه **و**لعل تخصيص الجهر ... وصحيحة علي بن جعفر وابن يقطين يدلان على التخيير ولا ينافي افضلية الجهر ويستحب التكبير قبله لحسنة معوية بن عمار عن الصادق قال التكبير في صلوة الفرض الخمس صلوات خمس وتسعون تكبيرة منها تكبيرة القنوت خمس وفي رواية يعقوب بن يقطين وفسرهن في الظهر احدى وعشرون تكبيرة وفي العصر احدى وعشرون تكبيرة وفي المغرب ست عشرة تكبيرة وفي العشاء الاخرة احدى وعشرون تكبيرة وفي الفجر احدى عشرة تكبيرة وخمس تكبيرات القنوت في خمس صلوات **و**رواية الصباح المزني قال قال امير المؤمنين عليه السلام خمس وتسعون تكبيرة في اليوم والليلة للصلوات منها تكبير القنوت **و**نقل الشيخ عن المفيد انه كان يفتي بهذه الروايات **و**لكنه رجع في اخر العمر ... عن ذلك والعمل على رفع اليدين بغير تكبير والعمل على الاول **و**يستحب رفع اليدين فيه تلقاء وجهه مبسوطتين يحاذي ببطونهما السماء وظهورهما الارض قاله الاصحاب **و**لم اقف في هذا التفصيل على نص صريح **نعم** روى عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق قال تدعو في الوتر على العدو وان شئت سميتهم وتستغفر وترفع يديك في الوتر حيال وجهك وان شئت تحت ثوبك وفي الذكرى روى عبد الله بن سنان عن الصادق وترفع يديك حيال وجهك وان شئت تحت ثوبك وتتلقى بباطنهما السماء وفي رواية عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخاف ان اقنت وخلفي مخالفون فقال رفعك يديك يجزي يعني رفعهما كانك تركع **والاحوط** وجه الدلالة على اطلاق الرفع وفي رواية علي بن محمد بن سليمان ولا يخلو من قوة لما قال كتبت الى الفقيه اسأله عن القنوت فكتب اذا كانت ضرورة شديدة فلا ترفع اليدين وقل ثلث مرات بسم الله الرحمن الرحيم ودلالتها من جهة المفهوم **و**يؤيده موثقة ابي بصير عن الصادق قال في جملتها فاذا افتتحت الصلوة فكبرت فلا تجاوز اذنيك ولا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز بهما رأسك **و**الحاصل مع قول الاصحاب وجود هذه الاخبار الاجمال للتسامح في دليله **و**نقل عن المفيد برفع يديه حيال صدره وعن المعتبر قول بجعل باطنهما الى الارض **و**لم يقف على ماخذهما **نعم** يمكن شمول الاطلاقات المتقدمة لها لكن الاختصاص لا وجه له وعن ابن ادريس

يفرق الابهام من الاصابع ولا باس بما شابهه وذكر الاصحاب استحباب النظر الى الكفين حال القنوت وربما يخرج ذلك من ملاحظة ما ورد من النهي عن الالتفات الى الشمائل والى الاطراف وعن التغميض لانه يخرج في النظر الى الكف من رجع في الحقيقة الى استحباب تلك الامور ويستحب تطويل القنوت فعن النبي ص اطولكم قنوتا في دار الدنيا اطولكم راحة يوم القيمة وان يدعو بالماثورات ونقل عن غير واحد من الاصحاب جواز الدعاء على الكفرة والقنوت المنافقين وروى عن النبي ص انه دعا في قنوته لقوم باعيانهم وعلى آخرين باعيانهم ويدل عليه ايضا قول الصادق ع حين سئل عن القنوت وما يقال فيه قال ما قضى الله على لسانك ولا اعلم فيه شيئا موقتا وفي جوازه بالفارسية قولان اجازه الصدوق وابن بابويه والشيخ في النهاية والفاضلان وغيرهم على ما نقل عنهم ومنعه سعد بن عبد الله واحتج الاولون بصحيحة علي بن مهزيار عن ابي جعفر ع عن الرجل يتكلم في صلوة الفريضة بكل شيء يناجي ربه قال نعم وما نقل الصدوق عنه مرسلا كلما ناجيت به ربك في الصلوة فليس بكلام ويشعر بما نقله وعمومه شامل لذلك الخبر من بحث يشمل الفارسية ثم اذا الكيفية التوقيفية المتلقاة من الشارع بالعربية وهي المعهودة منه وليس معنى كل شيء يناجي به وبالجملة براءة الذمة لا يحصل الا بال عن الصدوق في ذلك انه قد صرح بعد اختياره ذلك واسند الا الى الخبر الاول قال انه لو لم يكن هذا الخبر ايضا لكنت اجيزه بقول الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وقد تمسك بعضهم بان اصل البراءة في ماهية العبادة سيما في مثل هذا المقام الذي ظهر اختلاف المعهود والمقصود من الشارع

المقصد الثامن في التشهد وفيه مباحث الاول يجب التشهد في الثانية مطلقا والثالثة من الثلاثية والرابعة من الصلوة الرباعية بالاجماع على ما نقله غير واحد من الاصحاب ويجب فيه الجلوس مطمئنا بقدره بالاجماع والاخبار ويدل على وجوبه ايضا مضافا الى وجوب تحصيل البراءة الاخبار المستفيضة وسياتي جملة منها وليس بركن فلو تركه عمدا بطل الصلوة وان تركه سهوا فان كان المنسي هو التشهد الاول وذكر قبل تجاوز محله وهو ما لم يدخل في ركن رجع اليه وتداركه اجماعا على ما يظهر من جماعة ويدل عليه النصوص المستفيضة فروى سليمان بن خالد في الصحيح قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يجلس في الركعتين الاوليين فقال ان ذكر قبل ان يركع فليجلس وان لم يذكر حتى يركع فليتم الصلوة حتى اذا فرغ فليسلم ويسجد سجدتي السهو وروى ابن ابي يعفور في الصحيح ايضا عنه ع في الرجل يصلي ركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما فقال ان كان ذكر وهو قائم في الثالثة فليجلس وان لم يذكر حتى يركع فليتم صلوته ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل ان يتكلم وللحلبي ايضا في الصحيح عنه ع عن الرجل يسهو في الصلوة فينسى التشهد قال يرجع فيتشهد قلت ايسجد سجدتي السهو فقال لا ليس في هذا سجدتا السهو والظاهر من هذا الخبر نفي سجدة السهو في صورة التذكر قبل الركوع الى غير ذلك من الاخبار وان تجاوز محله قضى عليه المنسي في الصلوة بعد سجدتي السهو بعده والظاهر ان هذا ايضا اجماعي كما يظهر من جماعة ويدل عليه الاخبار المستفيضة وغيرها منها ما تقدم ومنها ما سياتي والمشهور وجوب القضاء عليه بعد الفراغ والتسليم وكان كونه بعد التسليم اجماعي بخلاف السجدة لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يفرغ من صلوته وقد نسي التشهد حتى ينصرف فقال ان كان قريبا رجع الى مكانه فتشهد والا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه وقال انما التشهد سنة في الصلوة ورواية علي بن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله ع اذا قمت في الركعتين الاوليين ولم تتشهد فذكرت قبل ان تركع فاقعد فتشهد وان لم تذكر حتى تركع فامض في صلوتك كما انت فاذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما ثم تشهد التشهد الذي فاتك ونقل عن المفيد وابني بابويه القول بعدم وجوب القضاء وان التشهد الذي في السجدة يجزي عنه ويدل عليه مضافا الى اصل البراءة ظواهر الاخبار الكثيرة في مقام البيان منها ما تقدم ومنها صحيحة الحسين بن ابي العلاء قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة لا يجلس فيهما حتى يركع في الثالثة قال فليتم صلوته ثم يسلم ويسجد سجدتي السهو وهو جالس قبل ان يتكلم ومثله صحيحة ابن ابي يعفور ومنها حسنة فضيل بن يسار لابراهيم بن هاشم عن الباقر ع في الرجل يصلي ركعتين من المكتوبة ثم ينسى فيقوم قبل ان يجلس بينهما قال فليجلس ما لم يركع وقد تمت صلوته فان لم يذكر حتى ركع فليمض في صلوته واذا سجد سجدتين وفي معناها حسنة الحلبي لابراهيم وغير ذلك من الاخبار ولا يخ هذا القول من قوة ولو كان المنسي التشهد الاخير فالظاهر ان المشهور بينهم لزوم القضاء وانه لا فرق فيما بين التشهدين ونص في الاخير على انه لم يقف على احد من الاصحاب ذهب الى التفصيل ولكن نسب في المفاتيح التفرقة الى الصدوق وحيث نقل عنه في المقام الاول مشاركة المفيد وابني بابويه فالمشهور قرب هو ايضا ممتكا بما نظ صحيحة ابن مسلم المتقدمة انه هو التشهد الثاني ولا بد للمفصل من توجيه رواية علي بن ابي حمزة بان المراد من التشهد فيها التشهد في سجدة السهو فهو الاخبار الكثيرة وهكذا لا بد من حمل موثقة ابي بصير قال سالته عن الرجل ينسى ان يتشهد قال يسجد سجدتين يتشهد فيهما على المقام الاول وفي الجمع بين الروايات اما بحمل الاخبار كلها على الروايتين والتزام القضاء في المقامين لاشتهار العمل بهما بين الاصحاب وعدم التفرقة بين المقام الاول والثاني واما بحمل رواية علي بن ابي حمزة على ما ذكرنا العكس ومنها الظهور والاخبار الكثيرة والصحيحة المقتصرة فيها على سجدة السهو في المقام الاول وحمل الصحيحة على الاستحباب لما ذكر من عدم المقاومة والقول بعكسه في المقام الاول منها لما ذكر من الظهور في المقام الثاني ولعل ادعاء

من جهة نية قال ان كان قريبا رجع الى مكانه والظاهر منه ان الغرض وصل الجزء بالصلوة ساليا بالهيئة السابقة فيتجه في المقام الثاني
ويخدش فيه هذا الظهور قوله وقد نوى التشهد حتى ينصرف فانظر في المقام الاول مع ان الظاهر تقييد المكان بالتنظيف هو الرجوع
الى مكان الصلوة اذا كان قريبا الاصل كونه مكانا نظيفا مستلزما لكونها يشملها باطلاقها هذا ما عرفت من كلام الذخيرة ولكل وجه والثاني
واحوط بل هو متعين ويدل على لزوم القضاء مطلقا ايضا كما هو المشهور صحيحة ابن سنان اذا نسيت شيئا من الصلوة ركوعا او سجودا او تكبيرا فاقض الذي
فاتك بيسوط صحيحة حكم بن حكيم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل نسي ركعة او سجدة او الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك قال يقضي ذلك بعينه قلت ايعيد الصلوة فقال
لا والتقريب ان المراد من الركعة هو معناها الحقيقي فالمراد من الشيء منها هو القنوت والتشهد ونحو ذلك ونقل في الذكرى بعد نقل هذه الرواية
رواية الحلبي عنه اذا نسيت من صلوتك فذكرت قبل ان تسلم او بعد ما تسلم او تكلمت فانظر الذي كان نقص من صلوتك فاتمه وربما
يستدل بهذه الاخبار على قضاء جميع ابعاض الصلوة وربما يستفيد ذلك في ابعاض ما ثبت له القضاء كما هو ظاهر صحيحة ابن حكيم وليس بذلك
البعيد وبالجملة اثبات القضاء الذي هو نفس جزء بعد فوات محله بالتحقيق مشكل في غير ما قام عليه دليل معتمد عليه ويمكن ان يكون ظاهر رواية الحلبي
في قضاء الركعة ولا يفهم ظهورها بعينه مطلقا من رواية ابن حكيم ايضا في الابعاض الا انه احوط ويمكن ان يكون المراد من قوله او الشيء منها اي شيئا من
هذا القبيل اي شيئا يكون من اجزاء المذكورات بحث الكلام في ثبوت سجدة السهو في المقام الثاني من المقامين ولا دليل عليه سوى عموم رواية
سفيان السمط المتقدمة سابقا واطلاق موثقة ابي بصير المتقدمة ايضا ان لم يدع ظهورها في المقام الاول بملاحظة مناسبته مع تلك
الاخبار او لم نحملها عليها وحكم بلزوم السجدة في التذكرة وهو احوط بل واظهر ثم ان ابن ادريس بعد ما خالف المشهور فيما ذكر وقال ببطلان الصلوة
لو كان المنسي هو التشهد الاخير ولو حدث قبل القضاء والظاهر انه بناء في ذلك مع على انه بعده لم يخرج عن الصلوة لكون التسليم مستحبا عنده
فالحدث حدث في اثناء الصلوة بخلاف ما لو كان المنسي التشهد الاول فانه قد انقضى الصلوة والحدث خارج عنه وقد يجاب عنه
اولا بمنع كلية بطلان الصلوة بالحدث المتخلل وثانيا بان الفراغ انما هو بالتسليم والتسليم باعتبار السهو وقع موقعه فيستحب وجوبا تسليم
ايضا وثالثا بان اطلاق صحيحة حكم بن حكيم المتقدمة يدفعه وقد كنا في معناها مما تقدم ولو احدث قبل التشهد الاخير فيبطل الصلوة
عمدا كان او لا على المشهور بل يحتمل ان يكون اجماعيا لما قال في التذكرة قال فان فعل عمدا او سهوا في الصلوة بطلت اجماعا وقال بعد الاستدلال
على ذلك فان وجد بعد الصلوة على النبي قبل التسليم من جعل التسليم واجبا بعده ابطل الصلوة وبه قال الشافعي ومن جعله ندبا لم يبطل صلوته
وبه قال ابو حنيفة ويظهر من الذكرى ان من قال به قال ايضا بعدم حصول البراءة بذلك والشك في صحيحة
الحسن بن جهم قال سألت ابا الحسن عن رجل صلى الظهر او العصر فاحدث حين جلس في الرابعة فقال ان كان قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله فلا يعيد وان كان لم يتشهد قبل ان يحدث فليعيد واطلاق موثقة عمار عن الصادق قال سئل عن الرجل يكون في صلوته فيخرج منه حب
القرع كيف يصنع قال ان كان خرج نظيفا من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوءه وان خرج ملطخا بالعذرة فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في صلوته
قطع الصلوة واعاد الوضوء والصلوة واطلاق صحيحة محمد بن الفضيل عن الكاظم قال سألته عن الرجل يخفق وهو في الصلوة فقال ان كان لا يحفظ
حدثا منه ان كان فعليه الوضوء واعادة الصلوة وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا اعادة وعموم موثقة ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله
والصادق عليهما السلام انهما كانا يقولان لا يقطع الصلوة الا اربعة الخلاء والبول والريح والصوت وخالف في ذلك الصدوق وقال انه لو لم يتشهد احدث ينصرف
ويتوضأ ويجلس حيث شاء ويتشهد وكلامه اعم من السهو والعمد ويدل على ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر في الرجل يحدث بعد ان يرفع راسه من السجدة
الاخيرة وقبل ان يتشهد قال ينصرف فيتوضأ فان شاء رجع الى المسجد وان شاء ففي بيته وان شاء حيث شاء يقعد فيتشهد ثم يسلم وان كان الحدث
بعد التشهد فقد مضت صلوته وموثقة عبيد بن زرارة لابن بكير عن الصادق قال سألته عن رجل صلى الفريضة فلما فرغ ورفع راسه من السجدة
الثانية من الركعة الرابعة احدث فقال اما صلوته فقد مضت وبقي التشهد وانما التشهد سنة في الصلوة فليتوضأ وليعد الى مجلسه او مكان نظيف فيتشهد
وموثقة ابن بكير ايضا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يحدث بعد ما يرفع راسه من السجود الاخير فقال تمت صلوته وانما التشهد سنة في الصلوة
فيتوضأ ويجلس مكانه او مكانا نظيفا فيتشهد وقوى هذا القول لا يخلو من قوة الا ان المشهور اولى واحوط ونقل في الذخيرة عن التهذيب الاستدلال على
المشهور برواية الحسن بن جهم المتقدمة وبان الحدث وقع في الصلوة فيفسدها ورد الاول بضعف الخبر والثاني بانها اشتهيا في مقابل النص في الضعف
منجبر بالشهرة وغيرها مما ذكرنا ونظر الشهيد ره في بطلان الصلوة بوقوع الحدث الى العمومات وقد ذكرنا بعضها ولا يبعد ان العام اذا كان
نوعي من الخاص من الجهة الاخيرة غير الدلالة فلا يجوز تخصيصه لضعف سنده فلا معنى لحمل التشبث بالعمومات الجهادابل هو منشا بعد النص بعضهم

في حكم من احدث بين الشهادتين

يمكن المناقشة بان العموم من هذا الطرف ايضا موجود مثل ما يدل من الاخبار على البناء لو احدث في الاثناء بعد الوضوء ولكن فيها كلام و
شيء ومثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة
ولا تنقض الفريضة السنة ويجري نحوه في الكلام والاحتياط واضح والحمد لله وان كان الحدث بين الشهادتين فيمضي في صلوته للاخبار
الكثيرة وقد مضى بعضها ومنها صحيحة ابان عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال قد تمت
صلوته وان كان مع امام فوجد في بطنه اذى فسلم في نفسه وقام فقد تمت صلوته وموثقة غالب بن عثمن عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي المكتوبة
فيقضي في صلوته ويتشهد ثم ينام قبل ان يسلم قال تمت صلوته وان كان رعافا غسله ثم رجع فسلم ومع القول باستحباب التسليم لا اشكال في
هذا الحكم واما مع وجوبه فايضا لا يبعد القول به وان قلنا ببطلان الصلوة بتخلل الحدث ولو قبل التشهد وقد قطع بذلك بعض المتأخرين من دون
نقل خلاف وهو الظاهر من الصدوق ايضا كما ذكرنا ويحكى عن ظاهر كلام التذكرة ولعل ملاحظة التفصيل الذي ذكره فيها اولى سيما بملاحظة
توقف البراءة على ذلك والاحتياط بالاتمام والاعادة وهذا في الفريضة واما النافلة فقد ورد في الاخبار انه ان سهى حتى ركع في الثالثة
انه يلقي الركوع ويجلس ويتشهد ويسلم ثم في بعضها انه يسجد للسهو وفي بعضها انه ليس عليه شيء وفي بعضها انه يقوم ويتم ففي صحيحة الحلبي قال سألته عن رجل سهى في ركعتين
من النافلة فلم يجلس بينهما حتى قام فركع في الثالثة قال يدع ركعة ويجلس ويتشهد ويسلم ثم يستأنف الصلوة بعد وفي حسنة ابن المغيرة عن
الصادق عليه السلام في الرجل يصلي الركعتين من الوتر فيقوم فينسى التشهد حتى يركع ويذكر وهو راكع قال يجلس من ركوعه يتشهد ثم يقوم فيتم قال قلت اليس قلت في الفريضة
اذا ذكر بعد ما ركع مضى ثم سجد سجدتين بعد ما ينصرف يتشهد فيهما قال ليس النافلة مثل الفريضة والاولى حمل هذه على الاستحباب ايضا

في الاخبار الواردة في كمية التشهد

الثالث اعلم ان الاخبار الواردة في كمية التشهد وبيانه مختلفة جدا فيظهر من بعضها عدم الوجوب كرواية بكر بن حبيب قال سألت ابا جعفر
عن التشهد فقال لو كان كما يقولون واجبا على الناس هلكوا انما كان القوم يقولون ايسر ما يعلمون اذا حمدت الله اجزأ عنك وفي رواية له اخرى
قال قلت لابي جعفر عليه السلام اي شيء اقول في التشهد والقنوت قال قل باحسن ما علمت فانه لو كان موقتا لهلك الناس وصحيحة سعد بن بكر عن حبيب
الخثعمي عن ابي جعفر عليه السلام يقول اذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله اجزأه ويظهر من بعضها ان ما يؤتى به هو مطلق الشهادتين مثل رواية سورة بن كليب
قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن ادنى ما يجزي من التشهد فقال الشهادتان ويؤيده صحيحة الفضلاء عنه عليه السلام قال اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته
فان كان مستعجلا في امر يخاف ان يفوته فسلم وانصرف اجزأ وهذا يدل على وجوب التشهد ايضا وحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اذا التفت في
صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا وان كنت قد تشهدت فلا تعد وهذا ايضا يشير الى الوجوب وفي بعضها
هذا ايضا يدل على الوجوب وفي بعضها التصريح بوجوب اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله كصحيحة محمد
بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام التشهد في الصلوة قال مرتين قال قلت وكيف مرتين قال اذا استويت جالسا فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم تنصرف قال قلت قول العبد التحيات لله والصلوات الطيبات لله قال هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد
ربه ويؤيده موثقة عبد الملك بن عمرو الاحول عنه عليه السلام قال التشهد في الركعتين الاوليين الحمد لله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان
محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وال محمد وتقبل شفاعته وارفع درجته وبه اشار في الثانية بضميمة عدم القول بالفصل وصحيحة احمد
بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن عليه السلام جعلت فداك التشهد الذي في الثانية يجزي ان اقوله في الرابعة قال نعم وبما ذكرناه يمكن ان يطبق على هذا
المذكور صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الاوليين قال ان تقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له قلت فما يجزي من التشهد في الركعتين الاخيرتين فقال الشهادتان بنوع من التوجيه وهو ان يكون المقصود في الشهادة بالتوحيد لانه في
صدد بيان الكيفية لا الكمية او لانه علم من حال الراوي علمه بحال التشهد بالرسالة او نحو ذلك فيحمل مطلق الثاني على مقيد الاول سيما مع ملاحظة
رواية يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام قال التشهد في كتاب علي عليه السلام شفع والمشهور بين الاصحاب وجوب الشهادتين بل هو اجماعي على ما نقله غير واحد من الاصحاب
منهم المرتضى والشيخ والعلامة والشهيد ونقل عن الصدوق في المقنع انه اقتصر بالشهادتين ولم يوجب الصلوة على النبي ثم القول بان ادنى
ما يجزي الشهادتان او يقول بسم الله وبالله ثم يسلم ورده في الذكرى بانه معارض باجماع الامامية والمشهور بينهم الاكتفاء بقوله اشهد ان لا
اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله ولعله للاخبار المتقدمة لكن الظاهر منها انه لا اختصاص بهذه الهيئة بل يشمل ما لو تغير بادنى تغيير
كحذف كلمة اشهد في الثاني والعطف بالثاني او بوضع المضمر موضع المظهر في الثاني او بحذف حرف العطف وغير ذلك ولكن المعهود المتداول في
من الشهادتين هو الاول فعلى القول بالشك الاولى عدم التجاوز عنه وقيل يجب اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده

ورسوله ولهم الاخبار المتقدمة والاحتياط في ذلك وان كان الشاقوي واما ما دل على نفي الوجوب وكفاية ما اجمع الاصحاب على عدم وجوب التاويل فيها على ما اقتضت الحال فما ذكر فيها لفظ السنة فالمراد منه مقابل الفريضة التي ثبت من الكتاب ولا ينافي ذلك الاستحباب دوما تضمن كفاية ذكر الحمد لله او اي قول حسن كان ونحو ذلك فانما هو محمول على ما ينبغي من الاذكار المستحبة في التشهد كما هو الظاهر او على التقية لعدم وجوب التشهد عند جماعة منهم والمعول عليها عند الاصحاب بل والجمع على مضمونها كما ذكرنا **الثالث** ويجب بعد ذكر الشهادتين الصلوة على النبي واله على المشهور وادعي عليه الاجماع جماعة من اصحابنا منهم الشيخ والفاضلان والصدوق وابن زهرة **و** قال الشيخ انه ركن وهو قول احمد من العامة وقال في الاخرة واستحبها ابو حنيفة في الموضعين وكذا مالك **و** ليس من اخبار الخاصة ما كان نصا في الوجوب فاظهرها دلالة هو صحيح ابي بصير وزرارة عن الصادق انه قال من تمام الصوم اعطاء الزكوة كما ان الصلوة على النبي من تمام الصلوة ومن صام ولم يؤدها فلا صوم له اذا تركها متعمدا فلا صلوة له ان الله تعالى بدء بها قبل الصلوة فقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى **و** قد يناقش في دلالته بان قرينة التشبيه تجعل ذلك على نفي الفضيلة لا على نفي الصوم بدون الزكوة ولاد لالة في الخبر على الصلوة على الال **و** استدلوا ايضا بعموم قوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي **و** فيه لا لا تخصيصا وبعد لان المناسب لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ارادة الاعتناء باظهار الشرف وهو يحصل بمطلق الثناء وهو حاصل بالشهادة بالرسالة **مع** ان الامر لا يقتضي الا طلب الطبيعة وهو يحصل بالمرة **نعم** وردا الاخبار في تفسيرها بالصلوة المشهورة **و** اما موثقة عبد الملك المتقدمة ومثل موثقة ابي بصير الطويلة المتضمنة للاذكار المستحبة فمن حيث قال فيه قل بسم الله وبالله والحمد لله الى ان قال بعد الشهادتين وبعض الاذكار المستحبة اللهم صل على محمد وال محمد الحديث فيشكل الاستدلال بها سيما الاخيرة لتضمنها الكثيرة التي يوجب ضعفا في ظهور الامر في الوجوب **و** يمكن الاستدلال عليه بصحيحة زرارة عن الباقر انه قال وصل على النبي كلما ذكرته او ذكره ذاكر عندك ورواية محمد بن هرون عن الصادق قال اذا صلى احدكم ولم يذكر النبي في صلوته يسلك بصلوته غير سبيل الجنة وقال رسول الله من ذكرت عنده لم يصل علي فدخل النار فابعده الله وقال من ذكرت عنده فنسي الصلوة علي خطى بطريق الجنة ورواية ابي بصير عنه قال قال رسول الله من ذكرت عنده فنسي ان يصلي علي خطأ الله به طريق الجنة ويتم المطلب برواية عبد الله بن ميمون عنه قال سمع ابي رجلا متعلقا بالبيت وهو يقول اللهم صل على محمد فقال محمد فقال له ابي يا عبد الله لا تبترها لا تظلمنا حقنا قل اللهم صل على محمد واهل بيته ونحوها من الاخبار **ولكن** هذه الاخبار تدل على وجوب الصلوة بسبب ذكره لا من جهة خصوص ذكر التشهد **واستدل** العلامة بما رواه من طرق العامة ان رسول الله كان يقول في صلوته اللهم صل على محمد وال محمد كما صليت على ابرهيم انك حميد مجيد فيجب متابعته لقوله صلوا كما رايتموني اصلي **ثم** انه بعد الاستدلال بتلك الاخبار على المطلوب على ظاهرها بالعموم وخصصنا بحال التشهد نقل الفاضلان الاجماع على عدم وجوب الصلوة كلما ذكر وقال بالوجوب الفاضل المقداد في كنز العرفان ونقله عن الصدوق وذهب اليه بعض المتاخرين ايضا وللعلماء اقوال منتشرة **و** قد يضعف الوجوب بعدم ذكرها في الاخبار الكثيرة مع ذكره وكذا لم يعلموا المؤذنين ذلك ونحو ذلك **و** كما يظهر ذلك الاستحباب من بعض الاخبار الواردة في ثوابها فالاحتياط **والاحوط** عدم الترك بحال ونقل العلامة في التذكرة اخبارا من طريق العامة ظاهرة في المطلوب **وبالجملة** مع ما ذكرنا من الادلة لا يبقى مجال للشك في وجوب الصلوات على النبي واله في التشهد سيما مع توقف البراءة على ذلك **واما** في غير الصلوة كلما ذكر اسمه فموضع تامل بالنظر الى الاجماعات المنقولة ولزوم العسر والحرج غالبا **و** الاحوط عدم الترك مهما امكن لغاية التاكيد المستفاد من الاخبار والظاهر الاختصاص باسمه الشريف بل المعتبر هو المسمى وان كان بالوصف كالرسول والنبي او بالضمير ونحوهما **وهل** يجب في التشهد مطلق الصلوة او لفظ مخصوص الاقوى هو الاحوط الاقتصار بما تضمنت الموثقتان وان كان الاكتفاء بمطلقها لا يخلو من قوة **و** يكفي فيما ذكر اسمه الشريف او ذكر عنده مطلقا مثل قوله صلى الله عليه واله وغير ذلك **و** يمكن الاكتفاء بمطلق طلب الرحمة والتعالي **و** الاحوط فيه رعاية الاتيان بلفظ الصلوة **الرابع** يستحب ان يلصق بكفيه بالارض **و** يفرج بينهما شيئا **و** ان يورك كما تقدم **و** ان يكون طرف ابهام اليمنى على الارض **و** ان لا يقعد على قدميه فيتاذى بذلك **و** لا يكون قاعدا على الارض فيكون انما قعد بعضه على بعض فلا يصبر للتشهد والدعاء كل هذا مضمون صحيح زرارة المتقدم بعضها **و** يستحب العمل بالماثور من الادعية مثل ما ورد في موثقة ابي بصير الطويلة وغيرها **المقصد التاسع** في التسليم **وفيه** مباحث **الاول** اختلف الاصحاب في وجوب التسليم والمختار عندي هو الوجوب لوجوه **الاول** استصحاب الحالة السابقة بها في حال الصلوة من التزام الشرائط واجتناب الموانع واستمرار النية الحكمية **و** سيجيء ان هذا المعنى لا ينافي مع الاستصحاب وعدم براءة الذمة يقينا الا بذلك **الثاني** استمرار العمل به بطريق اللزوم في زمن النبي ومن بعده من الصحابة والتابعين والائمة المعصومين **الثالث** ما رواه المشايخ الثلثة الصدوق

الشيخ مرسلاً والكليني مسنداً عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم و
لا وجه للقدح في السند بالارسال وبانها لم ترد من طرق الخاصة سيما مع وروده في الفقيه والكافي بل في الارسال اشارة الى كمال الاعتماد
على النص مع ان السيد المرتضى رحمه الله نقل هذه الرواية مسنداً اليه وهو لا يعمل بخبر الواحد الى غير ذلك من المؤيدات مع ان كون تحليل الصلوة
هو التسليم ورد في اخبار كثيرة خاصة صحيح بعضها وفي كتاب الهداية للصدوق عن الصادق عليه السلام تحريم الصلوة التكبير وتحليلها التسليم وفي الخبر
الحصر كما لا يخفى على المطلع بضوابط العربية والمفرد المضاف يفيد العموم حيث لا عهد مع ان التحليل معناه هو ان يؤثر الشيء في حليته فلو كان قبله
حلالا فلا معنى للتحليل ولا ريب انه مع القول بالاستحباب فبعد تمام التشهد ينقضي الصلوة ويحل المنافيات والتحليل تحصيل الحاصل و
بالجملة لا ينبغي التأمل في دلالتها ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل من ان التحليل قد يحصل بعد التسليم كالمنافيات وان لم يكن الاتيان بها جائزاً او ح
لا بد من تاويل التحليل بالتحليل الذي قدره الشارع كما امكن ارادة التحليل الذي قدره الشارع على سبيل الوجوب امكن ارادة التحليل الذي قدره
على سبيل الاستحباب وليس للاول على الآخر ترجيح واضح لانا نقول ما ثبت حرمته ثم حليته فعل المنافيات قبل التسليم يقتضيه فهو التحليل
فلا معنى لاستحباب المحلل ولا يخفى ان التسامح مجازية وهو خلاف الاصل وذلك لان التحليل لم يحصل الا بالتسليم بل فعل المنافيات حلال
قبل التسليم لان المفروض تمامية الصلوة بالصلوة وعلى التشهد على القول بالاستحباب فان قلت نعم انه قد فرغ من واجبات الصلوة ولكنه
باق في مستحباتها فهذه الصيغة يخرج عن الواجبات والمستحبات جميعا قلت البقاء في المستحبات لا ينفع مع تجويز فعل ما كان محرما سابقا
فكيف يصح مع ذلك القول بكون التسليم مخرجا عن الصلوة ومحللا فان قلت البقاء في الصلوة لا يستلزم وجوب ما يجب عليه فيها
وتحريم ما يحرم عليه بل يحصل بالمحافظة على الشروط وثواب المصلي واستجابة الدعاء قلت هذا خروج عن الظاهر جدا اما في معنى التحليل
فظ واما في معنى الخروج فكذا ايضا لانه تخصيص بعيد لم يقم عليه دليل وايضا ادعى السيد رحمه الله الاجماع على ان الخروج من الصلوة واجب كالدخول
فيه فان لم يقف الخروج من الصلوة واجب كالدخول فيه منها على التسليم دون غيره جاز ان يخرج بغيره من الافعال المنافية للصلوة كما
يقول ابو حنيفة واصحابنا لا يجيزون ذلك فثبت وجوب التسليم ويظهر ذلك من المحقق في المعتبر حيث قال في جواز الخروج عن الصلوة
بلفظ السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لا يقال ما ذكرتم من السلام علينا خروج عن الاجماع لان الاصحاب بين السلام عليكم وفعل المنافي
قلنا لا نسلم ذلك بل المنقول عن اهل البيت ما ذكرناه وقد صرح الشيخ بما ذكرناه في التهذيب فانه قال عندنا ان من قال السلام علينا و
على عباد الله الصالحين فقد انقطعت الصلوة انتهى ما ذكره ومما يدل على استفادة وجوب التسليم من الرواية مقابلة التحليل بالتحريم لعدم الخلاف
في وجوب التكبير بل لا يبعد استفادة الجزئية ايضا من هذه القرينة اذ جزئية التكبير مما لا ينبغي التأمل فيه وكونه خارجا عن الصلوة هو المنقول
عن ابي حنيفة ومما ينادي بجزئيتها الاخبار الدالة على ان تكبيرات الصلوة خمس وتسعون ولا حاجة في هذا المطلب الى الاستدلال على
على ما نقول بعد ثبوت الاطلاق والعموم لو بقرينة الوقوع في كلام الحكيم فالاصل عدم التقييد والتخصيص مع ان الافعال المنافية ليست محللة
بل هي منافية ومبطلة والابطال غير التحليل وربما يؤيد التسليم ان الحمل على الوجوب اقرب المجازات ايضا وفي مفهوم هذا الخبر موثقة عمار
الآتية وكون التسليم تحليل الصلوة يظهر من اخبار اخر ايضا منها ما رواه الفضل بن شاذان في علة جعل التسليم تحليلا ومنها رواية المفضل
في العلل وغيرهما وهي كثيرة مروية في العيون والعلل وكتاب معاني الاخبار وكتاب المناقب لابن شهرآشوب مع ان في رواية المفضل بن عمر دلالة
اخرى على الوجوب من جهة تقرير الامام عليه السلام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن العلة التي من اجلها وجب التسليم في الصلوة قال لانه تحليل الصلوة الرابع
موثقة ابي بصير لسماعة وعثمان بن عيسى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل ان يتشهد رعف قال فليخرج
وليغسل انفه ثم ليرجع فليتم صلوته فان آخر الصلوة التسليم الخامس الاخبار الكثيرة المستفيضة بل المتواترة من الصحاح وغيرها المشتملة
على ثبوته بصيغة الامر او الجملة الخبرية وبما يجري مجراه ونحو ذلك السادس صحيحة الفضلاء عن الباقر عليه السلام في صلوة الخوف فصار للاولين التكبير
وافتتاح الصلوة وللاخيرين التسليم وربما استدل بقوله تعالى وسلموا تسليما وبان التسليم لو لم يكن
واجبا لما بطل صلوة المسافر اذا زاد ركعتين او ركعتين والثاني باطل لرواية زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام رجل صلى في السفر اربعا ايعيد
قال ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة وانما جعلناهما من المؤيدات لتطرق
المناقشة فيهما كما لا يخفى وذهب الشيخان في بعض اقوالهما وابن البراج وابن ادريس واكثر المتأخرين الى الاستحباب وقد استدلوا على ذلك
بالاصل وبنظر من الاخبار ومنها ما يتضمن ان المصلي يتشهد وينصرف من دون ذكر التسليم كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في التشهد وصحيحة

علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون خلف الامام فيطول الامام التشهد فيأخذ الرجل البول او يتخوف على شيء يفوت او
يعرض له وجع كيف يصنع قال يتشهد هو وينصرف ويدع الامام و يؤدي مؤداهما صحيحة محمد بن مسلم ايضا عن الصادق عليه السلام في رجل صلى ركعتين
فلا يدري ركعتان هي او اربع قال يسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين بفاتحة الكتاب ويتشهد وينصرف وليس عليه شيء وفيه ان عدم ذكر السلام
لا يدل على عدم الوجوب لعدم كونه في مقام البيان بل نقول انهما يدلان على الوجوب لظهور لفظ الانصراف في التسليم كما يظهر من اخبار كثيرة
و يأتي الاخبار الدالة عليه في تضاعيف هذا البحث سلمنا عدم الدلالة لكن الدلالة على المطلوب ايضا مفقود سيما في الصحيحة الاخيرة بل
اولها قرينة على ان الانصراف ليس للاستحباب على انه يحتاج الى اثبات عدم القول بالفصل فتدبر ومنها ما ورد في باب الشك والسهو وغيره مما
تضمن انه يفعل كذا ويتشهد بعد ذكر التسلم و يظهر جوابه ايضا مما ذكرنا مع انها معارضة باكثر منها مما اشتمل في امثال هذه المقامات
مع ذكر فيها السلم بلفظ الامر وغيره ومنها ما ورد في الحسن عن الصادق عليه السلام اذا فرغت من طوافك فأت مقام ابرهيم وصل ركعتين واجعله امامك
فاقرء فيهما قل هو الله احد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون ثم تشهد واحمد الله واثن عليه وصل على النبي ص واسأله ان يتقبل منك و يتم
الاستدلال بضميمة عدم القول بالفصل وفيه انه ليس في مقام بيان الهيئة التي هي هيئة الصلوة من حيث هي بل الظاهر منه بيان الاداب المخصوصة
بهذه الصلوة وهذا المقام كما لا يخفى على ذي السليقة المستقيمة المتدبر في سوق الحديث وقد يستدل على ذلك ايضا بالاخبار التي تضمن
بعضها فيمن احدث قبل التسليم انه تمضي وتتم صلوته وفيه مع ان آخر صحيحة زرارة وموثقة غالب بن عثمان المتقدمتين يدل على
خلاف ذلك فهو لا ينافي الوجوب لان بعض الاصحاب مع قوله بالوجوب لا يقول بجزئيته ولعله جعله خارجا عن الصلوة بل لا يبعد القول
بوجوبه مع القول بالجزئية ايضا نعم يشكل القول بما نقلنا سابقا عن المنتهى من ان من قال بوجوب التسليم يقول ببطلان الصلوة ح وبما نقلنا
من المدارك ايضا من الاجماع على ذلك وقد يخدش ان صاحب المدارك ذهب الى ذلك مع قوله بوجوب التسليم وكذا ما قاله في المدارك ايضا في مباحث
الخلل الواقع في الصلوة قال الاجود عدم بطلان الصلوة بفعل المنافي وان قلنا بوجوبه لما رواه الشيخ مرسلا في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع
ونقل لفظ صحيحة زرارة المتقدمة في التشهد وصحيحة الاخرى التي نقلناها ثم نقل هذا الصحيح مع انه لنا ان نقول بان هذه الروايات
تقاوم ما دل على بطلان الصلوة بالحدث فيحمل على التفصيل المذكور والاحوط الاتمام والاعادة ثم على القول بعدم البطلان مع القول بالوجوب
فهل يجب السلام ح بعد الطهارة ام يسقط وجهان والاحوط بل الاظهر ان لا يترك ثم ان الاخبار الواردة في ذلك وان كان بظاهرها مطلقة
لكن المتبادر منها حصول الحدث من دون الاختيار فمع تعمده يجب الاعادة على الاقوى و بالجملة الواقف للقائلين بالاستحباب على دليل يعتد به
ثم بقي الكلام في ان الواجب في السلم اي لفظ والمخرج اي شيء هل هو خصوص السلم عليكم او خصوص السلم علينا او بالتخيير وكلاهما احتمالا
وذهب الى كل قائل فاعلم ان الذي يستفاد من الاخبار ان المصلي يخرج عن الصلوة بقول السلم علينا وعلى عباد الله الصالحين ففي صحيحة
الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام كلما ذكرت الله عز وجل به والنبي ص فهو من الصلوة فان قلت السلم علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت
و رواية ابي بصير وليس في طريقها الا محمد بن سنان عنه ع قال اذا كنت اماما فانما التسليم ان تسلم على النبي عليه وآله السلم وتقول السلم علينا
وعلى عباد الله الصالحين فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلوة ثم تؤذن القوم فتقول وانت مستقبل القبلة السلم عليكم وكذلك اذا كنت وحدك
تقول السلم علينا وعلى عباد الله الصالحين مثل ما سلمت وانت امام فاذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت وتسلم على من يمينك وشمالك فان لم
على شمالك احد فسلم على الذين عن يمينك ولا تدع التسليم على يمينك ان لم يكن على شمالك احد و رواية ابي كهمس عنه ع قال سألته عن الركعتين
الاوليين اذا جلست فيهما للتشهد فقلت وانا جالس السلم عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته انصراف هو قال لا ولكن اذا قلت السلم علينا وعلى
عباد الله الصالحين فهو الانصراف و حسنة ابن ميسر لثعلبة بن ميمون عن الباقر ع قال شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم قول الرجل تبارك اسمك
وتعالى جدك ولا اله غيرك وانما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم وقول الرجل السلم علينا وعلى عباد الله الصالحين و الظاهر ان مرادهم
ذلك في التشهد الاول كما يجيء التصريح في رواية العيون وقد روى الصدوق مرسلا عن الصادق ع افسد ابن مسعود على الناس صلوتهم بشيئين بقوله
تبارك اسمك و تعالى جدك الى آخر الحديث السابق و الظاهر ان العلة في ابطال القول الثاني هو كونه موضوعا للتحليل فليس هيهنا موضع التحليل و
لعل الظاهر في الاول ايضا لكونه طريقة مخصوصة في اصحابهم كما ستعرف الحصر في التعليل للقول الاول فتأمل و روى في العيون عن الرضا ع فيما كتب للمأمون
من محض الاسلام ولا يجوز ان تقول في التشهد الاول السلم علينا وعلى عباد الله لان تحليل الصلوة التسليم فاذا قلت هذا فقد سلمت و
روى ابو بصير في الموثق عن الصادق ع قال اذا نسي الرجل ان يسلم فاذا ولى وجهه عن القبلة وقال السلم علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من

في ان الواجب في السلم اي لفظ والمخرج اي شيء

صلوته وقال الشيخ في التهذيب عند ذكر ان من قال السلام علينا في التشهد فقد انقطعت صلوته فان قال بعد ذلك السلام عليكم ورحمة
الله وبركاته جاز وان لم يفعل جاز ايضاً ذكر ذلك في تسليم ركعتي الوتر ويظهر منه انه كان مذهب الامامية وشعاراً لهم وقد مر في بعض ما
ذكرنا من الاخبار ان سبب الخروج والانصراف بقول السلام علينا فح لا بد من حمل التسليم في تلك الاخبار وتحليلها التسليم على الاعم ومما يؤيد ارجاع
المعهود بين العامة الى خاصة وهو قول السلام عليكم وذلك يظهر من الاخبار ايضاً كما في موثقة ابي بصير الطويلة في آخرها والسلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين ثم تسلم ويظهر منها ان التسليم هو السلام عليكم فقط وكذا موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسليم ما هو فقال هو اذن
مع اختلاف رواية ابي بصير المتقدمة وكذا ما رواه الفاضلان والشهيد عن جامع البزنطي عن ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال سألته عن
تسليم الامام وهو مستقبل القبلة قال يقول السلام عليكم ويؤيده صحيحة علي بن جعفر الآتية وفي صحيحة المعراج الطويلة السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته مرة تجاه القبلة ولعل معهودية ذلك بين العامة اكثر فيكون محلل التسليم السلام علينا في مذهبهم كما اشير اليه قول الشيخ وغيره
كذا مع يظهر من رواية ابي بصير ان التسليم هو هذا وان السلام عليكم اذن وكذا يظهر من بعض الاخبار الاخر ولعله يمكن ارجاع موثقة يونس
بن يعقوب ايضاً الى ذلك قال قلت لابي الحسن عليه السلام صليت بقوم صلوة فقعدت للتشهد ثم قمت ونسيت ان اسلم عليهم فقالوا ما سلمت علينا
فقال الم تسلم وانت جالس قلت بلى قال لا بأس عليك ولو نسيت حتى قالوا ذلك استقبلتهم بوجهك فقلت السلام عليكم فان الظاهر ان قوله
بلى انه سلم حين جلوسه وقد نسي السلام الابتدائي ذلك فلا بد ان يكون المراد من قوله الم تسلم قول السلام علينا في تسليم معنى الحديث ايضاً والعجب
من بعض المتأخرين استدلاله بهذا الحديث على نفي وجوب السلام علينا وهو في الدلالة على نقيضه اوضح فح فمبنى الكلام في ان الاكثر من
القائلين بوجوب التسليم يقولون ان الخروج انما هو بالسلام عليكم وادعى جماعة كونه جزءاً للصلوة وان به ينصرف المصلي الاجماع من علماء الاسلام
الفاضلان والشهيد فاما كلام الاكثر فلا حجية فيه من حيث هو كلامهم واما الاجماع المنقول فهو لا ينافي ما حققنا اذ الاجماع في انه
يحصل الخروج بذلك لا انه لا يحصل بغيره وذلك يتحقق اذا بدأ المصلي الآخر بالقول بالسلام عليكم او قدمه على قول السلام علينا اي جوزنا ذلك
وان قدم السلام علينا فالحق انه لا يبقى مجال تأثير لقول السلام عليكم لانه خرج كما حققنا وبالجملة ما ادعيته مطلقة وما ادعوه ايضاً مطلقة
ولا ينافي ما ابداه وما اوردناه من الادلة لا يثبت التعيين بل يثبت حصول الانصراف مط واما الحصر المستفاد من رواية ابي كهمس في قوله في باب
السلام عليك ايها النبي واما الحصر المذكور في رواية ابي بصير فلعله محمول على انه ان كنت اماماً واردت القول بكلا اللفظين في التسليم
المعهود الذي هو تحليل الصلوة انما هو مجموع ذلك القول وصيغة الاخر ادنا منه وان نكتة ذلك الجمع بين الادلة ثم ان اكثر القائلين بوجوب
التسليم اوجبوا قول السلام عليكم بل قال في التذكرة السلام علينا لم يوجبه احد من القدماء وقال في الدروس ان الموجبين على قول السلام عليكم
ونقل في الذكرى قول المحقق بالتخيير بينهما وقال انه قول محدث ولكن قواه في موضع آخر واختاره في الالفية واللمعة واوجب الفاضل يحيى
بن سعيد السلام علينا وتعيين الخروج به وانكره الشهيد وقال انه خروج عن الاجماع من حيث لا يشعر به قائله وهو مردود ان اراد من تعيين ذلك
فلم يحضروا الا فلم يعلم اجماع على ذلك كما ذكرنا فح يقع الاشكال من جهة ان ما ينصرف به ويبطل به الصلوة لا بد ان يكون واجباً كما حققنا
سابقاً والقول بوجوب السلام علينا ينافي تلك الاجماعات المنقولة كما لا يخفى وان الاكثر قائلون بوجوب السلام عليكم وان لم نقل بالقول
بوجوب السلام علينا كما ذكره الشهيد من جهة الاخبار الدالة على ان الانصراف يقع بالسلام علينا ويمكن دفعه بانه لم يثبت الاجماع على وجوب
قول السلام عليكم بالخصوص ولا على عدم وجوب السلام علينا مط وذهاب الاكثر الى وجوب ذلك ونقل الشهيد عدم ذهاب احد من القدماء
الى هذا لا يصير حجة على نفي شيء مع اختياره ذلك في اللمعة وهو آخر مؤلفاته والاشكال انما يرد اذا قلنا بان السلام علينا واجب بالخصوص بتعيين
تقديمه على قول السلام عليكم فانه ح لا يبقى تأثير لقول السلام عليكم فلم يوجب للاجماعات واما اذا اوجبناهما بعنوان التخيير او اوجبنا واحداً
منهما واسقطنا المندوب فلا ينفي الخروج مع ملاحظة ما ذكرناه سابقاً فالذي يقوى في نفسي هو التخيير كما اختاره المحقق والعلامة في المنتهى
والشهيد في اللمعة لعدم اثبات الاخبار وغيرها الانحصار في السلام علينا او فيه ولكنه لا بد من التوجيه لكلام المعارض وللاجماعات المنقولة
والاطلاقات الدالة على كون مطلق التسليم او السلام عليكم مخرجاً فبانتهما بد يكون الثاني مستحباً كخصلة من خصال الكفارة والحاصل ان
ان الذي يظهر من الاخبار ان المخرج هو السلام علينا لكن الاجماعات المنقولة وبعض الاخبار الجئنا الى القول بالتخيير واخراج بعض الاخبار عن ظاهرها
ومن لم يعتمد على مثل هذه الاجماعات فلا بد من ان يقتصر على ما يظهر من الاخبار ولكني اذا صلى او على الوقف فلعل اختيار السلام علينا فالاولى
الجمع بينهما وتقديم السلام علينا اقتفاء لآثار الاخبار مع ضعف الخروج بالاول عن الصلوة ومن هيهنا يستنبط ما وقع من كون السلام خارجاً عن



الصلوة او داخلا اذا السلام المخرج ايهما كان فهو داخل في الصلوة ولما ذكرنا في بيان معنى التحليل ولظاهر بعض الاخبار ولصريح موثقة ابي بصير المتقدمة
وغيره خارج من الصلوة وهو واضح واتضح ايضا ان المخرج واجب والخارج مستحب فيتعين ما قيل انه لعله هو السر في دعوى الدخول والخروج والوجوب
والاستحباب ونحو ذلك مما يدل من بعض الاخبار على كونه خارجا عن الصلوة مثل صحيحة سليمان بن خالد وصحيحة الحسين بن ابي العلاء المتقدمتين في اول
مبحث التشهد لابد من حمله على ما يوافق ذلك بان يكون المراد من الامام الامام بالسلام المخرج بالسلام الخارج **تتميم** قال العلامة في المنتهى
ولو قال السلام عليكم ورحمة الله جاز وان لم يقل وبركاته بلا خلاف ونقل عن ابي الصلاح وجوب ذلك ومما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر قال رأيت
اخوتي موسى واسحق ومحمد بني جعفر يسلمون في الصلوة على اليمين وعلى الشمال السلام عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله وليس فيه شيء وكثير من الاخبار
خال عنه ونقل عن ابن زهرة مع ذلك وجوب وبركاته ايضا والظ كفاية السلام عليكم وهو قال الصدوق وابن الجنيد وابن ابي عقيل والاحتياط في قول ابن
زهرة والاوجه الاقتصار على المنقول في الاخبار من قول السلام عليكم فيشكل الاكتفاء بقول سلام عليكم ونحو ذلك ويحتمل بعيدا في التسليم قصد الخروج و
نقل عن المبسوط انه ينبغي ذلك ونقل عن بعض الاصحاب وجوب ذلك والاصل عدمه ووجهه غير معلوم وسبيل الاحتياط واضح **الثاني** المشهور بين الاصحاب
ان المنفرد يكتفي بتسليمة واحدة مستقبل القبلة والاشارة مع ذلك يومئ بمؤخر عينه الى يمينه ويدل على ذلك صحيحة عبد الحميد بن عواض عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان كنت تؤم قوما اجزأك تسليمة واحدة عن يمينك وان كنت مع امام فتسليمتين وان كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة ورواية ابي بصير المتقدمة
واطلاق صحيحة الرهط الاتية وموثقة سماعة حيث قال اذا انصرفت عن الصلوة فانصرف عن يمينك وما رواه البزنطي في جامعه عن [illegible]
ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك وقد ينافيه في دلالة تلك الاخبار على الايماء بمؤخر العين الى اليمين
ويمكن دفعها بان المراد من التسليم ههنا القبلة هو المحل لكونه اقل الواجب فاذا كان هو فيكون واجبا كما ذكر وداخلا في الصلوة كما عرفت فيجب
ان لا يفعل فيها ما ينافي الصلوة ولا يخفى ان التسليم عن اليمين والانصراف عن اليمين والتسليم على اليمين وعلى من كان في اليمين لحضر ذلك مما
ورد في الاخبار يستلزم الالتفات الى اليمين كما هو طريقة الشارع وظاهر اسلوب مثل هذا الكلام ولعل الالتفات بالجبين حينئذ منفي بما هو العرف وخبر منصور في
الى الوجدان فانحصر في العين ولما كان الانحراف عن القبلة في الصلوة حراما وكذا الالتفات الى ... بهما من دون تحريف عنها مكروها فالقدر المستفاد
من الرخصة الحاصل بسبب هذه الاخبار المعمول بها عند الاصحاب هو ذلك ولعل النكتة في استحبابها هو الاشعار بالانصراف ويظهر الاكتفاء
باشارة العين ونحوها من رواية الفضل بن شاذان في العلل التي رواها عن الرضا عليه السلام ايضا وسيأتي وعلى هذا ينبغي الكلام في ان الظاهر من هذه التسليمات
في هذه الاخبار وغيرها هو السلام عليكم لكونه المناسب للسلام على الغير وهذا ايضا مما يؤيد القول بوجوبه وبعينه واقول لا منافاة بين ذلك و
ارادة الفرد المشترك من السلام المخرج كما اثبتناه بالادلة سابقا وفي الاغلب لا يلزم وجود احد عن يمين المنفرد ليسلم عليه بل الظاهر من السلام على
من في اليمين هو الاختصاص بالماموم على انا نقول كما ان السلام عليكم يصلح للتسليم على الغير فكذلك السلام علينا بل هو اقرب لو كان واحدا وقد عرفت
ايضا قوله في موثقة ابي بصير المتقدمة سابقا فاذا ولى وجهه عن القبلة وقال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلوته ومن مجموع ما
ذكرنا حصل ان لا وجه لقول من نفى التوقف بتلك الالتفاتات على كون السلام خارجا عن الصلوة ثم ما عرفت من ان المراد بالتسليم التسليم المخرج ظاهر ايضا
وان ذلك المذكور من الاستحباب يتادى ببعض الجملة الاتيان بما او جمع بين اللفظين ويتادى ذلك الاستحباب باللفظة الاخيرة لاطلاق التسليم ولكن
بما في الاخبار من انه ينصرف عن يمينه ونحو ذلك من الظواهر فان ضعف الانصراف مطلوب في ارادة التسليم من لفظ الانصراف كما هو ظاهر وهكذا الظاهر
من قوله عليه السلام يسلم عن يمينه ونحو ذلك لظ في ارادة المخرج فارادة المطلق من المقيد لا وجه له وايضا الوجه الذي ذكرنا لتوجيه الايماء بمؤخر العين انما
يناسب ارادة المخرج **ولعله** يمكن دفع الاخير بان مراد الفقهاء بيان ما يجري في جميع الموارد ويجوز تحققه فيها ويتادى المستحب في ضمنه وان لم يكن في
بعض الصور مراعاة ذلك واجبا كما لو تلفظ بهما فالكل الاشكال من جهة الاخبار بعد باق بحاله فالدليل على ذلك لعله الاجماع **واما** قوله عليه السلام تسليمة
الواحدة والتسليمتين فالمراد به الوحدة والتعدد الشخصي لا النوعي فلا تغفل **والذي** يصلح بالبال من العبارة في التوجيه وجهان **الاول** انه لا يبعد
ههنا اصل التخيير بين اللفظين فيكون هما معا افراد الواجب التخييري واقلها فالحاصل قد يكون اللفظ الاول وقد يكون الثاني وقد يكون هما معا
بمعنى تحققه بالمجموع فيصدق على المجموع ايضا انه مخرج ولو باعتبار احدهما ويحصل الانصراف به فيتم التقريب لان تحصيل الاستحباب المذكور بالمجموع
يكون فيه حصول اللفظ الاخير **الثاني** انه جار في رواية ابي بصير اشعارا بان الماموم بعد قول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يسلم على من
يمينه وشماله وفي سائر الروايات لهذا ايضا تاييد فلا احتياط فيها فاذا ثبت في ذلك فلا قائل بالفصل ولكن اثبات ذلك مشكل فتفكر ويستحب للامام ايضا
ما يستحب للمنفرد على المشهور الا انه يومي بصفحة وجهه **ويدل عليه** صحيحة عبد الحميد المتقدمة وصحيحة منصور قال قال ابو عبد الله عليه السلام الامام يسلم واحدة

ومن وراءه يسلم اثنتين فان لم يكن على شماله احد سلم واحدة و رواية البزنطي عن ابي بصير المتقدمة ولم اجد للتفرقة بين مؤخر العين وصفحة الوجه وجهاً
يمكن ان يقال ان في موثقة يونس بن يعقوب وموثقة ابي بصير المتقدمتين دلالة على ان للسلام ضرباً من التوجه فتدبر و رواية المفضل الآتية تشبه
ما يقرب من عكس ذلك في نقل عن ابن الجنيد القول بانه لو كان داخل الصف سلم عن جانبيه و ربما كان في صحيحة علي بن جعفر السابقة تأييد له
في الذكرى بعد نقلها ويعضده ان يخص الرد بهم ماموماً لاغير بل الظاهر انطلاقه وخصوصاً منهم الامام ففيه دلالة على استحباب التسليمتين
للامام والمنفرد يمنع عن ان الاشهر الوحدة فيهما و قال الفاضل المجلسي في شرح الفقيه و لعله لانهم خلفاؤهم ماموماً و يستحب للمأموم
التسليمتان اليمين واليسار اذا كان على يساره احد والا فعن يمينه على المشهور لصحيحة عبد الحميد و منصور المتقدمتين و رواية ابي بصير المتقدمة و صحيحة عنبسة بن مصعب
قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يقوم في الصف خلف الامام وليس على يساره احد كيف يسلم قال يسلم واحدة عن يمينه و اما ما رواه زرارة
ومحمد بن مسلم وغيرهما في الصحيح عن الباقر قال يسلم تسليمة واحدة اماماً كان او غيره فمحمول على الرخصة و اكتفى ابن بابويه في استحباب التسليمتين
بوجود الحائط عن يسار المصلي وكذا ابوه والمشهور انه يومي بصفحة وجهه عم ان الصدوق زاد ايضاً اضاف الى التسليمتين تسليمة اخرى اولا رداً على
الامام وقد نصا ان الامام يومي بصفحة وجهه الى اليمين والمنفرد بانفه و كلما ذكره مذكور فيما رواه في العلل باسناده عن المفضل بن عمر الا ان المذكور في
تنبيهاً في حكاية الحائط قلت فلم يسلم المأموم ثلثاً قال تكون واحدة رداً على الامام وتكون عليه وعلى ملكيه وتكون الثانية على يمينه والملكين الموكلين
به ومن لم يكن على يساره احد لم يسلم على يساره الا ان يكون يمينه الى الحائط ويساره الى المصلي معه خلف الامام فيسلم على يساره و سيوضح ان لفظ كلام
الصدوق كما فهمه الاصحاب و تمسكوا به لا يحتمله و لعله ينبغي ارجاع كلامه الى لفظ الخبر لان الظاهر من سياق كلامه ان بعض هذا انما اخذه من هذا الخبر و
اما مخالفته للشيخ فلا بد من توجيهه او الطرح و يستحب القصد بالتسليم الى الانبياء والائمة والحفظة والمأمومين و يستفاد هذا من الاخبار كصحيحة
المعراج قال ثم التفت فاذا بصفوف من الملائكة والمرسلين والنبيين فقيل يا محمد سلم عليهم فقلت السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فاوحى الله اليه انا السلام
والتحية والرحمة والبركات انت و ذريتك ثم اوحى الله اليه ان لا يلتفت يساراً و هذا ينفي ما ذكره الشهيد في الذكرى في ذيل صحيحة علي بن جعفر ولما
على المأمومين ورد المأموم على الامام وقصد الملائكة والحفظة ايضاً فحمل هذا ليظهر من رواية المفضل بضميمة ما يضاف اليه ان الانبياء والرسل والملائكة
المقربين وجبرئيل وميكائيل كلهم مذكورون في ادعية التشهد كما في موثقة سماعة و ابي بصير الطويلة و قد يقال باستحباب قصد المسلمين من الجن والانس
ولا بعد فيه سيما في قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين و يستحب ايضاً ان يترجم الامام للمأمومين بالسلامة والامان من العذاب فروى في
الفقيه ... عن الصادق ان رجلاً سأل امير المؤمنين عن معنى قول الامام السلام عليكم فقال ان الامام يترجم عن الله عز وجل ويقول في ترجمته لاهل الجماعة
امان لكم من عذاب الله يوم القيمة و في رواية المفضل بن عمر انه يقول لمن خلفه سلمتم وامنتم من عذاب الله عز وجل و قيل يجب ان يقصد المأموم الاولى
الرد على الامام لقوله نعم واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها و فيه اشكال للعموم ولتقدم الانصراف الى ذلك لاشتراكهما في الشاهد
والغائب في غرض الايذان والتحليل وكذا في رد احد المأمومين على الآخر و لعل الى بعض ما ذكر يرجع كلام الصدوق و لكن لا يمكن حمل النص عليه كما ذكرنا

الثالث المعهود من حال السلف والائمة ان النافلة كلها ركعتين ركعتين و لا يجوز الخروج عما ثبت توظيفه من الشارع و لا يجوز الخروج
عما ثبت توظيفه من الشارع مما توقف توظيفه على الوصول من الشارع و هو المشهور بين الاصحاب و يدل عليه ايضاً رواية علي بن جعفر عن اخيه
موسى قال سألته عن الرجل يصلي النافلة هل يصلح له ان يصلي اربع ركعات لا يسلم بينهن قال لا الا ان يسلم بين كل ركعتين و يستثنى من ذلك
مقامان **الاول** نافلة الوتر فان المستفاد من الاخبار المستفيضة ان الوتر اسم للثلث الركعات فان بنينا على ما هو المعروف من مذهب الاصحاب
و هو الحق من لزوم الفصل فالمخالفة من جهة ان التسليم هنا ثبت في ركعة واحدة ولو بنينا على احتمال التخيير كما يميل اليه جماعة من متأخري اصحابنا
فالمخالفة من جهة وقوع التسليم في الثالثة و الحق في المسئلة لزوم الفصل للصحاح المستفيضة ففي صحيحة ابي بصير عن الصادق قال الوتر ثلث ركعات
ثنتين مفصولتين و واحدة وفي صحيحة سعد بن سعد عن الرضا قال سألته عن الوتر افصل ام وصل قال افصل وفي صحيحة معوية بن عمار قال قال لي اقرأ في
ثلثهن بقل هو الله احد وسلم في الركعتين توقظ الراقد وتأمر بالصلوة الى غير ذلك من الصحاح وغيرها و يدل على التخيير صحيحة يعقوب بن شعيب
قال سألت ابا عبد الله عن التسليم في ركعتي الوتر فقال ان شئت سلمت وان شئت لم تسلم ومثله صحيحة معوية بن عمار و حملها على التقية مع انهما
وما يؤيدهما من بعض الاخبار الضعيفة لا يقاوم الصحاح المستفيضة وغيرها مع اعتضادها بعمل الاصحاب والطريقة المستمرة و ...
... **الثاني** صلوة الاعرابي و نسب استثناؤها الى المشهور بين المتأخرين وهي كالصبح والظهرين في الترتيب والتسليم و مستنده ما رواه
الشيخ في المصباح عن زيد بن ثابت قال اتى رجل من الاعراب الى رسول الله فقال بابي انت وامي يا رسول الله انا نكون في هذه البادية بعيداً

في ان الماموم ... التسليم ...

تكون الثالث على يساره والملكين الموكلين

قوله النافلة كلها ركعتين ركعتين الا صلوة الاعرابي

من المدينة وقد تشددان تأتيك في كل جمعة فدلني على عمل في فضل صلاة الجمعة فاذا مضيت الى اعلى المنبر ثم بدء فقال له رسول الله اذا كان ارتفاع النهار فصل ركعتين تقرء في اول ركعة الحمد مرة وقل اعوذ برب الفلق سبع مرات واقرء في الثانية الحمد مرة وقل اعوذ برب الناس سبع مرات ثم فصل ثماني ركعات بتسليمتين واقرء في كل ركعة منها الحمد مرة واذا جاء نصر الله مرة وقل هو الله احد خمسا وعشرين مرة فاذا فرغت من صلواتك فقل سبحان الله رب العرش الكريم لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم سبعين مرة فوالذي اصطفاني بالنبوة ما من مؤمن ولا مؤمنة يصلي هذه الصلاة يوم الجمعة كما اقول الا وانا ضامن له الجنة ولا يقوم من مقامه حتى يغفر له ذنوبه ولابويه ذنوبهما الخبر وروي في بعض الصلوات الاخر في يوم الجمعة والروايات فيها مطلقة باربع ركعات ولابد من توجيهها وحملها على المفصولة

المطلب العاشر في التعقيب

وفيه مباحث الاول قال في الصحاح التعقيب في الصلاة الجلوس بعد ان يقضيها لدعاء او مسئلة ونحوه قال ابن فارس ونحو معناه قال في القاموس قريب من ذلك كلام ابن الاثير وبالجملة الظاهر منهم اعتبار الجلوس وقد نقل عن بعض الاصحاب انه فسره بالاشتغال عقيب الصلاة بدعاء او ذكر وما اشبه ذلك ولعل ما اشبهه القرآن والتفكر في صنع الله والتذكر لآلائه والبكاء من خوف عظمته وغير ذلك ولعل ما ذكره له وجه في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى فاذا فرغت فانصب قال الصادق ع وهو الدعاء في دبر الصلاة وانت جالس وفي كلمة اللغة اشعار بعدم الفصل وفي صحيحة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع اني اخرج في الحاجة واحب ان اكون معقبا فقال ان كنت على وضوء فانت معقب وروي في الفقيه مرسلا عن الصادق ع المؤمن معقب ما دام على الوضوء واستحبابه اجماعي بين المسلمين والاخبار به متواترة **فروي** شهاب بن عبد ربه وعبد الله بن سنان كلاهما في الصحيح عن الوليد بن صبيح عن ابي عبد الله ع قال التعقيب ابلغ في طلب الرزق من الضرب في البلاد يعني بالتعقيب الدعاء بعقب الصلوات وروي زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال الدعاء بعد الفريضة افضل من الصلاة تنفلا وبذلك جرت السنة ولابد من حمله على غير الرواتب لانها هي سنة ومن بعد بعد الفريضة منها وهو نافلة المغرب فيها غاية التاكيد والتشديد بل وبقاؤها ملزوم لتقديمها على التعقيب كما سيجيء وروي بريد في المرسل عن الصادق ع قال من صلى صلاة فريضة وعقب الى اخرى فهو ضيف الله وحق على الله ان يكرم ضيفه **وافضل** التعقيبات تسبيح الزهراء صلوات الله عليها والاخبار في فضله في غاية الكثرة **ففي** صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع من سبح تسبيح فاطمة الزهراء ع قبل ان يثني رجليه من صلاة الفريضة غفر له ويبدأ بالتكبير وروي ابو هارون المكفوف عنه ع قال يا ابا هارون انا نأمر صبياننا بتسبيح فاطمة ع كما نأمرهم بالصلاة فالزمه فانه لم يلزمه عبد فشقي وروي عقبة عن ابي جعفر ع قال ما عبد الله بشيء من التحميد افضل من تسبيح فاطمة ع ولو كان شيء افضل لنحله رسول الله ص فاطمة ع وروي ابو خالد القماط قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تسبيح فاطمة ع في كل يوم في دبر كل صلاة احب الي من صلاة الف ركعة في كل يوم واما الترتيب فيه فهو ما رواه محمد بن عذافر في الصحيح على الظاهر فان فيه عمر بن عثمان ولعله الثقفي الثقة بقرينة رواية احمد عنه وكذا البرقي قال دخلت مع ابي عبد الله ع فسألته عن تسبيح فاطمة ع فقال الله اكبر حتى احصى اربعا وثلثين ثم قال الحمد لله حتى بلغ سبعا وستين ثم قال سبحان الله حتى بلغ مائة يحصيها بيده جملة واحدة وابو بصير في القوي عنه ع قال في تسبيح فاطمة ع يبدأ بالتكبير اربعا وثلثين ثم التحميد ثلثا وثلثين وروي هشام بن سالم عنه ع قال تسبيح فاطمة الزهراء ع اذا اخذت مضجعك فكبر الله اربعا وثلثين واحمده ثلثا وثلثين الحديث ونقل عن الصدوق القول بتقديم التسبيح على التحميد ولعله يدل عليه ما رواه في الفقيه مرسلا عن امير المؤمنين ع في حديث طويل فقال لها فلا اعلمكما ما هو خير لكما من الخادم اذا اخذتما مضجعكما فكبرا اربعا وثلثين تكبيرة وسبحا ثلثا وثلثين تسبيحة واحمدا ثلثا وثلثين تحميدة الحديث وما رواه داود بن فرقد في الصحيح عن اخيه ان شهاب بن عبد ربه سأله ان يسأل ابا عبد الله ع وقال قل له ان امرأة تفزعني في منامي بالليل فقال قل له اجعل سبحتك فكبر الله اربعا وثلثين تكبيرة وسبح الله ثلثا وثلثين واحمد الله ثلثا وثلثين وما رواه الشيخ في باب فضل شهر رمضان عن المفضل بن عمر عنه ع في جملة حديث طويل فاذا سلمت في الركعتين سبح تسبيح فاطمة الزهراء ع وهو الله اكبر اربعا وثلثين مرة وسبحان الله ثلثا وثلثين مرة فوالله لو كان شيء افضل منه لعلمه رسول الله ص اياها ويمكن ان يقال ولا يدل على الترتيب فلا ينافي المشهور فالاعتماد على المشهور وقال بعض المتأخرين والتخيير متجه وجمع واسع في الاطلاق وحين النوم وما بعد الصلاة وغيرهما قال ابن بابويه ثم يقول الصدوق في الاخبار الماضية يبتدأ بالتكبير فان تكون من ترتيب الاخير دليل على الخيار ويدفع كلامه في رواية ابي بصير لمكان ثم بعد قوله ابتدأ بالتكبير وكذا صحيحة ابن عذافر على الظاهر ويستحب ان يقول بعد تمامه لا اله الا الله مرة فقد روي الكليني عن الصادق ع قال من سبح في دبر الفريضة تسبيح فاطمة المائة واتبعها بلا اله الا الله مرة غفر له ويظهر من بعض الاخبار افضليته على القرآن بل ومن الصلاة ايضا والظاهر عدم التفرقة في حال التعقيب وغيره والاخبار مذكورة في ذكر فضل الدعاء في الكافي والتهذيب **ففي** صحيحة عبد الله بن زرارة عن الصادق ع انه سأله عن رجلين قاما احدهما يصلي حتى اصبح والاخر جالس يدعو ايهما افضل قال الدعاء افضل وفي صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجلين افتتحا الصلاة

في ساعة واحدة فعلا هذا القرآن فكانت تلاوته أكثر ودعا هذا أكثر فكان دعاؤه أكثر من تلاوته ثم انصرفا في ساعة واحدة أيهما أفضل
قال كل فيه فضل كل حسن قلت إني قد علمت أن كلا حسن وأن كلا فيه فضل فقال الدعاء أفضل أما سمعت قول الله عز وجل وقال ربكم ادعوني
أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين هي والله العبادة هي والله أفضل هي والله أفضل أليست هي العبادة هي و
الله العبادة هي والله العبادة أليست هي أشدهن هي والله أشدهن هي والله أشدهن ويستحب أن يبتدئ بثلاث تكبيرات رافعا بها كفيه حيال
وجهه مستقبلا بظهورهما وجهه وبطونهما القبلة واضعا إياهما في كل مرة على فخذيه أو قريبا منهما كما ذكروه وقال في المنتهى أفضل ما يأتي به ما نقل
عن أهل البيت عليهم السلام وهو أنه إذا سلم كبر ثلاثا يرفع بها يديه ثم يسبح تسبيح الزهراء عليها السلام قبل أن يثني رجليه وروى ذلك ابن طاوس في فلاح السائل بروايتين و
الذي تضمنتاه هو رفع اليدين بالتكبير ثلاثا بعد التسليم ويستحب أن يأتي بالموجبتين لحسنة زرارة عن الباقر عليه السلام قال لا تنسوا الموجبتين أو قال عليكم
بالموجبتين في دبر كل صلاة قلت وما الموجبتان قال تسأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار وأن يقرأ كل يوم بعد صلاة الصبح خمسين آية من القرآن
لصحيحة معمر بن يحيى وأما تفصيل التعقيبات والأذكار المأثورة عقيب الصلاة فهو وظيفة غير هذا المختصر بل هو محول على ما ألفه أصحابنا رضوان
الله عليهم في هذا الباب مفصلا ويستحب أن يكون جلوسه في التعقيب كجلوسه في التشهد متوركا مستقبل القبلة ملازما للمصلى متطهرا
مجتنبا كل ما يبطل الصلاة أو ينقص ثوابها فقد روي أن ما يضر بالصلاة يضر بالتعقيب وأقول أكثر ما ذكره يظهر من بعض ما قدمنا
ذكره ومن غيرها ولم أطلع على ما ذكره من الرواية مسندا نعم في مفتاح الفلاح لشيخنا البهائي ره روي أن ما يضر بالصلاة يضر بالتعقيب
وفي الذكرى وزاد أن المعقب يكون على هيئة المتشهد في الاستقبال والتورك وأن ما يضر بالصلاة يضر بالتعقيب ويظهر من بعض الأخبار
تقديم التسبيح على سجوده كما كان في الصلاة وهل يشمل هذا الحكم في المغرب أيضا أو يقدم نافلتها على التعقيب قال المفيد في المقنعة الأولى
للمسلم أن يصلي نافلة المغرب عند الفراغ منها قبل التعقيب وتأخيره إلى أن يفرغ من النافلة واستدل له برواية أبي العلاء الخفاف عن جعفر بن محمد قال
من صلى المغرب ثم عقب ولم يتكلم حتى يصلي ركعتين كتبتا له في عليين فإن صلى أربعا كتبت له حجة مبرورة ولا دلالة له على المطلوب كما لا يخفى وقال
الشهيد في الذكرى الأفضل المبادرة بها يعني نافلة المغرب قبل كل شيء سوى التسبيح ونسب ذلك إلى المفيد أيضا واستدل عليه بأن النبي صلى الله عليه وآله
لما بشر بالحسن صلى ركعتين بعد المغرب شكرا فلما بشر بالحسين صلى ركعتين ولم يعقب حتى فرغ منها والخبر وإن كان ضعيفا لكن لا
مانع من العمل به في مثل هذا المقام ولكن ظاهره يشمل التقديم على التسبيح أيضا وهو معارض بالأخبار المعتبرة التي تضمنت ذكر التسبيح قبل أن يثني
رجليه والتخصيص بغير المغرب مشكل فتفطن الثاني يستحب سجدتا الشكر عقيب الصلاة شكرا على التوفيق لأدائها قال في التذكرة إنه مذهب
علمائنا خلافا للجمهور ويدل على ذلك روايات كثيرة ففي صحيحة مرازم عن الصادق عليه السلام قال سجدة الشكر واجبة على كل مسلم تتم بها صلاتك وترضي
بها ربك وتعجب الملائكة منك وإن العبد إذا صلى ثم سجد سجدة الشكر فتح الرب تبارك وتعالى الحجاب بين العبد وبين الملائكة ويقول يا ملائكتي انظروا
إلى عبدي أدى فرضي وأتم عهدي ثم سجد لي شكرا على ما أنعمت به عليه ملائكتي ماذا له عندي قال فيقول الملائكة يا ربنا رحمتك ثم يقول الرب
تبارك وتعالى ثم ماذا له فيقول الملائكة يا ربنا كفاية مهمه فيقول الله تبارك وتعالى ثم ماذا قال فلا يبقى شيء من الخير إلا قالته الملائكة فيقول الله تبارك
وتعالى يا ملائكتي ثم ماذا فيقول الملائكة ربنا لا علم لنا قال فيقول الله تبارك وتعالى أشكر له كما شكر لي وأقبل إليه بفضلي وأريه وجهي وأريه رحمتي و
الأخبار في هذا الباب كثيرة بقي الكلام في محله قيل يستحب جعلها خاتمة التعقيب ويمكن أن يستدل عليه بما رواه الصدوق في الفقيه مرسلا
قال كان أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يسجد بعد ما يصلي فلا يرفع رأسه حتى يتعالى النهار ويؤيد ذلك ظهورا وأوفق الدلالة ما رواه في العيون أن
السندي بن شاهك التي كان الكاظم محبوسا فيها كانت قريبة من دار الرشيد إذا صعد سطح داره أشرف على الحبس فقال يوما للربيع يا ربيع ما ذاك
الثوب الذي أراه كل يوم في ذلك الموضع فقال له الربيع ما ذاك بثوب وإنما هو موسى بن جعفر له كل يوم سجدة بعد طلوع الشمس إلى وقت الزوال و
في العيون أيضا عن رجاء بن أبي الضحاك عن الرضا عليه السلام أيضا أنه كان إذا صلى الغداة فإذا سلم جلس في مصلاه يسبح الله ويحمده ويكبره ويهلله ويصلي على
النبي صلى الله عليه وآله حتى تطلع الشمس ثم يسجد سجدة يبقى فيها حتى يتعالى النهار إلى أن قال وكان يسجد بعد الفراغ من تعقيب الظهر سجدة يقول فيها مائة مرة شكرا
لله ثم قال وكان يسجد بعد تعقيب المغرب قبل النافلة وبعد تعقيب العشاء ويلائمه أن السجدة مستحبة عند تجدد النعم ودفع النقم بالإجماع و
الأخبار ولا شك أن التوفيق للتعقيب أيضا من عظائم النعم فينبغي السجدة عقيبه أيضا والظاهر أن تقديمها على التعقيب لا يخرج التعقيب عن كونه تعقيبا
والأولوية باستحباب التأخير لكان مستحبا أيضا لا يقتضيه الإطلاقات في جانب التعقيب والسجدتين ويؤيده ما ورد من تقديم السجدتين على نافلة
المغرب مع ملاحظة ما عرفت من رجحان تقديم النافلة على التعقيب ففي صحيحة سعد بن مسلم عن جهم بن أبي جهم قال رأيت أبا الحسن موسى بن جعفر

وقد سجد بعد ثلث ركعات من المغرب فقلت له جعلت فداك رايتك سجدت بعد الثلث فقال ورايتني فقلت نعم قال فلا تدعها فان الدعاء فيها مستجاب وفي الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان انه كتب اليه يسأله عن سجدة الشكر في صلوة المغرب بعد الفريضة او بعد الاربع ركعات فاجاب ان فضل الدعاء والتسبيح بعد الفرائض على الدعاء بعد النوافل كفضل الفرائض على النوافل والسجدة دعاء وتسبيح فالافضل ان يكون بعد الفرض فان جعلت بعد النوافل ايضا جاز وفي توقيع صاحب الامر ايضا انها بعد الفريضة افضل وقد مر رواية جابر ايضا واما صحيح حفص الجوهري قال صلى بنا ابو الحسن علي بن محمد صلوة المغرب فسجد سجدة الشكر بعد السابعة فقلت له كان اباؤك يسجدون بعد الثلث فقال ما كان احد من ابائي يسجد الا بعد السبعة وحملها الشيخ في الاستبصار على التقية قيل ويشعر به قول الكاظم في الخبر الاول ورايتني اقول ويشكل ذلك مع ثبوتها عقيب السابعة ايضا والكل حسن انشاء الله ولعل التقديم يكون اولى لتسامح ملاحظة تاخير التعقيب ويشعر بذلك ملاحظة مجموع الاخبار ولعل الاكثار في الشكر وهذا الذي ذكرنا من الاولوية والظهور هو في صلوة المغرب والا ففي الصلوات لعله يكون جعلها خاتمة التعقيب بها اولى لما ذكرنا ثم ان ما يظهر من الاطلاقات في الصلوة وعموم النعمة التي تستحب السجدة لها اطراد الحكم في جميع الصلوات واجبة ومندوبة ويستحب ان يطولهما ما استطاع ويدل عليه مرسلة المقنعة ويفترش ذراعيه فيهما ويلصق صدره وبطنه بالارض ويدل عليه ما رواه الكليني في الحسن عن جعفر بن علي قال رايت ابا الحسن وقد سجد بعد الصلوة فبسط ذراعيه على الارض والصق جؤجؤه بالارض في دعائه وروى ايضا عن يحيى بن عبد الرحمن بن خاقان قال رايت ابا الحسن الثالث سجد سجدة الشكر فافترش ذراعيه والصق صدره وبطنه بالارض فسألته عن ذلك قال كذا يجب ويستحب التعفير بينهما بالجبينين والخدين وبذلك يتحقق تعدد السجود ويدعو بالادعية المأثورة ففي حسنة عبد الله بن جندب لابراهيم بن هاشم قال سألت ابا الحسن الماضي عما اقول في سجدة الشكر فقد اختلف اصحابنا فيه فقال قل وانت ساجد اللهم اني اشهدك واشهد ملائكتك وانبياءك ورسلك وجميع خلقك انك انت الله ربي والاسلام ديني ومحمد نبيي وفلان وفلان الى اخرهم ائمتي بهم اتولى ومن اعدائهم اتبرء اللهم اني انشدك دم المظلوم ثلثا اللهم اني انشدك بايوائك على نفسك لاعدائك لتهلكنهم بايدينا وايدي المؤمنين اللهم اني انشدك بايوائك على نفسك لاوليائك لتظفرنهم بعدوك وعدوهم ان تصلي على محمد وعلى المستحفظين من ال محمد اللهم اني اسألك اليسر بعد العسر ثلثا ثم تضع خدك الايمن على الارض وتقول يا كهفي حين تعييني المذاهب وتضيق الارض علي بما رحبت يا بارئ خلقي رحمة بي وقد كنت عن خلقي غنيا صل على محمد وعلى المستحفظين من ال محمد ثم تضع خدك الايسر وتقول يا مذل كل جبار ويا معز كل ذليل قد وعزتك بلغ مجهودي ثلثا ثم تقول يا حنان يا منان يا كاشف الكرب العظيم ثلثا ثم تعود للسجود فتقول مئة مرة شكرا شكرا ثم تسأل حاجتك انشاء الله وفي الفقيه بعد محمد نبيي وعلي امامي والحسن والحسين وعلي بن الحسين واحدا بعد واحد مع تسميتهم الى قوله والحجة بن الحسن بن علي ائمتي والذي يدل على تعفير الخد من الاخبار كثيرة واما الجبينين فلم اقف عليه بالخصوص ويدل عليه عموم قوله عليه السلام علامات المؤمن خمسة منها التعفير بالجبين ولعله رتبها ايضا قال في الذكرى وتدعي الاصحاب ان ادنى ما يجزي فيه ان يقول شكرا لله ثلثا وفي رواية مرة يجزي ان يقول مائة مرة شكرا شكرا او ان شاء عفوا عفوا وفي وجوب السجود على الاعضاء السبعة اشكال وقطع في الذكرى باشتراطها معللا بان مسمى السجود يتحقق بذلك واما اشتراط وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه فلم نقف على ما يدل عليه والاصل عدمه وفي الذكرى ليس في سجود الشكر تكبيرة الافتتاح ولا تكبيرة السجود ولا رفع اليدين ولا تشهد ولا تسليم وعن الشيخ في المبسوط استحباب التكبير لرفع راسه من السجود

الفصل الرابع في اللواحق وفيه مقاصد

المقصد الاول في الجماعة وفيه مباحث

الاول تستحب الجماعة في الفرائض كلها وهو مجمع عليه اجماعا قال في المنتهى ويتاكد في اليومية قال في المدارك وهو من ضروريات الدين ويدل عليه قوله تعالى واركعوا مع الراكعين والاخبار المستفيضة الناطقة بما ذكرنا فروى الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام الصلوة في جماعة تفضل على صلوة الفذ باربع وعشرين صلوة وقال الصدوق في الفقيه وكان تعبير الحديث فصلوة الرجل في جماعة تفضل على صلوة الرجل وحده بخمس وعشرين درجة في الجنة والصلوة في جماعة تفضل صلوة الفذ باربع وعشرين صلوة فيكون خمسا وعشرين صلوة والظاهر ان العبارة الاخيرة هو رواية ابن سنان المتقدمة وروى الكليني في الحسن لابراهيم عن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما يروي الناس ان الصلوة في جماعة افضل من صلوة الرجل وحده بخمس وعشرين صلوة فقال صدقوا فقلت الرجلان يكونان جماعة فقال نعم ويقوم الرجل عن يمين الامام ولا يمكن الجمع بين الاخبار الا بالحمل على مراتب الفضيلة بالنسبة الى الاشخاص والامور الخارجية كما لا يخفى على المتدبر ويؤيد ذلك ايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انها تفضل بسبع وعشرين درجة وما رواه الشهيد الثاني عن الشيخ ابي جعفر احمد القمي في كتاب الامام والمأموم باسناده المتصل الى ابي سعيد الخدري وهو طويل وفيه ان الصلوات الخمس في الجماعة اذا كانا اثنين كتب الله لكل ركعة مائة وخمسين صلوة واذا كانوا ثلثة كتب الله لكل واحد بكل ركعة ستمائة صلوة واذا كانوا اربعة كتب الله لكل واحد منهم بكل

ركعة تسعة آلاف ركعة في مائتي صلوة وإذا كانوا تسعة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة ستة وثلثين ألف وأربعمائة صلوة وإذا كانوا عشرة كتب الله لكل واحد بكل ركعة سبعين ألف ألفين وثمانمائة صلوة فإن زادوا على العشرة فلو صارت السموات كلها قرطاسا والأرض كلها مدادا والأشجار أقلاما والثقلان مع الملائكة كتابا لم يقدروا أن يكتبوا ثواب ركعة واحدة الحديث وفيما ذكرناه أخبار كثيرة والصلوة بالجماعة والأخبار في فضيلة الجماعة والتحريض عليها وكونها آكد من أن يحصى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا غيبة لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه وإذا دفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذره فإن حضر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ويدل على التأكيد في الروايات سيما الغداة والعشاء ما [illegible] ما رواه الصدوق مرسلا قال الصادق عليه السلام من صلى الغداة والعشاء الآخرة في جماعة فهو في ذمة الله عز وجل ومن ظلمه فإنما يظلم الله ومن حقره فإنما يحقر الله عز وجل وحسنة زرارة عن الصادق عليه السلام عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صلى الصلوات الخمس في جماعة فظنوا به خيرا وروایة محمد بن عمارة قال أرسلت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرجل يصلي المكتوبة وحده في مسجد الكوفة أفضل أو صلوته في جماعة فقال الصلوة في جماعة أفضل ولا بد من حمل ذلك على ما إذا كان الجماعة عددا يكون ثوابه أكثر من مسجد الكوفة كما ذكرنا في حديث الخندق وقول رسول الله صلى الله عليه وآله في رواية ابن أبي يعفور أن الضرير البصر الذي اعتذر بعدم وجدان القائد إلى الجماعة شد من منزلك إلى المسجد حبلا واحضر الجماعة **واعلم** أن ظاهر أدلة العلامة من الإجماع وكذا الشهيد هو استحباب الجماعة في الفرائض كلها مؤداة كانت أو مقضية واجبة كانت أو منذورة وفي مثل صلوة الاحتياط وصلوة الطواف واستفادة ذلك العموم من الأخبار محل تأمل كما ذكره بعض المتأخرين وكذا تحقق الإجماع فيها ولم ينقل على جميع ذلك بالخصوص إجماع [illegible] فيما خالف الأصل على موضع اليقين أولى **ولا** يجب الجماعة بالأصالة إلا في الجمعة والعيدين وقد تقدمت [illegible] والمخالف في ذلك أكثر العامة **فقيل** بوجوبها كفاية في الصلوات الخمس **وقيل** إنها شرط في صحة الصلوات بها **ويدل** على نفيه بعد الإجماع مضافا إلى الأصل والإجماع ظاهر الأخبار المتقدمة وسياقها إذ في الأخبار ما لا يخفى [illegible] صحيحة زرارة والفضيل قالا قلنا له الصلوة في جماعة فريضة هي فقال الصلوة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها ولكنها سنة من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلوة له فيمكن المناقشة فيه بأن المراد بالسنة [illegible] بل الفريضة وهو أعم من السنة [illegible] فالأولى أقربية المجاز أنها لو ثبتت ثبوت الحقيقة الشرعية فيها لكنها مع متروكيتها [illegible] الأول [illegible] وظهور عدم إرادة المعنى اللغوي وعلى التنزل فلا [illegible] الأخبار الكثيرة [illegible] و**إنما** قلنا أنه لا يجب أصالة إذ قد يجب لعارض كالنذر وشبهه وكما لو عجز المصلي عن القراءة فيلزمه الايتمام [illegible] ولا يجوز الجماعة في النوافل عدا ما استثني **منها** صلوة الاستسقاء **ومنها** صلوة العيدين مع اختلال الشرائط وقد تقدم الكلام فيهما [illegible] **و**يظهر من الشهيد في الذكرى أن [illegible] جماعة **وقيل** ويظهر وجود المخالف من كلام المحقق في الشرائع [illegible] المتنفل بالمفترض والمتنفل والمفترض بالمتنفل في أماكن **وقيل** مطلقا **والأقوى** عدم الجواز [illegible] مثل هذه الصلوة **لنا** مضافا إلى أصالة عدم الجواز لكونها من الأمور التوقيفية وعدم ثبوت جواز إسقاط القراءة وصحة هذه الهيئة [illegible] والإجماع المتقدم صحيحة الفضلاء عن الصادقين عليهما السلام قالا إن النبي صلى الله عليه وآله كان إذا صلى العشاء الآخرة انصرف إلى منزله ثم يخرج من آخر الليل إلى المسجد فيقوم فيصلي فخرج من أول ليلة من شهر رمضان ليصلي كما كان يصلي فاصطف الناس خلفه فهرب منهم إلى بيته وتركهم ففعلوا ذلك ثلث ليال فقام في اليوم الرابع على منبره فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أيها الناس إن الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة في جماعة بدعة **و**روایة إسحق بن عمار عن أبي الحسن [illegible] وسماعة عن الصادق عليه السلام قال [illegible] فلما كان من الليل قام يصلي فاصطف الناس خلفه فانصرف إليهم يا أيها الناس إن هذه الصلوة نافلة ولن يجتمع للنافلة فليصل كل رجل منكم وحده وليقل ما علمه الله في كتابه واعلموا أن لا جماعة في نافلة الحديث **و**حسنة زرارة لإبراهيم بن هاشم عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزيد في صلوته في شهر رمضان إذا صلى العتمة صلى بعدها فيقوم الناس خلفه فيدخل ويدعهم ثم يخرج أيضا فيجيئون ويقومون خلفه فيدخل ويدعهم مرارا الحديث **و**رواية محمد بن يحيى قال كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فسئل هل يزاد في شهر رمضان في صلوة النوافل فقال نعم قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي بعد العتمة في مصلاه فيكثر وكان الناس يجتمعون خلفه ليصلوا بصلوته فإذا كثروا خلفه تركهم ودخل منزله فإذا تفرق الناس عاد إلى مصلاه فصلى كما كان يصلي فإذا كثر الناس خلفه تركهم ودخل وكان يصنع ذلك مرارا **و**مع ملاحظة عموم رواية إسحق بن عمار وملاحظة خصوص تلك الأخبار مع عدم القول بالفصل لا يبقى مجال لترجيح الجواز **ويدل** على الجواز روايات **منها** صحيحة أبان بن عبد الرحمن بن عبد الله عن الصادق عليه السلام قال صل بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة فإني أفعل والأخبار الآتية في جواز إمامة المرأة للنساء في النافلة وصحيحة **الحلبي**

في عدم وجوب الجماعة بالأصل إلا في الجمعة والعيدين

في عدم جواز الجماعة في النوافل إلا ما خرج

من الاول مع تقدم مفادها الاخبار المتقدمة لانها محمولة على التقية ويشهد له ذلك موثقة عمار عن الصادق ع قال سألته عن الصلوة في رمضان في المساجد قال لما قدم امير المؤمنين ع الكوفة امر الحسن بن علي ع ان ينادي في الناس لا صلوة في شهر رمضان في المساجد جماعة فنادى في الناس الحسن بن علي ع بما امره به امير المؤمنين ع فلما سمع الناس مقالة الحسن ع صاحوا واعمراه واعمراه الحديث وعن الثاني فمع ما سيجيء فيما بعد نقول انها اخص من المطلوب واثبات عدم القول بالفصل مشكل مع انها لا يقاوم ادلة المشهور لكثرتها واعتضادها بالاجماع والاصل بل الاصول وغير ذلك من وجوه مع الشهرة ومما ذكرنا ظهر ضعف ما ذهب اليه ابو الصلاح في صلوة الغدير وان قال وردت به رواية وتنعقد الجماعة باثنين احدهما الامام وهو مذهب فقهاء الامصار قال في المنتهى ويدل عليه بعد فضل الاجماع وتواتر النقل اخبار كثيرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال الرجلان يكون جماعة حسابه يقوم عن يمينه ومنها صحيحة محمد بن يوسف عن ابيه قال سمعت اباجعفر ع يقول ان الجهني اتى النبي ص فقال يا رسول الله اني اكون في البادية ومعي اهلي وولدي وغلمتي فاوذن واقيم واصلي بهم افجماعة نحن فقال نعم فقال يا رسول الله فان الغلمة يتبعون قطر النبات وابقى انا واهلي فاوذن واقيم واصلي بهم افجماعة نحن فقال نعم فقال يا رسول الله ان المرأة تذهب في مصلحتها فابقى انا وحدي فاوذن واقيم واصلي افجماعة انا فقال نعم المؤمن وحده جماعة وروى في الفقيه قال رسول الله ص الاثنان جماعة … وقال ع المؤمن وحده جماعة وروى الشيخ في الصحيح عن ابي مسعود … قال سألت … قلت ما يكون الجماعة قال رجل وامرأة وروى عن ابي البختري … ان عليا ع قال الصبي عن يمين الرجل اذا ضبط الصف جماعة والمريض القاعد عن يمين الصبي جماعة ويظهر من هذا الخبر تحقق الجماعة بالصبي ولعله يحمل على المميز الذي كلف بالصلوة تمرينا ويحتمل العموم ايضا وهل يصح امامة الصبي المميز ام يشترط التكليف المشهور عدم الصحة وخالف في ذلك الشيخ في الخلاف والمبسوط والاول اقرب لنا ما تقدم من الاصل السالم عن المعارض وكون الجماعة وظيفة شرعية يتوقف ثبوتها على وظيفة الشرع وغير ذلك مما ذكرناه وصحح كون عبادات الصبي شرعية ولانه لا يؤمن من ان يخل بشيء … فلا تحصل العدالة التي هي شرط … ما رواه اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ع ان عليا ع كان يقول لا بأس ان يؤذن الغلام قبل ان يحتلم ولا يؤم حتى يحتلم فان ام جازت صلوته وفسدت صلوة من يصلي خلفه ولعل عموم قوله ع في رواية ابن راشد لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته يشمله واحتج الشيخ في الخلاف برواية طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال لا بأس ان يؤذن الغلام الذي لم يحتلم وان يؤم وحملها الشيخ على الغلام بلغ او انبت وقد يضعف ذلك بوجود الروايتين في صف واحد والاولى العمل بالاولى لكون طلحة ضعيفا وكونها مخالفة لما عليه اكثر الاصحاب وللاصول المعتمدة واما غياث بن كلوب الذي في سند الرواية الاولى فهو وان كان عاميا لكن الشيخ ذكر ان الطائفة عملت برواياته … بحيث يشمل المسامحة فيه محل تامل ويدل على قول الشيخ ايضا موثقة غياث بن ابرهيم عن الصادق ع قال لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم ان يؤم القوم وان يؤذن ويؤيده ايضا موثقة سماعة … قال يجوز صدقة الغلام وعتقه ويؤم الناس اذا كان له عشر سنين ويمكن حمله على من نزل او انبت وقال الشهيد ان عدم الجواز مخصوص بغير امثالهم لكن الصلوة بامثالهم جائز ويشترط العقل فلا يصح امامة المجنون واما لو كان دوريا ففيه نظر لجواز امامته في حال الافاقة للعمومات وكرهه العلامة … لعدم الامان … وقطع بعدم الصحة لامكان العروض في الاثناء ولجواز عروض الاحتلام حال جنونه من دون شعوره وقد يتوهم ان تجويز العروض لا يرتفع بتحقق الاجابة والتكليف يتبع العلم و … ليس ببعيد وبالجملة الجواز اظهر في النظر ويشترط الايمان والعدالة وطهارة المولد بالاجماع كما نقله جماعة والاخبار بها متضافرة وقد تقدم الاستدلال وتحقيق المقال في صلوة الجمعة الثاني لا يجوز امامة المرأة للرجال ولا الخناثى بالاتفاق نقله العلامة في المنتهى ونقل الاجماع غيره ايضا واستدل عليه في المنتهى بقول النبي ص اخروهن من حيث اخرهن الله ولانها مامورة بالحياء والاستتار وهو ينافي الامامة وبالجملة لا اشكال في هذا الحكم بعد عدم ثبوت التوظيف فيما هو وظيفة الشرع سيما بعد وقوع الاتفاق على خلافه ولا يجوز ان تؤم الخنثى لاحتمال كونه رجلا ولا الخنثى بمثلها لاحتمال كون الامام امرأة والماموم رجلا ولا بالرجل بطريق اولى واما امامة الخنثى للمرأة فيرجع الى جواز امامة النساء للنساء والظاهر ان جواز امامتها لهن للجماعة بين علمائنا قال في الذكرى … انه قول علمائنا اجمع وقال في المختلف المشهور ان تؤم النساء في الفرائض ونقل ابن ادريس عن السيد المرتضى المنع وهو اختيار ابن الجنيد انتهى ولم يظهر من هذه العبارة الا نسبة المنع في الفرائض الى السيد واما النوافل ففيه جوازها من مفهوم هذه العبارة ومما قال ره بعد نقل اختيار التفصيل كما ستذكره وقول السيد لا بأس به لصحة الاخبار الدالة عليه وضعف الحديثين الاولين مع احتمالها التفصيل وهو جواز امامة المرأة في النفل دون الفرض وارادتهما رواية سماعة وعبد الله بن بكير الآتيتين فظهر من العلامة عدم نسبة التفصيل اليهما وهكذا نسبه صاحب المدارك ره ايضا ونسب في الذخيرة المنع مطلقا الى السيد والجعفي وقال ونقل عنه ابن ادريس في المختلف ونسب التفصيل الى ابن الجنيد وكلام العلامة مشتبه قال فيجوز امامة المرأة على المشهور خلافا للسيد والاسكافي والجعفي فلم يجوزوا امامتها مطلقا وخيرة في المختلف

في النافلة اما المكتوبة فلا وبعد ما عرفت ما ذكرنا من المختلف تنبيه على ما في الكلامين ويمكن ان يكون كلامه مطلقا في المفاتيح مقيدا بالنفي
لا الليفية فيوافق ما فهمنا من المختلف وبالجملة وجود الاقوال الثلثة محتمل ويدل على المشهور مضافا الى الاطلاقات والعمومات صحيحة علي بن يقطين
عن ابيه عن ابي الحسن الماضي عليه السلام قال سألته عن المراة تؤم النساء ما حد رفع صوتها بالقراءة والتكبير فقال بقدر ما تسمع وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه
مثله وموثقة ابن بكير وهو لا يروي الا عن ثقة واجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام في الرجل يؤم المراة قال نعم يكون خلفه
وعن المراة تؤم النساء قال نعم تقوم وسطا بينهن ولا تتقدمهن وموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المراة تؤم النساء فقال لا باس به وتؤمهن
انها موثقة غياث عن الصادق عليه السلام عن ابيه قال المراة صف والمراتان صف والثلث صف سيما مع ملاحظة بعض الاخبار المتقدمة في ادلة الجماعة و
يدل على التفصيل صحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المراة تؤم النساء فقال اذا كن جميعا امتهن في النافلة فاما المكتوبة فلا ولا
تتقدمهن ولكن تقوم وسطا بينهن وصحيحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام مثله بادنى تفاوت في اللفظ وفي رواية الحلبي ومنها الحسن بن الجهم ولعله الثقة عن
قال المراة تؤم النساء في الصلوة وتقوم وسطا بينهن ويقمن عن يمينها وشمالها تؤمهن في النافلة ولا تؤمهن في المكتوبة وروى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر
قال قلت المراة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم يكن احد اولى منها تقوم وسطا معهن في الصف فتكبر ويكبرن وجوز الشيخ في الاستبصار حمل النهي
عن امامتها في المكتوبة او سوى الصلوة على الميت على الكراهة واستحباب الترك جمعا بين الاخبار وليس للمانع مطلقا ما يعتمد عليه وقال في المختلف
بانه شيء وصفها بنقص الدين فلا تصلح للامامة المنوطة بالكمال والظاهر على ما ذكرنا من ان مذهب التفصيل لا يستلزم لاحتجاجه على مطلبه بشيء غير
ومع ذلك فاستضعف بانه لا ينهض دليلا في مقابل ما ذكرنا من الاخبار فبقي الكلام في التفصيل ورد الصدوق في الفقيه خبر سليمان بن خالد
الحلبي بانهما نادران لا عمل عليهما وح فالمسئلة محل اشكال نظرا الى عموم ما دل على عدم جواز النافلة في الجماعة والاطلاقات الواردة في خصوص جماعة
المراة فبقي الكلام في ان تلك عمومات واطلاقات والاخبار الدالة على التفصيل خصوصات ومقيدات والخاص يحكم على العام والمقيد حاكم على المطلق
ولنا ان نقول العام اذا كان اقوى من جهة الامور الخارجية مع قطع النظر عن اللفظ والخاص نص فلا شك انه لا يجوز التخصيص والتقييد اذ يعتبر فيهما
المقاومة بسبب المعتضدات الخارجية فاذا تساويا من جهة الامور الخارجية فالخاص مقدم بسبب الخصوصية وغير خفي ان عدم جواز الجماعة في النافلة
والاخبار الدالة عليه سيما قوله واعلموا انه لا جماعة في نافلة مع اعتضادها بالشهرة العظيمة والاجماع المنقول وكونها مخالفة للعامة وموافقة للاحتياط
ومعتضدة بالاصول المتقدمة مع انها في نفسها ايضا كثيرة وكذا الاطلاقات التي استند اليها على جواز امامتها مطلقا قوية معتضدة بالشهرة
بل الاجماع المنقول فلا وجه لترجيح الخاص الذي لا يساويها كثرة ولا يعاضدها المعتضدات مع مخالفتها للاصل المدعى عليه الاجماع وهو عدم جواز الجماعة
في النافلة الا ما خرج بخبر ولعله لا يبلغ حد الصحة وقدم القول بالفصل اول المسئلة فيبقى الاصل هنا مع خبر العام واما الاطلاقات التي ذكرها
فالصحيحين الاولين لا عموم فيهما لان السؤال انما هو عن رفع الصوت وليس هنا موضع الاحتجاج بتقرير المعصوم كما لا يخفى على المتدبر فيحتمل ان يكون مراد
الراوي ان المراة تؤم فيما يجوز لها الامامة كيف تفعل ثم غيرهما لا ينهضان دليلا على المانع مطلقا فيبقى الخبران الاخران وهما مطلقان غير بالغين درجة
الصحة ومعارضهما اخبار كثيرة صحيحة مفصلة مع ان جماعة من الاصحاب قائلون بمضمونها فينبغي حمل المطلق على المقيد وبالجملة اشتهار الجواز في الفرض
بين الاصحاب ومخالفة جواز النافلة جماعة للاصل وكون الجماعة في النافلة من الامور النادرة سيما مع انضمام عدم تجويزها في الفريضة يضعف التفصيل
وصحة الاخبار وكثرتها وظهور دلالتها يضعف الاطلاق والجمع بين الاخبار وكلام الاصحاب يمكن بوجهين اما حمل النافلة على ما يجوز فيه الجماعة والنهي عن
الجماعة في الفريضة على نفي التاكد والكراهة بمعنى اقلية الثواب او حمل المطلقات على النافلة والحكم بتحريم الجماعة في الفريضة لهن والاول اقوى و
يمكن حمل النافلة على الجماعة المستحبة فيكون كناية عن عدم جواز الامامة في صلوة الجمعة وبالجملة الاقوى جواز امامتهن في الفرائض وان كان الاحتياط
في تركه لك سيما مع وجود الرجل والله اعلم بحقايق احكامه **الثالث** ذهب الشيخ في النهاية والخلاف الى المنع عن امامة المجذوم والابرص و
كذا السيد ره في بعض اقواله وقال في الانتصار ومما انفردت الامامية به كراهية امامة الابرص والمجذوم والمفلوج والحجة فيه اجماع الطائفة ووافقه
ابن حمزة والعلامة والمحقق ونسب ذلك الى اكثر المتاخرين وهو قول ابن ادريس الا في الجمعة والعيدين فلم يجوزهما ولا يخفى ان لفظ الكراهة في كلام
السيد وامثاله غير ظاهر في المعنى المصطلح اذ كثيرا ما نريهم يريدون منها التحريم ومن الاتفاقات انه ذكر قبل هذه المسئلة اجماع الامامية على كراهة
امامة ولد الزنا وهو قال بعد اسطر قلائل والظاهر من مذهب الامامية ان الصلوة خلفه غير مجزية والحجة الاجماع المتقدم وطريقة البراءة وقال بعد
هذه المسئلة ومما انفردت به الامامية كراهة صلوة الضحى وان التنفل بعد طلوع الشمس الى وقت زوالها محرم الا في يوم الجمعة خاصة ولا يمكن
ادعاء ظهور انه اراد التحريم وذهب الشيخ في المبسوط وابو الصلاح وابن البراج الى المنع بغير مثلهم والجواز معهم ويدل على المنع اخبار كثيرة فروى

في امامة المراة للنساء

عمومات الجماعة

يمكن ان يقوى ان الادلة الدالة على عدم جواز الجماعة في النافلة

في حكم امامة المجذوم والابرص

ابو بصير في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال خمسة لا يؤمون الناس على كل حال المجذوم والابرص والمجنون وولد الزنا والاعرابي وروى محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام انه
قال خمسة لا يؤمون الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعة الابرص والمجذوم وولد الزنا والاعرابي حتى يهاجر والمحدود وروى زرارة في الحسن
بن هاشم عنه قال قلت له الصلاة خلف العبد فقال لا بأس به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه قال قلت له اصلي خلف الاعمى قال نعم اذا كان له من
يسدده وكان افضلهم قال وقال امير المؤمنين عليه السلام لا يصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والاعرابي لا يؤم المهاجرين
ويؤيدها الصدوق ومرسلا من قوله قال امير المؤمنين عليه السلام الحديث ويدل على الجواز مطلقا رواية عبد الله بن يزيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المجذوم
والابرص يؤمان المسلمين فقال نعم قلت هل يبتلي الله بهما المؤمن قال نعم وهل كتب الله البلاء الا على المؤمن وحملها الشيخ على حال الضرورة واذا كانا
يؤمان بامثالهم والكل كما ترى تضعيفها من جهة الاسناد وكلام جمع من الاصحاب الجرح منه وتأويل الاخبار الكثيرة المعتبرة المعمول بها عند جماعة بسبب خبر
لم يوثق راويه مشكل وكون عمل الاصحاب عليه اكثر ليجبر به فيما عدا تلك الاخبار محل كلام وقد عرفت مما ذكرنا في كلام السيد سيما مع ظهور تلك الاخبار
ووضوحها وتأكدها بالتأكيد مثل قوله على كل حال ومثل النكرة في سياق النفي في رواية محمد بن مسلم والنهي المؤكد مع ذكر لفظ احدكم في حسنة زرارة
الى غير ذلك مع انها ايضا موافقة للاحتياط لعدم صحة الصلاة وانعقاد الجماعة وسقوط القراءة واما العمومات والاطلاقات كقوله يؤمكم اقرؤكم و
غير ذلك ففي شمولها لما نحن فيه تأمل لكونها من الافراد النادرة سيما مع ضعف سند هذه الاخبار ايضا وايضا يلزم القائلين بالجواز مع حمل تلك الاخبار
على الكراهة استعمال اللفظ المشترك في معنييه للاتفاق على حرمة امامة ولد الزنا الآن تحمل بسبيل عموم المجاز ولا ريب انه مجاز ايضا والاصل الحقيقة
وعدم جواز الجمع بين الاخبار بهذا النحو الا من دليل وقد عرفت ضعفه ولم اعرف لتفصيل ابن ادريس على تحرير واما تفصيل ابي الصلاح وابن البراج
والشيخ في المبسوط فلم اقف فيه على نص بالخصوص ويمكن ان يكون نظرهما الى القطع بالعلة سيما مع ملاحظة تقييدهم امامة الاعرابي بغير المهاجرين
وعدم شمول اخبار المنع لذلك وابعد ولجهالة اطلاقات الجماعة فتدبر واما الاعمى فالاصح جواز امامته وفاقا للشيخ وقال في المنتهى انه مذهب اهل العلم
ونسب المخالفة الى انس وهذا اذا كان من وراءه من يسدده ويوجهه الى القبلة وهكذا ادعى عليه الاجماع في التذكرة ويدل عليه مضافا الى الاجماع
في التذكرة والاطلاقات حسنة زرارة المتقدمة وصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال لا بأس بان يصلي الاعمى بالقوم وان كانوا هم الذين يوجهونه ورواية السكوني
عن الصادق عليه السلام عن ابيه قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا يؤم المقيد المطلقين ولا يؤم صاحب الفالج الاصحاء ولا صاحب التيمم المتوضئين ولا يؤم الاعمى في الصحراء الا
ان يوجه الى القبلة ورواية ابن مسلم المتقدمة وقال في آخرها وقال الباقر والصادق عليهما السلام لا بأس ان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم
وقال ابو جعفر عليه السلام انما العمى عمى القلب فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وروى هذا الفقيه مسندا ايضا في رواية مرسلا و
صحيحة محمد بن مسلم قال صلى بنا ابو بصير في طريق مكة فقال وهو ساجد وقد كانت ضلت ناقة لجمالهم اللهم رد على فلان ناقته قال محمد فدخلت
على ابي عبد الله عليه السلام فاخبرته فقال وفعل قلت نعم قال فسكت قلت افاعيد الصلاة قال لا ونقل عن العلامة في النهاية القول بالمنع وعلله في التذكرة
بعدم التمكن من تحرز النجاسات وان الامامة منصب جليل وهو لا يليق به وهو كما ترى واما الاعرابي وهم سكان البادية منهم العرب وغيره وقال العلامة
المجلسي في شرح الفقيه المراد بالتعرب سكنى البادية مع الاعراب بعد ان هاجروا منهم والظاهر من الادلة الاخبار سقوط وجوب الهجرة بعد فتح مكة والحق بهم
سكنى القرى مع التمكن من سكنى الامصار لاكتساب العلم والكمالات وبعضهم ترك التعلم ومما ذكره يظهر معنى الاعرابي والمهاجر واختلف الاصحاب في
امامة الاعرابي فلا يجوز امامته عند الشيخ وجماعة وذهب آخرون الى الكراهة وفصل المحقق في المعتبر تفصيلا وارتضاه جماعة من المتأخرين
وهو انه ان كان ممن وصل اليه ما يكفيه في اعتماده عليه وتدين به ولم يكن ممن تلزمه المهاجرة وجوبا جاز لقوله يؤمكم اقرؤكم وقول الصادق عليه السلام لا يتقدم
احدكم الرجل في منزله ولا سلطانه وان لم يكن كذلك فلا يجوز ويدل على المنع في الجملة الاخبار الثلاثة المتقدمة واعلم ان ظاهر الاصحاب ان محل النزاع
هو امامة الاعرابي بالمهاجرين وكأنه لا نزاع لهم في امامة الاعرابي بمثله لحمل الخبر المطلق على المقيد بل الظاهر من رواية محمد بن مسلم في نفسها ايضا
ذلك بل ويمكن القول بانه لا ينافي من صحيحة ابي بصير ايضا الا ذلك وبالجملة الذي وقفت من كلماتهم في هذا الباب هو صلاة الاعرابي بالمهاجرين
فيصير حاصل الاخبار مع ملاحظة ان المعروف في شرعنا انه يشترط في الامامة العدالة والفقه باحكام الصلاة وبقية الشرائط ومع ملاحظة التقييد
المذكور والغلبة مفهومة هو جواز الامامة بمثلهم وانه لا فرق بين الاعرابي وغيره في بقية الشرائط انه لا يجوز صلاة الاعرابي بالمهاجر وان كان الاعرابي
عارفا بالاحكام قادرا على شرائط الامامة في الجملة فلا ينبغي تفصيل المحقق في المعتبر وان ذلك محمول على الغالب لان غالب الاعراب انهم غير
عارفين بالاحكام فيكون المنع لذلك قول وضعيف وكذا تحسين جماعة من المتأخرين لذلك اللهم الا ان يكون نظرهم الى العموم كما في صحيحة
ابي بصير فهو مع ما ذكرنا من الظهور في خبر جيد في نفسه لما عرفت من لزوم التقييد الا ان يقال ان المنع الوارد في الاخبار من جهة التنبيه على انه في

في جواز امامة الاعمى

في حكم امامة الاعرابي

من جهة ترك هذا الواجب وان كان حصّل ما يجب عليه من معرفة الصلوة وغيرها وح فلا وجه لجواز مثله كما ذهب اليه ابن حمزة **فيبقى** الكلام في
ان النهى هل هو بظاهره او لا والاخبار في الحقيقة والمرجحات التي ذكرناها في الاجذم والابرص هو عدم الجواز بل البطلان **ولعل** المجوز ترجيح العمومات
وحمل النهى على المجاز لعدم المقاومة ولانه نهى الامر في الجذام وغيره على الكراهة فيحصل بسبب ذلك وهن في الدلالة **و** هو مشكل **واستثنى** المدارك
اطلاق المنع من امامة الاغلف الى الاكثر **وذهب** بعضهم الى الكراهة **ونقل** عن ابي الصلاح تجويز مثله **وصرح** الفاضلان في المختلف والمعتبر بالتفصيل
حيث وافقا بعض من تأخر عنهما وهو انه ان كان فرط في ذلك مع القدرة فلا يجوز امامته واعتبار فسوقه والا فيجوز وليس ذلك ببعيد **وعلى** الاول **فهل**
يبطل الصلوة ام لا وجهان بالنظر الى القول بان الامر بالشئ نهى عن ضده ام لا **وفعل** الثاني صحيح لان النهى متعلق بخارج **واما** رواية عمرو بن خالد عن زيد
عن علي عن آبائه عن علي (ع) قال الاغلف لا يؤم القوم وان كان اقرأهم لانه ضيع من السنة اعظمها ولا تقبل له شهادة ولا يصلى عليه الا ان يكون منع ذلك
خوفا على نفسه فهو على الدلالة على الجواز اشبه لكن على التفصيل المذكور **ولعل** الاوجه الكراهة ايضا والاحتياط في الترك **واختلف** الاصحاب
في المحدود بالحد الشرعي **ولعل** النزاع انما هو بعد التوبة اذ قبله فاسق وعدم الجواز ليس من جهة خصوص الحد فنقل عن ابي الصلاح المنع عن امامة المحدود
بعد توبته الا بمثله **ولكن** العلامة ره في المختلف لم يقيد كلامه بعد التوبة **والظاهر** ان مراده ذلك كما ذكرنا والمنقول عن الاكثر الجواز لانه عدل صحيح
المفروض فيشمله العمومات وليس سوءها الا ما كا فرأسلم **وقال** المحقق كراهته بانها منصب جليل وهو بمرتبة ينقص عن ذلك **ولعل** ما عليه الاكثر اقوى **و**
لابد من حمل رواية ابن مسلم وحسنة زرارة المتقدمتين على من لم يتب بعد **ولكن** يشكل بعض ما ذكرنا سابقا **ويظهر** ذلك بالتدبر **وهذا** اظهر
في احكام الابرص والمجذوم وغيرهما ايضا **والاحوط** في الكل الترك **ولا يجوز** ان يؤم الامي من لا يحسن ما يجب من القراءة على ما نقل عن المعتبر بالقارئ
والمراد هنا الذي يعجز عن التعلم مع السعي والا فصلوته باطلة في نفسها الاصل لما علم الصحة وعدم سقوط القراءة وتحقق تحمل القراءة عن الامام ح ومنع
شمول الاطلاقات والعمومات لذلك **والظاهر** جواز امامته بمن يساويه وقطع بذلك جماعة من الاصحاب **وهل** يجب على الامي العاجز عن التعلم الائتمام
بالقارئ المتقن فيه وجهان والمشهور الوجوب **ودليله** غير واضح **وعلله** بعضهم بانه يتمكن من الصلوة بقراءة صحيحة فيجب عليه **ويشكل** بمنع شمول ادلة وجوب
القراءة له لا ان الاحتياط وحصول اليقين بالبراءة انما يكون بذلك **ويمكن** اجراء هذا الحكم فيما لو وجد الامي قارئا يحسن ما يحسنه فان الميسور لا يسقط بالمعسور
وبما ذكرنا من المنع يتضح او لو بعدم الوجوب في الاخرس **والظاهر** ان الاخرس كالامي في جواز ايتمام احدهما بالآخر **وفي** جواز ايتمام الامي بالاخرس ح بها
لقدرته على التكبير فلا يجوز لعدم تحمل الامام ذلك فيجوز وتشكل الترجيح في مثل ذلك المسئلة **والاحوط** الترك **واما** عكسه فلعله لا بأس به مع ثبوت
الاشكال فيه ايضا **ولا يجوز** امامة اللاحن بالمتقن سواء كان مغيرا للمعنى كتبديل فتحة تاء انعمت بالضمة او الكسرة في الحمد وكذا المبدل لحرف بحرف على المشهور
بين الاصحاب **والدليل** عليه ما تقدم في الامي فان اللحن يسقط القراءة لا يحتمل ذلك **وللعلامة** قول بالصحة لان صلوته صحيحة لا تقتضي تكليفه في ذلك
فيجوز الايتمام واستضعفه بعض الاصحاب والرد يجوز امامة الامي والاخرس ولا قائل بها من الاصحاب **واما** مثل التمتام اي من يردد في التاء والمتاء من فوق
والفأفاء اي من يردد في الفاء الموحدة ففيه اشكال ونسب جواز امامتهما الى غير واحد من الاصحاب لان هذه زيادة غير مخرجة عن صحة القراءة **وفيه**
الاشكال بعد تسليم التصور في ان مطلق صحة القراءة كيف يكفي في جواز مطلق الامامة **واما** مثل الارت وهو من يلحق في اول كلامه يدغم فيعتريه تردد اذا تكلم
انطلق لسانه كما ذكره في المبسوط فهو لا يمنع عن القدرة على اللفظ ويجوز امامته **والكلام** في وجوب ايتمام هؤلاء بالمتقن الوجهان المتقدمان **ويؤيد** ما ذكرنا
من الدليل على عدم الوجوب صحيحة الفضلاء المتقدمة في اوائل البحث في تعليل الجماعة بمفروض في الصلوات كلها في الصلوات وجعلنا ها مؤيدة لعدم
ظهور السنة في المستحب ولاحتمال الحمل للسلب الجزئي فتدبر **ولا يجوز** امامة القاعد بالقائم للاصل واجماع علمائنا كما ذكره في التذكرة ولما رواه ابن بابويه
مرسلا عن الباقر (ع) قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله صلى باصحابه جالسا فلما فرغ قال لا يؤمن احد بعدي جالسا **ويمكن** القول باطراد الحكم في جميع مراتب النقص لكن
والاشكال في امامة القاعد بمثله هنا موجود لعدم ظهور الخبر فيه وكذا الاجماع ولا اصل لما عدم النص **وسيجيء** تمام الكلام ان شاء الله تعالى **الرابع**
لا يجوز الصلوة مع وجود الحائل بين الامام والماموم بمنع المشاهدة بالاجماع نقله غير واحد من اصحابنا **ويدل** عليه مضافا الى الاجماع والاصل صحيحة زرارة
عن ابي جعفر (ع) انه قال ينبغي الصفوف ان تكون تامة متواصلة بعضها الى بعض ولا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد انسان اذا سجد
قال ابو جعفر (ع) ان صلى قوم بينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم باما وأي صف كان اهله يصلون بصلوة امام وبينهم وبين الصف الذي
يتقدمهم ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة وان كان سترا او جدارا فليس تلك لهم بصلوة الا من كان بحيال الباب قال وقال هذه المقاصير انما احدثها
الجبارون فليس لمن صلى خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة الحديث هكذا رواه ابن بابويه **ورواه** الشيخ ايضا في الحسن من قوله وقال ابو جعفر
باذنى تفاوت في اللفظ وفيما رواه الشيخ ان كان بينهم سترة او جدار وقال هذه المقاصير لم يكن في زمن احد من الناس وانما احدثها **وابن** فهد

في عدم جواز امامة الابرص والمجذوم

في عدم جواز امامة الامي بالقاري

في عدم جواز امامة اللاحن بالمتقن

الفأفاء كثير الفاء وقيل مردد الفاء ويكثر في كلامه وقيل فأفاء

في اشتراط عدم الحائل بين الامام والماموم

بالمنع من المشاهدة لان الشائع لا مانع من الحائل اذا كان مشبكا يمنع المشاهدة خلافا للشيخ في الخلاف فحكم بالبطلان واستدل بهذه الصحيحة وربما
يتوجه عليه لا دلالة لان المقاصير في الاغلب كانت محرمة وقد يضعف بان المقاصير المشار اليها لعلها لم يكن مشبكة فلا يعلم كونها باطلة مع ذلك و
يمكن ان يقال ان هذه المقاصير احدثها الجبابرة للمعصوم تحاشيا عنهم بل الظاهر ان مراده ح جنس المقاصير المستحدثة فاذا كان اغلبها كانت فيلحق الظن الشيء بالاعم
الاغلب ولكن الشأن في اثبات الاغلبية وربما يتوجه عليه لا دلالة لقوله ع ان يصلي قوم بينهم وبين الامام ما لا يتخطى فان الشبكة مانعة عن التخطي و
هو بعيد لظهور ارادة مقدار المسافة لا امكان التخطي وعدمه من جهة الحائل ويشكل المسألة بان اطلاق الجدار في الحديث يشمل الجدار المشبك
فان الانسب كان ان يستثنى منه ذلك بعينه حيث استثنى من كان بحيال الباب والاحتياط في عدم الاكتفاء بالجدار المشبك وان لم يدل دليل على بطلان الصلوة
به سيما واكثر احكام هذا الصحيح على سبيل الاستحباب وسياقها ايضا ذلك فان الظاهر ان الجدار مفسر للستر و لذلك اكتفى بعض المتاخرين بما لو كان
حائط قصير لا يمنع المشاهدة ولو في بعض الاحوال و لا يبعد ما ذكره في صورة اختفاء الامام في حال السجود فقط بان يكون الحائل قصيرا بهذا المقدار
وحمل القول بالبطلان فانسب الى اصحابنا هو بطلان صلوة المأموم فقط والى بعض العامة بطلان ويكفي للمأموم مشاهدة الامام او من يشاهده من
المأمومين ولا تبطل صلوة الصف الثاني اذا لم ير الامام وهو باطل و قال في المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا ولكن الاشكال فيما اذا كان المأموم في
خارج الباب وقال صلوة من على يمينه ويساره وخلفهم صحيحة ام لا والظاهر الصحة بملاحظة ما ذكرنا من كفاية مشاهدة من يشاهد الامام في صفوف الكثيرة
في المسجد العظيم ههنا ايضا كما هو المشهور ولم يقف لاحد الاصحاب حكما ببطلانه ايضا ولكن الدليل على ما ذكرنا هو الاجماع ومعهودية ذلك من زمن الائمة
والاجماع لم يعلم ثبوته فيما نحن فيه وكذا المعهودية و يضعفه الصحيح المتقدم ايضا لان الصف الخارج من الباب ان صار مستطيلا فلا يصدق عليه عرفا
في الاغلب انه بينه وبين الصف المتقدم او الامام بقدر ما لا يتخطى بل ربما كان ازيد بمراتب شتى ومع ملاحظة البقية بالنسبة الى جزء منه لذلك ومن خلف من
كان بحيال الباب والاكتفاء به مشكل ولان الظاهر من قوله من كان بحيال الباب هو محاذي الباب من الاشخاص والحمل على ارادة الصف وكون بعضهم متصلا بالنسبة
الى من كان على يمين الباب وشماله مجاز فينبغي المنع من الصلوة عقيب الجدار والسترة حاله الا ان يحدث شيء في دلالة الصحيح وانحصار فيما نحن فيه و في دلالته
على الوجوب كما اشرنا وقيل بعدم منافاته منها للعموم من جهة اعتضاده بالنص وبالجملة المسألة محل اشكال فلو ثبت الاجماع فهو والا فالاحوط الاجتناب
سيما اذا طال الصف كثيرا و اما التجاوز القليل بمثل شبر وشبرين فلعله لا مجال للتأمل فيه سيما مع ما ورد في صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال لا ارى
بالوقوف بين الاساطين باسا و يظهر التوقف في صحة صلوة القائمين على يمين من بحيال الباب ويساره وخلفه من بعض المتاخرين و لعله لما ذكرنا من انه لا
يتفاوت بين الصف والامام وبين الصف والصف الآخر ايضا و منع ابو الصلاح وابن زهرة عن حيلولة النهر بين الامام والمأموم ولم نقف على مستند
فان اعتبر عدم كونه زائدا مما لا يتخطى فهو والا فيطالب بالدليل فهكذا رد هذا القول صاحب المدارك وذكر في الذخيرة الا ان صحيحة زرارة تضمن في الاول بعضه
و سيجيء الكلام فيه ثم ان هذا الحكم الذي ذكرناه من لزوم عدم الحائل مختص بالرجل واما لو كان المأموم مرأة فيجوز ولو كان الحائل غير مشبك بعضه
وفاقا للشيخ لموثقة عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي بالقوم وخلفه دار فيها نساء هل يجوز لهن ان يصلين خلفه قال نعم ان كان الامام اسفل
منهن قلت فان بينهن وبينه حائطا او طريقا قال لا بأس فان الصحيحة لا تدل على حكم المرأة ولو سلم فالخاص مقدم على العام فتكون موثقة والعام صحيحا
لاعتضادها بعمل الجمهور و خالف في ذلك ابن ادريس فقال وقد وردت رخصة للنساء ان يصلين وبينهن وبين الامام حائط والاول اظهر و اصح
تراد به المساواة مع الرجال و طريق الاحتياط واضح ولا يجوز التباعد بين الامام والمأموم الا بالصفوف المتخللة وهو اجماع اصحابنا واكثر اهل العلم
واختلفوا في تحديده فحاله الاكثر الى العرف وربما يستبعد ذلك و لا وجه له اذ المستفاد من الاخبار الكثيرة المتضافرة في صلوة الجماعة انه يتقدم
الامام ويقوم المأموم خلفه او يقوم قدامه ونحو ذلك وفي هذه الالفاظ يرجع فيها الى العرف ففي رواية محمد بن مسلم عن الباقر ع انه سئل عن الرجل يؤم
الرجلين قال يتقدمهما ولا يقوم بينهما وعن الرجلين يصليان جماعة قال نعم يجعله عن يمينه الحديث وفي صحيحة عن احدهما ع قال الرجلان يؤم احدهما
صاحبه يقوم عن يمينه فان كانوا اكثر من ذلك قاموا خلفه الى غير ذلك من الاخبار وقال في الخلاف حد ذلك مع عدم اتصال الصفوف ما يمنع عن مشاهدته
والاقتداء بافعاله ونقل عن المبسوط جواز البعد بثلثمائة ذراع وكلاهما بعيدان وحدده ابو الصلاح وابن زهرة بما لا يتخطى لصحيحة زرارة المتقدمة
ولا يبعد انه احوط ثم اعلم ان الذي يظهر من مجموع الاطلاقات وخصوص صحيحة زرارة المتقدمة انه يصح صلوة من احرم بالصلوة في الصف الاخير قبل
احرام من في الصف الاول حملا على الاطلاق ولا يعتبر ذلك التباعد ح بسبب عدم كونهم مصلين في هذه الحالة اذ الذي يظهر من عدم جواز التباعد قبل
ما يجوز منه على سبيل التسليم المشاهدة هو ما لا يتخطى كما في الصحيح وذلك كما انه يكفي في التفاصل بين المأموم والامام فهو يكفي ايضا بين الصفين من كان بعض
عليه في هذه الصحيحة فليس هذا المأموم ممن يحصل في عنوان من لا صلوة له ولم يظهر من الاخبار وكلام الاصحاب مانع من ذلك من غير جهة التباعد

فلا وجه لتقييد الاخبار الدالة على عدم الاقتداء بغير دليل واما على قول المشهور من بناء ذلك على العرف فان ما يفهم من الاطلاقات هو الحجة ولا
اشكال لانه يصدق عليه انه يصلي خلف الامام وانه يصلي خلفه في الصف الاخر ونحو ذلك مما هو مذكور في الاخبار وقال السيد الفاضل في
المدارك فاعلم انه ينبغي للبعيد من الصفوف ان لا يحرم بالصلوة حتى يحرم من قبله من المتقدم من يزول معه التباعد اقول وبعد ما ذكرنا فلا وجه
له لعدم ظهور الدليل على ذلك واما ما يظهر من تعليل ذلك الحكم برفع التباعد فقبيله بشبه ما عرفت نعم يمكن ان يقول بشمول الصحيحة لذلك
محل تامل وكذا فهم العرف من الاخبار المطلقة فيحصل الاحتمال سيما مع كثرة الصفوف وكون الصف الاخر اول من يحرم فيكون ترك ذلك اولى و
احوط فيكون مستحبا ولعله مراده ايضا بالاستحباب كما يشعر به كلامه ولكن نفيا لهذه الفضيلة المسامحة والمبالغة الى الحجر ومع ذلك فالاحوط فيما
فيما فرضنا التاخير ومما ذكرنا العلة تنبه على حال من ينقطع عنه الصفوف في حال الصلوة بان يتم صلوتهم كما لو كانوا مسافرين او مؤتمين بغير
صنف صلوتهم او يقصد فرادى الانفراد ونحو ذلك فالظاهر ان صلوته صحيحة ولا عبرة بالتباعد بعده ولا يجب عليه العود الى ما يتخطى ونحوه اذا لم يكن
فعلا كثيرا ولا الى قصد تجديد القدوة بناء على جواز تجديد المؤتم بامام اخر اذا انتهت صلوة الامام والذي يستفاد من الاخبار الاتية عدم اعتبار
ذلك في اول الصلوة ولا دليل في غيره وقيل ينفسخ القدوة ولا تعود بانتفائه الى محل العرب ولقد احسن السيد الفاضل حيث قال والاصح
ان عدم التباعد انما يعتبر في ابتداء الصلوة خاصة دون استدامتها كالجماعة والعدد في الجمعة تمسكا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وان شئت
بما ذكرنا من ظهور الصحيحة من الاطلاقات اولى وبالجملة الاحتياط في امثال تلك المسائل التي لا نص عليها بالخصوص اولى ولكن الاحتياط هنا مع ما
يلزم من الاشكال في اطلاق الحكم في جواز الانفراد ومع ثبوت الاشكال في الاعادة العود الى ما يقرب من الامام او قصد تجديد القدوة لعله لا يحصل
الا بالعود الى الصلوة **الخامس** المشهور بين الاصحاب عدم جواز علو الامام بما اذا كان شبه الدكان والابنية لا في الارض المنحدرة ويظهر من كلام
بعضهم انه نقل الاجماع على ذلك ايضا ويدل عليه ما رواه المشايخ الثلثة في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي بقوم وهم في موضع اسفل من موضعه
الذي يصلي فيه فقال ان كان الامام على شبه الدكان او على موضع ارفع من موضعهم لم تجز صلوتهم وان كان ارفع منهم بقدر اصبع او اكثر او اقل اذا
كان الارتفاع ببطن مسيل فان كان ارضا مبسوطة وكان في موضع منها ارتفاع فقام الامام في الموضع المرتفع وقام من خلفه اسفل منه والارض
مبسوطة الا انهم في موضع منحدر فلا باس به قال وسئل فان قام الامام اسفل من موضع من يصلي خلفه قال لا باس قال وان كان رجل فوق بيت او غير ذلك
دكانا كان او غيره وكان الامام يصلي على الارض اسفل منه جاز للرجل ان يصلي خلفه ويقتدي بصلوته وان كان ارفع منه بشيء كثير وفي التهذيب
مقام قوله ببطن مسيل بقدر شبر وقيل واكثر نسخ الفقيه مقام بطن مسيل بقطع سبيل والخبر وان كان مختلط الالفاظ مشتبه المعاني مشتملة على
ما ينافي فتوى الاصحاب من اعتبار الاصبع او اقل منه اللهم الا ان يحمل المراد طول الاصبع ولكنه لا ينبغي بذلك الاشكال بالمرة ايضا الا ان فهم
الاصحاب مع ظهور ما فهموه من اللفظ يكفي في ذلك سيما مع توقف اليقين بالبراءة على ذلك هذا مع ان الظاهر من الخبر من قوله فان كان ارضا
مبسوطة الى اخره هو ذلك التفصيل الاجمالي في صدر الخبر الا ان ارتباط ما قبله بعد نوع خفاء في الظهور واظهر دلالة الخبر على المطلوب على ما هو
ما في اكثر نسخ الكافي كما ذكرنا فح يكون كلمة ان في قوله وان كان ارفع منهم بقدر اصبع وصلية ويكون قوله اذا كان الارتفاع ببطن مسيل تاكيدا
لتمثيل السابق ولهذه الرواية محامل في مكان اخر فيكون المطلوب من اول الخبر الى هنا بيانا لعدم جواز الارتفاع لو كان من قبيل الدكان او بطن المسيل
ونحو ذلك وما بعده لبيان جواز العلو في المنحدر وبما يقرب من هذا الوجه ملك في الفقيه ايضا واما ما في التهذيب فلم اجد له وجها وجيها وترد
في ذلك الحكم المحقق في المعتبر ولعله لاضطراب الخبر وحكم الشيخ في الخلاف بالكراهة وادعى بعض المتاخرين واختلفوا في قدر العلو المانع فقيل
ما يعتد به وقيل قدر شبر وقيل ما لا يتخطى ولعل نظر القائل الاخير الى رواية عمار على بعض الطرق وضعفه بندرة المتفق عليه على بعض الوجوه ولا
يخفى انهما لا يدلان على احدهما كما عرفت والتفريع في التذكرة لو كان العلو يسيرا جاز اجماعا والاحتياط الاجتناب عن العلو ثم انه نسب الى الاصحاب
ان الباطل هو صلوة المأموم دون الامام والى بعض العامة بطلانهما واما المأموم فيجوز علوه على الامام ولعله اجماعي واسنده في المنتهى الى
علمائنا ولم نعرف فيه من الاصحاب خلافا ويدل عليه مضافا الى الاطلاقات خصوص الموثقة المتقدمة واما ما رواه محمد بن عبد الله عن الرضا
قال سألته عن الامام يصلي في موضع والذين يصلون خلفه في موضع ارفع منه فقال يكون مكانهم مستويا فلا بد من حمله على انه مستحب للعمل
فقط ومنها المسابقة بالجهالة الراوي وان كان الراوي عنه صفوان بن يحيى وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولم يكن ظاهرها عند
الاصحاب والاحتياط في ذلك ما لم يستلزم الكلام فلا يجوز تقديم المأموم على الامام للاجماع ولعدم توظيف ذلك من الشارع وتوظيف خلافه
فيظهر ذلك من الاخبار الكثيرة وهل يكفي التساوي او يجب التاخر فالمنسوب الى اكثر الاصحاب والمشهور بينهم هو عدم وجوب التاخر والمنقول عن ظ

واستدلوا على ذلك

...ن ادريس لزومه التأخر والاول اقرب لنا معنا فالى ظ الاطلاقات اطلاق صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ولكن يثبت التفصيل بالنسبة الى الرجلين
الاكثر وان الوقوف على اليمين انما هو اذا كانا رجلين وفي معناها رواية الاخرى المتقدمة ويدل على جواز التساوي ايضا موثقة سعيد الاعرج
عن الصادق ع في الرجل ياتي الصلوة فلا يجد في الصف مقاما ويقوم وحده حتى يفرغ من صلوته قال نعم لا باس ان يقوم بحذاء الامام وفي معناها رواية [illegible]
بلفظ الحذاء وان كان بملاحظة اللغة والاخبار الواردة في صلوة المرأة بحذاء الرجل هو كونها على جنبه ولكن ارادة المحاذاة خلف الامام هنا لا يخ
عن رجحان وسيجيئ ايضا ما يشير الى ذلك فهذه الاخبار ايضا للرجل او لحملي المواد المعينة اللهم الا ان يقال ان القول الثالث منقح فاذا ثبت
جواز التساوي في الرجلين يثبت في الاكثر فلا بد من حمل ثقة الصحيحة وما في معناها من الاخبار اظهر دلالة على مذهب ابن ادريس وفي مرفوعة علي
بن ابراهيم رفعه قال رايت ابا عبد الله ع يصلي بقوم وهو الى زاوية في بيته بقرب الحائط وكلهم عن يمينه وليس على يساره احد تأييد ما لما اخترناه و
يبقى الكلام في وجه الترجيح وحمل الخلاف على الاستحباب وما ذهب اليه ابن ادريس اقوى بالنسبة الى الاصول وظواهر كثير من الاخبار والمشهور اكثر في
دلالة المشهور كما ذكرنا والمشهور بالنسبة الى الشهرة وتطابق الاطلاقات ولا ريب ان الاحتياط مع مذهب ابن ادريس سيما فيما لو كان اكثر من رجلين و
لعل التفصيل كما هو مضمون الروايتين بل الروايات الغير بالغ التعبد كما يظهر ذلك من بعض المتأخرين لعدم ظهور الاجماع المركب ههنا ثم
بعد البناء على التأخر والاعم منه فهل الوقوف على اليمين بالتفصيل المذكور واجب او مستحب فيه وجهان والمشهور بين الاصحاب انه مستحب بل قال في
المنتهى ان هذا الموقف سنة فلو خالف بان وقف الواحد على يسار الامام او خلفه لم تبطل صلوته عند علمائنا اجمع وهذا لا ينافي خلاف ابن
ادريس اذ هو في التقدم والتأخر وكل منهما اعم من كل من اليمين واليسار من وجه وقد نقل عن ابن الجنيد القول بوجوب ذلك لظ الروايتين ويدل
عليه ايضا صحيحة الحسين بن يسار المدائني انه سمع من يسأل الرضا ع عن رجل صلى الى جانب رجل فقام عن يساره وهو لا يعلم كيف يصنع اذا علم وهو في الصلوة
قال يحوله عن يمينه ولا ريب ان الاحتياط في ذلك والمرجع في التقدم والتأخر الى العرف وقد نسب الى صريح الاصحاب ان التساوي يعتبر بالاعقاب
فلو تساوى العقبان لم يضر تقدم اصابع رجل المأموم ولا تقدم راسه وصدره ولا ينفع العكس لو تقدم العقب وقيل باعتبار تقدم الجلوس و
الاحوط اعتبار كل المذكورات **السادس** يجب نية الايتمام وتعيين الامام ولو بان يقصد من يعلم انه عدل [illegible] المرضي عنده ويجب متابعته
الامام في الافعال اجماع العلماء كما يظهر من المنتهى [illegible] ويدل عليه مضافا الى الاجماع كما ذكره جماعة من الاصحاب بل هو وعدم تحقق معنى
القدوة بدونه وعدم حصول البراءة الا بذلك ما روي عن النبي ص قال انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ومن طريق
الخاصة ايضا اخبار تدل على ذلك وسيجيئ شطر منها والمراد من المتابعة ههنا عدم التقدم تساوقا او تأخر عنه ولا يجب التأخر للاصل وظاهر
الاطلاقات الا انه افضل ويظهر من الصدوق ان ثواب الجماعة مشروط بذلك قال في الفقيه ان من المأمومين من لا صلوة له وهو الذي يسبق الامام
في ركوعه وسجوده ورفعه ومنهم من له صلوة واحدة وهو المقارن له في ذلك ومنهم من له اربع وعشرون ركعة وهو الذي يتبع الامام في كل شيء فيركع
بعده ويسجد بعده ويرفع منهما بعده وظ العبارة وان كان [illegible] نفي الفضيلة والثواب في التقدم الا انك عرفت انه بعد واجب بالاجماع
ويبقى الكلام في انه هل يبطل الصلوة بذلك ام لا اما ذكرنا من الادلة وان القدوة لا يتحقق الا بذلك يقتضي بطلان الصلوة لان هذه الصلوة
ح خارجة عن الجماعة وغير داخلة في الانفراد لان الجماعة مشروطة بالنية كما سيأتي فمع نيتها لا يتأتى الانفراد ومع تخالف لا يصح الجماعة سيما اذا
قلنا بكون العبادات اسامي للصحيح وظاهر ما سيأتي من الاخبار وكلام الاصحاب [illegible] وكلام الصدوق مرة محتمل لها فلو رفع راسه عن الركوع قبل الامام
او عن السجود يجب عليه الاستمرار لو كان عامدا في ذلك **قال** في المدارك انه مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا صريحا ولكن [illegible] اطلق
ولم يقيده بالعامد واستدلوا على ذلك بموثقة غياث بن ابراهيم قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل يرفع راسه من الركوع قبل الامام ايعود فيركع اذا ابطأ
الامام ويرفع راسه قال لا وللزوم زيادة في الصلوة ركنا كان او غيره لو عاد الى ما تقدم فيه عن الامام ولو كان ناسيا ففي ذلك فالمشهور ايضا انه يعود الى ما
كان فيه ثم مع الامام ويدل عليه صحيحة ربعي بن عبد الله والفضيل بن يسار عن الصادق ع قالا سألنا عن رجل صلى مع امام يأتم به فرفع راسه من السجود قبل
ان يرفع الامام راسه من السجود قال فليسجد وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن ع عن الرجل يركع مع امام يقتدي به ثم يرفع راسه قبل الامام قال يعيد ركوعه معه
وحسنة محمد بن سهل الاشعري عن ابيه عن ابي الحسن الرضا ع مثلها مع ادنى تفاوت في اللفظ **وقد** يستشكل في هذا الحكم وهذا الاستدلال لان
ظاهر الاخبار مطلقة ولكن موثقة غياث فلا وجه لحملها على العامد فذلك على الناسي مع ان تلك لو ثبت لا تثبت تمام المطلوب في ثبوت الاجماع المركب
اقول وما يختلج بالبال في تنقيح المقال ان الظاهر من تلك الاخبار انها في صورة النسيان اذ هو الغالب في ذلك لكون وجوب المتابعة مجمعا عليه معهودا
بين الاصحاب بل المسلمين ومن البعيد ان يكون من كان يصلي صلوة الجماعة ويدخل في زمرة الصالحين ان يفعل ذلك العصيان عمدا وفيما بحث يكون هذه

مورد سؤال الراوي وقت في جملة من الاخبار ولعله لا فرق بينه وبين الخطاء بل هو الاغلب في الشائع والحمل عليها اهل المسئلة ايضا مع بعد ان الجاهل
صلوته باطلة بالنسبة الى ما هو التحقيق فلا يلائمه المقام ويمكن ان يقال الذي يجده الطبع السليم ان المراد بتلك الاخبار هو صورة النسيان او الخطاء او الذي يشتبه
اركان له تلك الصلوة انا في موثقة ابن فضال في الهوي الى الركوع قبل الامام لما ذكرنا من انه لا فرق بين الخطاء والنسيان ولا قائل بالفصل بين حكم الرفع
والهوي فيتم التقريب وايضا موثقة غياث فلما كانت مخالفة لتلك الاخبار الكثيرة فلا بد من حملها على صورة النسيان وبعد تسليم ذلك التوجيه يمكن ان يقال
للاستمرار في حالة العمد اذ الدليل لا بد ان يكون نصا او ظاهرا وما ذكرناه من الظهور في تلك الاخبار فانما يثبت منها مفهوم لغوي ولا حجية فيه حتى
نقول انه هو المخصص للموثقة **فنقول** ان الاصل في الصلوة عدم جواز الزيادة على الهيئة المخصوصة لكونه خارجا عن المطلوب للشرع ولا ريب ان
زيادة كل واجب في الصلوة او نقصانه عمدا مبطل للصلوة فهذا الاصل اصل متفق ولم يثبت مخصص له فلا يجوز في العود لما لزم الزيادة غاية ما ثبت من
الرخصة هو في حالة النسيان لظهور الاخبار في ذلك وعدم جواز مخالفة الاصل الا بالعلم اليقين فبوقته حيث مقرر للاصل ولو وجد هناك قائل بها او
نسرتح عليها ما ذكرنا من عدم ظهور الاخبار في العامد مع ان الاخبار الترجيح للمقرر كما هو التحقيق والقدر الذي قال به القائل بثبوته وهو صورة النسيان فقد
خصصنا فيبقى صورة العمد بحاله ومن هذا يظهر وجه تفرقة الاصحاب وما ذكر بعض الاشكال في تصريحهم بانه يستمر حتى يلحقه الامام ولم يحكموا ببطلان الصلوة
مع انهم حكموا بعضها فان الحصول المفرد عندنا بل وعند العلماء كافة وجوب المتابعة ومع التخلف عن ذلك فلا وجه للبطلان فكيف يحكم بالصحة وثبوت
خبثا نفسها لا بيان في ذلك ولم يصرح فيه بلزوم الاستمرار ولعله يكون المراد نفي البطلان ايضا وقد يقال البطلان يظهر من كلام الشيخ في المبسوط ايضا
حيث قال من فارق الامام بغير عذر بطلت صلوته ولا يخلو من اشكال ولعل نظر الاصحاب ان المتابعة واجب خارج عن الصلوة فبتركه يحصل الاثم خاصة و
نحوه في كلام الصدوق الذي ذكرنا ايضا اشعار بذلك ويشكل هذا الحكم لو قلنا بان الجماعة التي عليهم منها ثم بعد البناء على ذلك فللموثقة بحكم على
مورد خاص والاجماع المركب يتوقف على عدم تعين ههنا ولم يظهر لنا القطع به فالاحوط في غير مورد النص العود والاعادة بل في اصل هذا الحكم
عندي اشكال ولم اقف للاصحاب في ذلك على حجة يعتد بها ثم ان العلامة رحمه الله ذهب في التذكرة والنهاية الى استحباب العود في صورة النسيان ولعله
لتلك المعارضات استضعف دلالتها على الوجوب وليس بشيء لتوقف اليقين بالبراءة على ذلك وبعد البناء على المشهور من الوجوب فهل يبطل بتعمد ترك
العود لا وجهين اما الحمل الى الخارج من الجماعة او داخل فيها وعدم البطلان في صورة العمد يؤيد عدم البطلان ههنا وان ثبت العصيان
والاحوط البناء على البطلان والاعادة في الوقت واما الخارج فخروجه دونه القضاء لاشكال وهذا الحكم الذي نقلنا من المشهور في الرفع هو بعينه
قولهم في الهوي الى الركوع والسجود اما في صورة العمد فللزوم الزيادة كما ذكرنا واما في صورة النسيان فلموثقة حسن بن علي بن فضال قال كتبت الى ابي
الحسن الرضا عليه السلام في الرجل كان خلف امام يأتم به فركع قبل ان يركع الامام وهو يظن ان الامام قد ركع فلما رآه لم يركع رفع رأسه ثم اعاد الركوع مع الامام ايفسد
ذلك صلوته ام تجوز له الركعة فكتب يتم صلوته ولا يفسد ما صنع صلوته ويتم التقريب بعدم القول بالفصل ويظهر الحال مما ذكرنا سابقا الاشكال في
صورة العمد والجواب عنه وكذا القول في حكم الهوي الى الركوع كما هو مورد النص الى غيره وان الاحتياط ماذا ولا بد من تقييد ذلك بما اذا لم قرأ الا
ولا فيشكل الحكم بالصحة بالاستمرار في حال العمد في جميع هذه الصور مع الاشكال وكذا العود في هذه الى ان والاحتياط في الاستمرار واعادة الصلوة
هذا في حال الافعال **واما** الاقوال والاذكار ففيها قولان الاول ولعل الاكثر عليه عدم الوجوب للاصل وصدق الامتثال بالمطلقات بدون ذلك وعدم
التعبد بانه لو كان واجبا لوجب على الامام الجهر ليعلم المأموم فلا يفيد تقديم والثاني ما قال الشهيد في جملة من كتبه هو وجوب المتابعة ولعل نظره الى
الرواية النبوية المتقدمة وان القدوة لا يتحصل الا بذلك **و**الاحوط هو ما ذكره ولعل المراد بالمتابعة في الاقوال هو المتابعة في تحصيل الذكر
لا مجرد التقديم والتأخير **هذا** في غير تكبيرة الاحرام **و**اما فيها فلا ريب في البطلان مع التقديم **و**يظهر وجهه بما اسلفنا **و**اما معه فقولان
والاصح البطلان للاصل ولعدم ظهور صدق القدوة لان القدوة يحصل اذا انعقدت صلوته بتكبيرها والامام ايضا انما يحصل بانعقاد الصلوة
ولا ينعقد الا بعد تمام التكبير وتمامه ليس في حال انعقاد صلوة المؤتم بل يكون بعضه قبل انعقاد صلوته ولكن التحسير ويمكن في جوابه الاستدلال
عن ابن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يصلي فيكبر قبل الامام قال لا يكبر الا مع الامام فان كبر قبله اعاد التكبير وفي دلالتها على خلاف تأمل
تأمل **اعلم** ان كلام الاصحاب في هذه المسئلة كالاخبار مضطرب بالصلوة خلف من يقتدى به والظاهر ان كلت والله العالم **السابع** الاظهر انه يجب ترك
القراءة للمأموم مطلقا الا اذا كان الصلوة جهرية ولم يسمع صوت الامام ولا همهمته **و**ليست القراءة في هذه الصورة وفاقا للجماعة من المتأخرين **لنا**
ظاهر الاية المشهور وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة خلف الامام اقرأ خلفه فقال اما الصلوة التي لا يجهر فيها بالقراءة
فان ذلك جعل اليه فلا تقرأ خلفه واما الصلوة التي يجهر فيها فانما امر بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فانصت وان لم تسمع فاقرأ **و**صحيحة

زرارة عن الباقر قال وان كنت خلف امام فلا تقرأن شيئا في الاوليين وانصت لقراءته ولا تقرأن شيئا في الاخيرتين فان الله عز وجل يقول للمؤمنين
واذا قرئ القرآن يعني في الفريضة خلف الامام فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون والاخيرتان تبعا للاوليين وحسنة [illegible] عن احدهما
قال اذا كنت خلف امام تأتم به فانصت وسبح في نفسك وحسنة قتيبة عن الصادق قال اذا كنت خلف امام ترتضي به في صلوة يجهر فيها بالقراءة
فلم تسمع قراءته فاقرأ انت لنفسك وان كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قال كان امير المؤمنين يقول من قرأ خلف امام
يأتم به فمات بعث على غير الفطرة وموثقة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عن الصلوة خلف من ارتضى به اقرأ خلفه قال من رضيت به فلا تقرأ
خلفه وصحيحة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله أيقرأ الرجل في الاولى والعصر خلف الامام وهو لا يعلم انه يقرأ فقال لا ينبغي له ان يقرأ
يكله الى الامام وصحيحة ابن سنان قال اذا كنت خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرأ خلفه
في الاوليين وقال يجزيك التسبيح في الاخيرتين قلت اي شيء تقول انت قال اقرأ فاتحة الكتاب ورواية الحسين بن بشير عن ابي عبد الله انه سأله
رجل عن القراءة خلف الامام فقال لا ان الامام ضامن للقراءة وليس يضمن الامام صلوة الذين خلفه انما يضمن القراءة وموثقة سماعة قال سألته
عن الامام اذا اخطأ في القرآن فلا يدري ما يقول قال يفتح عليه بعض من خلفه قال وسألته عن الرجل يؤم الناس فيسمعون صوته ولا يفقهون ما
يقول فقال اذا سمع صوته فهو يجزيه واذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه وصحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا عبد الله عن امام لا بأس به في جميع اموره عارف
غير انه يسمع ابويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما اقرأ خلفه قال لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقا قاطعا ودلالة الاخبار على سقوط القراءة وحرمتها
بسماع القراءة بيّن وكذا [illegible] الهمهمة [illegible] بخصوص الرواية المتقدمة [illegible] والاخبار الاخر وكذا على سقوط القراءة وحرمتها في
الركعتين الاوليين من الاخفاتية [illegible] الاخبار المتقدمة [illegible] صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة ابن سنان وغيرهما [illegible]
[illegible] لا يقرأ المأموم خلف الامام [illegible] في الاوليين [illegible] الصلوات [illegible] الا ان يكون [illegible]
قراءة الامام فيقرأ كل واحد لنفسه [illegible] الاخيرتين [illegible] خلف الامام [illegible]
قراءة على المأموم في جميع الركعات والصلوات سواء كانت جهرية او اخفاتية [illegible] الاصول [illegible]
بلا خلاف ثم نقل روايات اخر ثم قال بعد ذلك والاولى [illegible] ويظهر من كلام [illegible] لسقوطها [illegible] من الاصحاب في الاولى [illegible]
لكن كلامهما ليس بصريح في التحريم وكلام ابن ادريس انما يفيد الوجوب [illegible] يظهر الشهرة من كلامهما [illegible] نعم [illegible]
في التحريم ويؤيده ما يظهر من ابن ادريس [illegible] المحقق في المعتبر [illegible] يكره القراءة خلف الامام في الاخفاتية [illegible] لو سمع ولو همهمة ولو
لم يسمع قرأ ثم قال [illegible] الاولى يسقط القراءة عن المأموم وهو اتفاق علمائنا وقال الشيخان لا يجوز [illegible] في الجهرية اذا سمع قراءة
ولو همهمة الى آخر ما ذكره واما الركعتان الاخيرتان فيدل على عدم الجواز في الجهرية بخصوص صحيحة زرارة المتقدمة ويمكن [illegible] بالنسبة
الى الاخفاتية ايضا وقد ثبت عدم الجواز في اولييها فكذا العموم ايضا [illegible] في الجهرية والاخفاتية واما استحباب القراءة فيما لم يسمع
صوت الامام فلما مر من الاخبار وبها يخصص عموم المنع واما رفع الوجوب مع ورود الامر به فوظيفة الوجوب فللاصل ولانه مورد الحظر غالبا او
مورد توهمه ولخصوص صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن الاول عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدى به في صلوة يجهر فيها بالقراءة فلم يسمع
القراءة قال لا بأس ان صمت وان قرأ ثم [illegible] بعض ما ذكرنا من الاحكام امور الاول [illegible] ما ذكرناه من الادلة يقتضي حرمة القراءة في الركعتين
الاوليين من الاخفاتية وقد روى ابراهيم بن علي المرافقي وابو احمد عمر بن الربيع البصري عن جعفر بن محمد انه سئل عن القراءة خلف الامام فقال اذا كنت خلف الامام تتولاه وتثق
به فانه يجزيك قراءته وان احببت ان تقرأ فاقرأ فيما يخافت فيه فاذا جهر فانصت قال الله تعالى وانصتوا لعلكم ترحمون قال فقيل له فان لم اكن اثق به فاصلي
خلفه قال لا صل قبله او بعده فقيل له افاصلي خلفه واجعلها تطوعا قال لو قبل التطوع لقبلت الفريضة ولكن اجعلها سبحة وهذه الرواية ظاهرة
في جواز القراءة وكذا صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة حيث قال لا ينبغي وهو لا يدل على الحرمة بل هو ظاهر في الكراهة فالوجه الجمع بين الاخبار
بالكراهة وافضلية التسبيح كما استند كره وفيه ان الصحيح غير صريح في المطلوب لمنع ظهور لا ينبغي في الكراهة غايته الامر عدم دلالته على الحرمة ولعل الصحيح
ظاهرة في الركعتين الاخيرتين كما يشعر به قوله وهو لا يعلم انه يقرأ وتسبيحه فيهما كلام ولو سلمنا الظهور في المطلوب بعينه فهو لا يعارض الاخبار الكثيرة
الصريحة الصحيحة سيما مع ما عرفت من انه الاوفق بالمذهب المشهور بين الاصحاب على ما ظهر من كلام السيد وان كان يظهر خلافه من المحقق فلا وجه لاخراج
الاقوى عن ظاهره بمخالفة الاضعف ظاهرا وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن الرواية والتوجيه المذكور ويتطرق فيها ايضا على ضرب من التعسف الثاني
انه يعارض ما دل على حرمة القراءة في الركعتين الاخيرتين مطلقا صحيحة علي بن جعفر بن يقطين قال سألت ابا الحسن عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام

يقرء فيهما بالحمد وهو امام يقتدى به فان قرء فلا بأس وان سكت فلا بأس ورواية ابي خديجة عن الصادق ع قال اذا كنت امام قوم فعليك ان تقرء
في الركعتين الاخيرتين وعلى الذين خلفك ان يقرؤا فاتحة الكتاب وعلى الامام التسبيح مثل ما يسبح القوم في الركعتين الاخيرتين وبما رواه المحقق
في المعتبر عن ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت في الاخيرتين فقل للذين خلفك يقرؤن فاتحة الكتاب ويؤيده صحيحة ابن يقطين المتقدمة على
بعض الوجوه وكذا صحيحة سليمان بن خالد وليس في عموم تلك الاخبار ايضا ما يشمل ما نحن فيه ظاهرا الا صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وموثقة
يونس بن يعقوب واما مثل رواية الحسين بن بشير فلعل الظاهر منها ان فيما يثبت للامام هنالك قراءة يقتضي يضمن بها قراءة من خلفه فالتزام القراءة في الاخيرتين
ووجوبها عينا غير واضح بل عرفت سابقا افضلية التسبيح مطلقا واما مثل صحيح عبد الرحمن بن الحجاج وصحيح الحلبي وخبر ابن يزيد وغيرها وان كان فيها
اطلاق لكن الطبع السليم والذوق المستقيم لا يفهم منها عموما ولا ينصرف الى الركعتين الاخيرتين قطعا كما لا يخفى واما صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وموثقة
يونس فهما يتعارضان مع ما ذكرنا من الاخبار وعموم جواز القراءة في الصلوة وفي خصوص الركعتين الاخيرتين ويمكن دفعه بان صحيحة علي بن يقطين
ظاهرة في الجهرية ويعارضها خصوص صحيحة زرارة المتقدمة فيتم تاييدها بظاهر العمومات الا ان مع ما هنا الصحيحة واما رواية ابي خديجة فيمكن ان يكون المراد
منها بقوله ع فاذا كان في الركعتين الاخيرتين اذا كان الايتمام في الركعتين الاخيرتين بان يكون الماموم مسبوقا فيه وقوله ع في الركعتين الاخيرتين
في الحكم من متعلقات قوله على الامام التسبيح فلا يتم التقريب اذ هو مسئلة على حدة ويجيء ان شاء الله تعالى وعلى فرض تسليم الدلالة فهي قاصرة السند ولا
تقاوم الاخبار الصحيحة الظاهرة ومن هذا يظهر الجواب عن القول في الاول يعني قول الصحيحة والموثقة لذلك فعل تامل واما ما ظاهره ان فيما يثبت فيه القراءة
فيقتضي عموماته جواز القراءة بحالها الا ان ترك القراءة احوط سيما مع ما ذكرنا من استحباب التسبيح وذكرنا سابقا من افضليته مطلقا وبالجملة الاولى
ترك القراءة في جميع تلك المواضع الا في الجهرية اذا لم يسمعها الماموم ولعله يمكن القول بالاولوية فيها ايضا لعموم التأكيد فيها كما ذكر وافضلية التسبيح
ولخصوص بعض الاخبار الدالة عليها فمنها ما تقدم ومنها ما سيجيء ثم ان جمعا من الاصحاب حكموا باستحباب التسبيح في الاخفاتية لصحيحة بكر بن محمد
الازدي قال قال ابو عبد الله ع اني لاكره للمؤمن ان يصلي خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كانه حمار قال قلت جعلت فداك فيصنع ماذا
قال يسبح وتقدم رواية ابي خديجة وحسنة زرارة قال الاول حسنة زرارة يشمل باطلاقها الجهرية وان سمع قراءة الامام بل هو ظاهر فيه فيرد الاشكال
من جهة دلالة على استحباب القراءة فيما لم يسمع الصوت ولا الهمهمة ومن منعها فيما سمعها ومن جهة اطلاق رواية ابي خديجة وظاهر هذه الحسنة انما يدل
على رجحان التسبيح مطلقا المتضمن لعدم الاستماع اما الاشكال الاول وهو رجحان التسبيح كما هو مقتضى رواية ابي خديجة ففيه انها [illegible]
كما ذكرنا سابقا واما الاشكال الثاني وهو رجحان التسبيح مع تضمنه عدم الاستماع كما افاده الحسنة فقد قيل في وجه الجمع بينها وبين الاية وجهان
الاول ان يكون المراد التسبيح الخفي بحيث لا ينافي الانصات العرفي والثاني ان يكون المراد التسبيح القلبي والنفسي لا الذكري كما هو ظاهر الخبر وفي كليهما نظر
لان المامور به في الاية الاستماع والانصات ولا يتحقق الانصات الا بترك القراءة ولا ريب ان الاستماع امر مربوط بالقلب فانما هو اعمال القلب للجارحة المخصوصة
لحصول المقصود مع ربط القلب بتحصيل السماع فيشكل الالتفات الى التسبيح القلبي والعقلي الذي ليس هو الا توجه القلب ولا مدخل فيه لجارحة اخرى اذ ما جعل
الله لرجل من قلبين في جوفه فلعل حملها على الاخفاتية وحمل الانصات على ترك القراءة اولى ويشعر بذلك ايضا بعض الاخبار كصحيح علي بن يقطين و
بالجملة الحكم باستحباب التسبيح في الركعتين الاوليين من الجهرية اذا سمع القراءة في غاية الاشكال بل وجوازه ايضا **الثامن** يستحب حضور جماعة اهل الخلاف
استحبابا مؤكدا للاخبار الكثيرة فروى زيد الشحام عن ابي عبد الله ع انه قال يا زيد خالقوا الناس باخلاقهم صلوا في مساجدهم وعودوا مرضاهم واشهدوا
جنائزهم وان استطعتم ان تكونوا الائمة والمؤذنين فافعلوا فانكم اذا فعلتم ذلك قالوا هؤلاء الجعفرية رحم الله جعفرا ما كان احسن ما يؤدب اصحابه
واذا تركتم ذلك قالوا هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر ما كان اسوء ما يؤدب اصحابه وحفص بن البختري في الصحيح عنه ع قال يحسب لك اذا دخلت معهم وان
لم تقتد بهم مثل ما يحسب لك اذا كنت مع من تقتدي به وحماد بن عثمان في الصحيح عنه ع انه قال من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله
في الصف الاول الى غير ذلك من الاخبار ويستحب الصلوة في المنزل اولا ثم الصلوة معهم لصحيحة عمر بن يزيد عنه ع انه قال ما منكم احد يصلي صلوة
فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلوة فريضة تقية وهو متوضئ الا كتب الله له بها خمسا وعشرين درجة فارغبوا في ذلك وصحيحة عبد الله بن سنان
عنه ع انه قال ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثم ياتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء الا كتب الله له خمسا وعشرين درجة [illegible] ان على بابي مسجدا
يكون فيه قوم مخالفون معاندون وهم يمسون في الصلوة فانا اصلي العصر ثم اخرج فاصلي معهم فقال اما ترضى ان يحسب لك باربع وعشرين صلوة
وما رواه مرازم بن حكيم في الصحيح عن نشيط بن صالح عن ابي الحسن الاول ع قال قلت له الرجل منا يصلي صلوته في جوف بيته مغلقا عليه بابه ثم يخرج
فيصلي مع جيرته تكون صلوته تلك وحده في بيته جماعة فقال الذي يصلي في بيته يضاعف الله له ضعفي اجر الجماعة تكون له خمسين درجة والذي يصلي

الاوليين وعلى الذين خلفك ان يقولوا سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وهم قيام فاذا كان في الركعتين

[illegible]

في استحباب حضور جماعة اهل الخلاف مؤكدا

جبرئيل يكتب الله اجر من صلى خلف من يقول الله تعالى ويدخل معهم في صلوتهم فيخالف عليهم ذنوبه ويخرج بحسناتهم الى غير ذلك من الاخبار ولا
يسقط القراءة ح وقال في المنتهى لا نعرف فيه خلافا ويدل عليه مضافا الى ذلك وكونه منفردا لغيره وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت
خلف امام لا يقتدى به فاقرأ خلفه سمعت قراءته او لم تسمع وصحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدى بصلوته والامام
يجهر بالقراءة قال اقرأ لنفسك فان لم تسمع نفسك فلا باس وصحيحة محمد بن ابي حمزة عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال يجزيك اذا كنت معهم من القراءة مثل
حديث النفس ويسقط الجهر للروايتين الاخيرتين واما ما تضمن من الاخبار من ترك القراءة مثل ما رواه بكير بن اعين في الموثق لابن فضال قال سألت ابا عبد الله ع
عن الناصب يؤمنا ما نقول في الصلوة معه فقال اما اذا جهر فانصت للقرآن واسمع ثم اركع واسجد انت لنفسك وما رواه زرارة وليس في طريقها
قاسم بن عروة عن ابي جعفر ع قال لا باس بان تصلي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه فان قراءته يجزيك اذا سمعتها وما رواه معوية بن وهب في الصحيح
عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يؤم القوم وانت لا ترضى به في صلوة يجهر فيها بالقراءة فقال اذا سمعت كتاب الله يتلى فانصت له قلت فانه يشهد علي بالشرك
قال ان عصى الله فاطع الله فرددت عليه فابى ان يرخص لي قال قلت له اصلي اذن في بيتي ثم اخرج اليه فقال انت وذاك وقال ان عليا ع كان في صلوة
الصبح فقرأ ابن الكوا وهو خلفه ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين فانصت علي ع تعظيما للقرآن حتى
فرغ من الاية ثم عاد ابن الكوا فانصت علي ع ثم قال فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون ثم اتم قال والاجود حملها على شدة التقية كما فعله
الشيخ وحملها على انه يقرأ اذا سكت الخالف ويسكت اذا قرأ مؤيدا ذلك بنقل حكاية علي ع ليس ببعيد ويشهد له الخبر الذي نقلناه من الحمل صحيح ابن اذينة عن
علي بن سعد البصري قال قلت لابي عبد الله ع اني نازل في بني عدي ومؤذنهم وامامهم وجميع اهل المسجد عثمانية يبرؤون منكم ومن شيعتكم وانا نازل فيهم
فما ترى في الصلوة خلف الامام قال صل خلفه قال قال احتسب بما تسمع ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار واخبرته بما افتيتك فتأخذ بقول الفضيل
وتدع قولي قال علي فقدمت البصرة واخبرت فضيلا بقوله فقال هو اعلم بما قال لكني قد سمعته وسمعت اباه يقولان لا تعتد بالصلوة خلف الناصب واقرأ لنفسك
كانك وحدك قال فاخذت بقول الفضيل وتركت قول ابي عبد الله ع والاولى الجمع بين الاستماع والانصات والقراءة حسب ما امكن ولو لم يدرك الا
على ام الكتاب فسدها فيجزيه وان كانت السورة واجبة بنصه على الاصح وادعى في المدارك عليه الاجماع والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه ايضا رواية
احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن الرضا ع قال قلت له اني ادخل مع هؤلاء في صلوة المغرب فيعجلوني الى ما ان اؤذن واقيم ولا اقرأ الا الحمد حتى يركع ايجزيني
ذلك قال نعم يجزيك الحمد وحدها ورواية علي بن اسباط عن الحسن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله وابي جعفر ع في الرجل يكون خلف الامام لا يقتدي
به فيسبقه الامام بالقراءة قال اذا كان قد قرأ ام الكتاب اجزأه يقطع ويركع واما لو ركع الامام قبل اكمال الفاتحة فقيل يقرأ في ركوعه وقيل يسقط القراءة
للضرورة وحكم بذلك الشيخ في التهذيب حيث قال ان الانسان اذا لم يلحق القراءة معهم جاز له ترك القراءة معهم والاعتداد بتلك الصلوة بعد ان يكون
قد ادرك الركوع ويدل عليه اخبار كثيرة فروى ابو بصير في الصحيح قال قلت لابي جعفر ع من لا اقتدي به في الصلوة قال افرغ قبل ان يفرغ فانك في حصار
فان فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع وروى معاذ بن كثير في الصحيح عن الصادق ع قال اذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأتم بصاحبه وقد بقي على الامام اية او
ايتان فخشي ان هو اذن واقام ان يركع فليقل قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله وليدخل في الصلوة وروى اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد
الله ع اني ادخل المسجد فاجد الامام قد ركع وقد ركع القوم فلا يمكنني ان اؤذن واقيم واكبر فقال لي فاذا كان كذلك فادخل معهم في الركعة واعتد بها
فانها من افضل ركعاتك قال اسحق فلما سمعت اذان المغرب وانا على بابي قاعد قلت للغلام انظر اقيمت الصلوة فجاءني فقال نعم فقمت مبادرا فدخلت
المسجد فوجدت الناس قد ركعوا فركعت مع اول صف ادركت واعتددت بها ثم صليت بعد الانصراف اربع ركعات ثم انصرفت فاذا خمسة او ستة من
جيراني قد قاموا الي من المخزوميين والامويين فاقعدوني ثم قالوا يا ابا هاشم جزاك الله عن نفسك خيرا فقد والله راينا خلاف ما ظننا بك وما قيل فيك
فقلت واي شئ ذلك قالوا اتبعناك حين قمت الى الصلوة ونحن نرى انك لا تقتدي بالصلوة معنا فوجدناك قد اعتددت بالصلوة معنا وصليت بصلوتنا
فرضي الله عنك وجزاك خيرا قال فقلت لهم سبحان الله ألمثلي يقال هذا قال فعلمت ان ابا عبد الله ع لم يأمرني الا وهو يخاف علي هذا وشبهه وروى احمد بن
عائذ قال قلت لابي الحسن ع اني ادخل مع هؤلاء وشبهه وروى احمد بن عائذ قال قلت لابي الحسن ع اني ادخل مع هؤلاء في صلوة المغرب فيعجلوني الى
ما ان اؤذن واقيم فلا اقرأ شيئا حتى اذا ركعوا واركع معهم افيجزيني ذلك قال نعم وقال بعض المتأخرين بعد نقل صحيحة الحلبي وصحيحة البزنطي لا يبعد حمل كلام
الشيخ على الطلب فليتأمل انه يشكل التعويل عليها لضعف الرواية وقال ان الاحوط الاتمام والاعادة عند عدم التمكن من قراءة الفاتحة وقد عرفت عدم
انحصار الدليل فيها ولا يخفى ان ما ذكرنا من الروايات يكون في اثبات ذلك الحكم وان كان لضعفها او نسبة بعضها الى البعض مع ان رواية ابي بصير صحيحة
والظاهر ان ابا بصير هو الثقة وكذا رواية معاذ وقد ذكر المفيد انه من ثقات اصحاب الصادق ع وفقهاء الصالحين من شيوخ اصحابه وخاصته والظاهر ان القراءة

الضوى لثقة الجليل ولم يمض للقائل بالقراءة حال الركوع على مستند ولعله يمكن ان يقوى الاحتياط فيما ذكره فيما لو لم يكن هناك تقية **واما** في صورة التقية والضرورة فلعله ليس محل للتردد في الحكم ومن هذا يظهر لك الحكم باستحباب الجماعة مع المخالفين وجواز الاعتداد بتلك الصلوة وانه متى وانى يستحب وحيثما يجب **ويستحب** لو فرغ قبل الامام ان يحمد الله ويثنى عليه ويسبح حتى يفرغ ففى موثقة عمر بن ابى شعبة لابن بكير عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له اكون مع الامام فافرغ من القراءة قبل ان يفرغ من قراءته قال تمم السورة ومجد الله واثن عليه حتى يفرغ ويقرب منها مرسلة اسحق بن عمار وعشة وفى اخرها فسبح حتى يفرغ وروى زرارة فى الموثق لابن بكير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الامام اكون معه فافرغ من القراءة قبل ان يفرغ قال امسك اية ومجد الله واثن عليه فاذا فرغ فاقرء الاية واركع ولم اقف على نص من كلام الاصحاب فى وجه جمع تلك الاخبار وحملها بعض المتأخرين على التخيير بين هذه الروايات الاولى وكذا غيرها ولعل الاتمام والا اولى وان كان يحتمل موثقة زرارة على الاستحباب ايضا ليس بذلك البعيد وحكم بعض الاصحاب باستحباب التسبيح والذكر قبل فراغ الامام خلف من يقتدى به ايضا فيما يجوز فيه القراءة للاطلاق **التاسع** يجوز ان يأتم المفترض بالمفترض وان اختلفا كالظهر والعصر هذا هو المعروف بين الاصحاب قال العلامة فى المنتهى انه قول علمائنا اجمع والظاهر انهم لم يفرقوا فى ذلك بين اختلاف الكم ايضا كالظهر والصبح او المغرب مثلا بان يكون بعضها قضاء او كلها **ويدل** على ذلك مضافا الى الاجماع صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل امام قوم فصلى العصر وهى لهم الظهر قال اجزأت عنه واجزأت عنهم وموثقة ابى بصير قال سألته عن رجل صلى مع قوم وهو يرى انها الاولى وكانت العصر قال فليجعلها الاولى وليصل العصر ورواية زرارة وفى طريقها على بن حديد عن الباقر عليه السلام فى رجل دخل مع قوم ولم يكن صلى هو الظهر والقوم يصلون العصر يصلى معهم قال يجعل صلوته التى صلى معهم الظهر ويصلى هو بعد العصر وحسنة الحلبى عن الصادق عليه السلام قال سألته عن رجل ام قوما فى العصر فذكر وهو يصلى بهم انه لم يكن صلى الاولى قال فليجعلها الاولى التى فاتته ويستأنف بعد صلوة العصر وقد قضى القوم صلوتهم وصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال اذا صلى المسافر خلف قوم حضور فليتم صلوته ركعتين ويسلم وان صلى معهم الظهر فليجعل الاوليين الظهر والاخيرين العصر وموثقة الفضل بن عبد الملك عن الصادق عليه السلام قال لا يؤم الحضرى المسافر ولا المسافر الحضرى فاذا ابتلى بشىء من ذلك فام قوما حاضرين فاذا اتم الركعتين سلم ثم اخذ بيد بعضهم فقدمه فامهم واذا صلى المسافر خلف قوم حضور فليتم صلوته ركعتين ويسلم **وقد** استدل العلامة وبانه اذا جاز ان يأتم المفترض بالمتنفل كما فى المعادة فمع هذا اولى ولا اعتماد عليه **ونقل** عن الصدوق انه قال لا بأس ان يصلى الرجل خلف من يصلى العصر ولا يصلى العصر خلف من يصلى الظهر الا ان يتوهمها العصر فيصلى معه العصر ثم تعلم انها كانت الظهر فيجزى عنه **وربما** يستدل له بصحيحة على بن جعفر انه سأل اخاه موسى عليه السلام عن امام كان فى الظهر فقامت امرأة بحيالها تصلى معه وهى تحسب انها العصر هل يفسد ذلك على القوم وما حال المرأة فى صلوتها معهم وقد كانت صلت الظهر قال لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة صلوتها وهى بناء مضطرب كما لا يخفى ولعل الامر بالاعادة لكونها محاذيا للامام بناء على عدم الجواز ويحمل على الاستحباب بناء على المختار من الكراهة **وربما** يؤيد ذلك لاختلاف الرأى خلاف الواقع وفيه تامل **وربما** نقل عن ابن بابويه القول باعتبار الاتفاق فى الكم **ويدفعه** الاخبار الصريحة فى ايتمام المسافر بالمقيم ولكن الشك فى اثبات العموم ولعله لا قائل بالفصل لم يجد فى الاخبار نصا فى غيرها **نعم** روى الكلينى والشيخ عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسى صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال اذا نسى الصلوة او نام عنها صلى حين يذكرها وان ذكرها وهو فى صلوة بدأ بالتى نسى وان ذكرها مع امام فى صلوة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها وان كان صلى العتمة وحده فصلى منها ركعتين ثم ذكر انه نسى المغرب اتمها بركعة فيكون صلوته للمغرب ثلث ركعات ثم يصلى العتمة بعد ذلك فان ظاهر منها انه يعدل الى العصر وياتم فيها بالمغرب **وروى** الشيخ عن الحسين بن عمار وفى طريقها اسمعيل بن مرار وصاحب التشيع والراوى عنه ابن ابى عمير والصدوق ايضا باسناده عن اسحق بن عمار قال قلت لابى عبد الله عليه السلام تقام الصلوة وقد صليت فقال صل واجعلها لما فات واستثنى الشهيد صلوة الاحتياط الا فيما اشترك الامام والماموم فى الشك **والاحتياط** الترك مطلقا لما سلفنا الك سابقا **وما** ذكرنا من جواز الايتمام انما هو اذا لم يختلف الكيفية كاليومية والكسوف والعيدين لا يتحقق القدوة هيهنا والمتابعة وهو ظ **ويمكن** القول بانه ذلك مشهدا وامكان المتابعة فلا مانع من القدوة فى الركوع الاخير او القنوت الاخير ونحو ذلك لشمول العمومات **والاحتياط** تركه **ويجوز** ايتمام المتنفل بالمفترض كما فى المعيد لو لم يصل وكذا ايتمام صبى المتنفل بالمفترض بناء على كون عباداته شرعية **ومحل** ذلك يظهر من الاخبار **وسيجىء** وعكسه كايتمام من لم يصل بالمعيد فيستحب دليله والمتنفل بالمتنفل فى مواضع كالعيدين مع انتفاء الشرائط وكذا الاستسقاء والعيدين على راى ابى الصلاح **العاشر** لا يجوز مفارقة الامام بلا عذر بدون قصد الانفراد لما سيجىء ولان الامام انما جعل اماما ليؤتم به ولانه لا دليل على صحة مثل هذه الصلوة والاصل الفساد **واما** مع العذر فلا خلاف فيه كانفراده فى التشهد اذا كان مسبوقا بالامام ونحو ذلك وكذا الاشكال فى جواز المفارقة مع قصد الانفراد مع العذر وبقى الكلام فى جواز المفارقة مع قصد الانفراد بلا عذر فهو المشهور بين الاصحاب والمعروف من مذهبهم بل نقل العلامة فى النهاية الاجماع

في جواز اقتداء المفترض بالمفترض وعدمه

قال يجعل صلوته الاولى التى صلى معهم

فى عدم جواز مفارقة الامام بلا عذر

على ذلك وكذا نقل عن ظ المنتهى ايضا وقال الشيخ في المبسوط من فارق الامام بغير عذر بطلت صلوته وان فارقه لعذر وتمم صحت صلوته واحتج
على المشهور بالاخبار الاتية في الانفراد في التسليم والتشهد وغير ذلك وبفعل النبي صلى الله عليه وآله في صلوة ذات الرقاع فانه صلى بطائفة يوم ذات الرقاع ركعة ثم خرجت
من صلوته واتمت منفردة وببعض الاعتبارات الضعيفة التي لا يمكن الاعتماد عليها والجواب عن الاخبار القول بالموجب اذ هو مع العذر في الاغلب وتطرق
خلافه واما مثل صحيحة ابي المعزا الاتية في صحة الايتمام الاستدلال بها بعد القول بالفصل وهو غير معلوم ويدل على مذهب الشيخ عدم ثبوت التوقيف
بمثل هذه الصلوة والاصل عدم الصحة ويؤيده قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقوله انما جعل الامام اماما ليؤتم به ويمكن القدح في تاييد الثاني وجعلهما
الشيخ دليلا على ما نقل عنه ويؤيده صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سأله عن امام احدث فانصرف ولم يقدم احدا ما حال القوم قال لا صلوة
لهم الا بامام فليتقدم بعضهم فليتم بهم ما بقي منها وقد تمت صلوتهم فالاجماع انما هو الحجة والافراد دليل للشيخ ظاهر فالحكم على خلافهم والقطع ببطلان
الصلوة مشكل والاحتياط في عدم الانفراد من دون العذر وما ذكرنا انما هو في الجماعة المستحبة واما الواجبة فلا يجوز قطعا وهل يجوز عدول
المنفرد الى الايتمام الاصل يقتضي عدم الجواز وجوزه الشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والاحوط الاجتناب وقد مر في مباحث النية شيء من مباحث
العدول فراجع وتامل ثم بعد البناء على جواز العدول هل يجب اتمام الصلوة من موضع الانفراد فاذا كان قبل القراءة فيقرء وبعده فيركع واثنائها الا
ففيه اشكال واوجب الشهيد الثاني الاستيناف من اول تلك السورة والشهيد الاول الاستيناف مطلقا لانه في محل القراءة وقد نوى الانفراد وقال في
المدارك ولعله احوط ولكن الاشكال في تلك الاحتياط ايضا محتمل سيما على مذهب من يحرم القران كما هو المختار الآن بناء على ان القران المحرم هو ما كان
القراءة المعينة للصلوة كما ذكرنا ويجوز ان يسلم المأموم قبل الامام وينصرف للضرورة وغيرها قال في المدارك هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب
حتى في كلام القائلين بوجوب التسليم ويدل على ذلك مضافا صحيحة ابي المعزا عن الصادق عليه السلام في الرجل يصلي خلف امام فيسلم قبل الامام قال ليس بذلك باس و
لكن ابي المعزا روى ايضا في الصحيح عنه عليه السلام يكون خلف الامام فيسهو فيسلم قبل ان يسلم الامام قال لا باس ولعله يورث هنا في الاطلاق ويدل على
صورة العذر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون خلف الامام فيطول الامام بالتشهد فيأخذ الرجل البول او يتخوف على شيء يفوت او يعرض له وجع كيف
يصنع قال يتشهد هو وينصرف ويدع الامام وصحيحته الاخرى عنه عليه السلام في الرجل يكون خلف امام فيطول في التشهد فيأخذه البول ويخاف على شيء ان يفوت او
يعرض له وجع كيف يصنع قال يسلم وينصرف ويدع الامام وصحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال سألته عن رجل يكون خلف الامام فيطيل الامام التشهد قال يسلم
ويمضي في حاجته ان احب وهذه الصحيحة ايضا ظاهرها جواز التسليم من دون العذر كما لا يخفى والظاهر انه لا يجب هنا قصد الانفراد وربما ينسب ذلك الى
ظ الاصحاب ايضا وربما يقوي ذلك على القول بعدم وجوب المتابعة في الاقوال ولعل الاحوط ما ينبغي ان يكون الجلوس المعين من الافعال والانصراف قبل
الامام سيما اذا كان التشهد يستلزم عدم المتابعة في الفعل ايضا والاخبار المطلقة ولعل قصد الانصراف يكفي مع عدم قصد الايتمام ولا حاجة الى قصد
بعينه **الحادي عشر** لا شك في ان الاولى بالتقدم هو امام الاصل لو كان حاضرا بل وكذا حكم من نائبه الامام بخصوص الصلوة واما عند غيبته فصاحب
المنزل والامارة من جانب الامام والمسجد الراتب اولى من غيرهم وان كان الغير افضل والظاهر ان الخلاف في ذلك وقال العلامة في المنتهى انه لا نعرف فيه
خلافا ويدل على ذلك رواية ابي عبيدة الاتية في معناها ايضا روى الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله ولكنها يدل على الاولين واما المسجد فربما يعلل بان تقدم
الغير يورث وحشة وتنافرا وبانه مثل منزله ويمكن ان يقال ان ذلك سلطنة لصاحب المسجد فيدخل في الرواية ايضا وكلام الاصحاب في ذلك يكفي للتسامح
في ادلة السنن وحكم الشهيد بان الكراهة تنتفي لو كان باذنهم لان اولويتهم ليست مستندة الى فضيلة ذاتية بل الى سياسة ادبية وقال صاحب المدارك
انه اجتهاد في مقابل النص ويمكن ان يقال ان الظاهر من النهي في الرواية هو النهي عن التقدم في نفسه اولا واما التقدم بسبب تقديمهم اياه فلا يستفاد من
النص فيبقى على اصله وليس بذلك البعيد ولعل سياق الرواية ايضا يقتضي ذلك بان يكون هي ايضا من المرجحات كالافقهية والاقرئية وغيرهما فيكون
الامر كما ذكره فتدبر وعلى هذا فلا يتفرع اثر على النزاع في انه هل الافضل تقديمهم او الاذن للافضل الاولى ما ذكراه وح فالاظهر افضلية الاذن لما
سيجيء من الادلة على اولوية الاعلم وغيره مما نريد ذكره واما على ما ادعوه من ظهور الرواية في الاطلاق فالاولى المباشرة ونقل عن جماعة من الاصحاب ان الاذن
لا يتوقف بحضورهم بل يرسل اليهم لو كانوا غائبين فان حضروا واستنابوا او امهوا والا فيقدم المأمومون من يريدونه مع خوف فوت الوقت والظاهر ان المراد
من صاحب المنزل هو ساكنه ولو بالعارية فلو اجتمع المالك والمستأجر او المستعير فالظ تقديمهما ونقل عن الشهيد الثاني ترجيح المالك في المستعير
ليس بواضح ولو اجتمع الثلثة فلم نقف على مرجح في انفسهم لو اجتمعوا ثم نقل عن جماعة من الاصحاب ان الهاشمي اولى والظاهر ان مرادهم بعد الثلثة المتقدم كما
يظهر من غير واحد من الاصحاب وكما يظهر من كلام العلامة في المنتهى في حكايته تقديم الثلثة وقال الشهيد في الذكرى بعد ان اعترف بعدم النص فيه
الا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله بطريق غير معلوم قدموا قريشا ولا تقدموها وهو نص فيه اكرام لرسول الله صلى الله عليه وآله اذ تقديمه لاجله نوع اكرام واكرام رسول الله

ويجب بما لا اختصاص له به ولو بنيه وقد يستدل عليه بانه افضل وتقديم المفضول قبيح عقلا ثم لو تشاح الائمة فالمنسوب الى اكثر الاصحاب تقديم
الاقرأ على الافقه ويدل عليه رواية الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في
السنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم سنا وما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القوم من اصحابنا
يجتمعون فتحضر الصلوة فيقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال يتقدم القوم اقرؤهم للقرآن فان كانوا في القراءة سواء فاقدمهم
هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاكبرهم سنا فان كانوا في السن سواء فليؤمهم اعلمهم بالسنة وافقههم في الدين ولا يتقدمن احدكم الرجل في منزله
ولا صاحب سلطان في سلطانه ويؤيده صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه سئل عن العبد يؤم القوم اذا رضوا به وكان اكثرهم قرآنا قال لا بأس به والمراد
بالاقرأ على ما نقل عن جماعة من الاصحاب هو الاجود قراءة واتقانا للحروف واشد اخراجا لها من مخارجها وربما يضم الى ذلك المعرفة بالاصول
المقررة بين القراء وقيل يحتمل ارادة اكثرية قراءة القرآن واجودية طلاقة اللسان ونقل العلامة في التذكرة قولا بتقديم الافقه على الاقرأ ومال اليه
جماعة من متأخري اصحابنا بل وقطع بعضهم به وهو قوي لما رواه الصدوق مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله قال امام القوم وافدهم فقدموا افضلكم والوافد
للامير للزيادة او الاسترفاد ونحوهما والابل السابق للقطار وروى عنه ايضا ان سركم ان تزكوا صلوتكم فقدموا خياركم ويدل عليه ايضا الآيات
والاخبار الكثيرة الدالة على افضلية العالم وجعله القدوة وكونه بمنزلة الانبياء وكونه وارثهم وافضل من سبعين العابد الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
فهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون بل الذين اوتوا العلم منكم درجات ويؤيده ايضا حسنة زرارة عن ابي جعفر قال قلت له الصلوة خلف العبد
فقال لا بأس به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه قال قلت اصلي خلف الاعمى قال نعم اذا كان من يسدده وكان افضلهم وموثقة سماعة قال سألته عن المملوك
يؤم الناس فقال لا الا ان يكون افقههم واعلمهم وروى الصدوق مرسلا عن الصادق عليه السلام لا بأس ان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم
وربما قيل بالتخيير ولعله نظرا الى الجمع بين الاخبار ويؤيده هذه الرواية ايضا وقد يجاب عن الرواية بضعف السند واشتمالها على خلاف المعروف
بين الاصحاب وهو تقديم الاسن على الاعلم وقد يوجه رواية ابي عبيدة بان المراد بالاقرأ المستكمل للفقه والعلم باحكام القرآن وان اطلاق القارئ على
الفقيه بذلك كان شايعا في الصدر الاول وقد يرد ذلك بانه ينافي ذكر الاعلم بالسنة عقيبه وان العلم بمعاني القرآن لا يستلزم العلم بالسنة فلا ينفع
ذلك التوجيه الا ان يقال ان الذي هو المرموز في القرآن مما ينتفع به اهل التفكر فيه ويتعظ به المتذكرون كثيرا ما ينفك عن العلم بالسنة بل الاعلم بها اذ
الظاهر ان المراد بالسنة هو ما يتعلق بالفروع الشرعية مما يحتاج اليها في الصلوة وغيرها والمفروض ان الامام لابد من كونه عالما باحكام صلوته باي نحو كان
اجتهادا او تقليدا وهذا يكفي واما مرتبة التدبر بالآيات والتذكر بها والتقرب بذلك الى جناب الباري جل اسمه فلعله مرتبة يزيد فضله على هذه
الفضيلة من المزية في العلم ويؤيده الاخبار الكثيرة الواردة في قراءة القرآن ولزوم التدبر فيه وان لا يكون هم احدكم آخر السورة بل ان تفزعوا قلوبكم القاسية
فيكون المراد بالاقرأ هو ذلك الا انه لم يعهد هذا القول من الاصحاب في الخبر لظهور الدلالة على مطلوبهم هو الرواية العامية ولعل ضعفه منجبر بعملهم
مع كونه من ادلة السنن ثم المشهور بين المتأخرين انه يتقدم بعد الافقه الاقدم هجرة وهو المنقول عن الشيخ في النهاية والقول بتقديم الاشرف بعد الافقه
على الاقدم هجرة والدليل على ذلك هو الرواية العامية والمراد بالاقدم هجرة على ما ذكره في التذكرة سبق الاسلام او من كان اسبق هجرة من دار الحرب الى دار
الاسلام او يكون من اولاد من تقدمت هجرته [illegible] ثم يقدم الاسن وظاهر جماعة ان المراد علو السن في الاسلام وهو مخالف لظاهر النص والدليل
على تقديم الاسن الرواية العامية ثم تقديم الاصبح وجها ذكره اصحابنا ابو بصير والشيخ في مسائل ابن البراج والفاضلان ونقل عن المرتضى وابن الجنيد انه قد روي
اذا تساووا فاصبحهم وجها وفسره تارة باحسن صورة ومرة باحسن ذكرا وقال العلامة في التذكرة فان استووا في ذلك كله قدم اشرفهم اي اعلاهم نسبا
وافضلهم في نفسه فان استووا في هذه الخصال قدم اتقاهم واورعهم لانه اشرف في الدين واقرب الى الاجابة وربما رجح بعضهم على الاول ثم قال فان
استووا في ذلك كله فالاقرب القرعة قال وهذا كله تقديم استحباب لا تقديم اشتراط ولا ايجاب فلو قدم المفضول جاز ولا نعلم فيه خلافا هذا كله اذا
لم يختلف المأمومون ولم يتفقوا على شيء وهذا مذهب الاكثر وقال العلامة في التذكرة انه يقدم اختيار الاكثر وان تساووا وطلب الترجيح وهو خلاف ما
اقتضته النصوص اما لو اتفق المأمومون على واحد فهو اولى لما فيه من اجتماع القلوب وحصول الاقبال المطلوب وكذا ان كرهه الجميع ولا يتقدم لقوله عليه السلام ثلثة
لا يقبل الله صلوتهم احدهم من تقدم قوما وهم له كارهون قيل وقال العلامة في التذكرة والاقرب انه اذا كان ذا دين فكرهه القوم لذلك لم يكره امامته
والاثم على من كرهه لا كرهه واستحسنه بعض المتأخرين ايضا وهو في محله ثم اعلم ان ما ورد من الاخبار في تلك المرجحات كرواية ابي عبيدة لا
يفيد الترجيح على العموم لان العبرة بعموم اللفظ والسؤال غير مخصص للحكم على الاصح ولا يخفى ان المرجحات الثلثة التي ذكرناها اولا ايضا منصوصة في باب
المرجحات وظاهرها العموم ولكن جماعة من اصحابنا قد اطلقوا الحكم اولا باولوية الثلثة الاول ثم ذكروا انه ان تشاح الائمة واختلفوا فيقيل بتلك المرجحات

فان كان المستند رواية ابي عبيدة فهو يقتضي اتحاد حكم الثلاثة الاول ايضا لهذا فلا وجه لتخصيصهم بتلك بصورة التشاح بل لا بد من جعل الشرف
ايضا في هذه الصورة او يجعل المجموع مطلقا عن ذلك الشرط فلا وجه لحكمهم بالاولوية من اتفق عليه المأمومون وان لم يكن صاحب احد هذه المرجحات
وان كان غيره مثل حديث النبوي ص فلا وجه لتخصيصهم اعمال تلك المرجحات بصورة التشاح اذ هو عام فلا وجه للقول بالاولوية من اتفق المأمومون
عليه كما ذكروه وان لم يكن راجحا باحد هذه المرجحات وبالجملة تلك الاخبار وغيرها مما اوردنا بعضها في المسئلة التاسعة يقتضي ان تلك الامور
مرجحات على الاطلاق غاية الامر تقديم الثلاثة الاول على المرتب المتأكد في الخبر والاجماع المنقول ظاهر كما ذكرنا **ثم** ان المتصف من التشاح هو
ما يتضمنه رواية ابي عبيدة ولعله يدخل فيه تنازع الائمة ايضا لتحصيل الثواب وان لم يحضر هذه المرتبة والعدالة **و** لعله غير مضر **الثاني
عشر** يستحب وقوف المأموم عن يمين الامام ان كان رجلا واحدا وخلفه ان كان كثيرا لرواية محمد بن مسلم المتقدمة **و** قدم الكلام في دليل
وكذا يستحب ان يقف خلفه ان كان امرأة او اكثر لموثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن الصادق في الرجل يؤم المرأة قال نعم تكون خلفه وعن المرأة تؤم
النساء قال نعم تقوم وسطا بينهن ولصحيحة ابن مسكان عن ابي العباس قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يؤم المرأة في بيته فقال نعم تقوم وراءه **و**
يستحب ان كانت واحدة ان تقف مع ذلك في جهة يمين الامام لما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع اصلي
المكتوبة بام علي قال نعم تكون عن يمينك يكون سجودها بحذاء قدميك وان كان رجل ونسوة فيقوم الرجل عن يمين الامام والنسوة خلفه لرواية
الشيخ في الصحيح عن القسم بن الوليد قال سألته عن الرجل يصلي مع الرجل الواحد معهما النساء قال يقوم الرجل الى جنب الرجل ويتخلفن النساء وان كان
مع النسوة صبي او اكثر فيقدمونها وان كانوا عبيدا لما رواه الصدوق عن ابرهيم بن ميمون عن الصادق في الرجل يؤم النساء وليس معهن رجل في الفريضة
قال نعم يقمن خلفه وان كان معه صبي فليقم الى جانبه وما رواه في الصحيح عن الحلبي عن الصادق في الرجل يؤم النساء قال نعم وان كان معهن غلمان فاقيموهم
بين ايديهن وان كانوا عبيدا ورواية ابن مسكان وليس في طريقها الا محمد بن سنان قال بعثت اليه بمسألة في مسائل ابرهيم فدفعها الى ابن سعيد فسأله
عنها وابرهيم بن ميمون جالس عن الرجل يؤم النساء فقال نعم فقلت سله عنهن اذا كان معهن غلمان لم يدركوا ايقومون معهن في الصف ام يتقدمون
فقال لا بل يتقدمونهن وان كانوا عبيدا وان كان الامام امرأة وقفت النساء بجانبيها بمعنى ان لا يتأخرن عنها ولو احتجن الى ازيد من صف وقفت
التي تؤم وسط الصف الاول عبارة عن في المعتبر وعلى ذلك يتفق المنتسبين لقائلين بامامة النساء **ويدل** عليه الاخبار المتقدمة في
امامتهن ويتقدمهن العراة ولكن امامهم يبرز بركبتيه لصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال قلت قوم صلوا جماعة وهم عراة قال يتقدمهم الامام
بركبتيه ويصلي بهم جلوسا وهو جالس **و** لذا يتعين الجلوس عليهم مطلقا **و** قيل بوجوب القيام مع الامن من المطلع واستناده الى **والاول**
اقوى للصحيحة المذكورة ولان ظاهر الصلوة المفروضة هو صورة عدم الامن من المطلع وان كان الامن فصلاتها من مطلع غيرهم **وربما** يستدل بجواز ان يتم
للمسألة الساقط على جواز الجلوس لم يظهر كما هو مذهب المرتضى لكونه سنة او لا يجوز ترك الركن لامر مستحب **و** هو كما ترى بل هذا موافق
لتفصيل المشهور كما اخترناه سابقا فلا ذكرناه من النظر **ثم** ان الظاهر وجوب الايماء للركوع والسجود كما اختاره الاكثر ويدل عليه بعد دعوى الاجماع والاطلاق
في الاخبار الحسنة لزرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل خرج من سفينة عريانا او سلب ثيابه ولم يجد شيئا يصلي فيه فقال يصلي ايماء وان كانت امرأة جعلت يدها
على فرجها وان كان رجلا وضع يده على سوأته ثم يجلسان فيؤميان ايماء ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما تكون صلوتهما ايماء برؤسهما
الحديث **و** قال الشيخ في النهاية يومي الامام ويركع من خلفه ويسجد **ويدل** عليه موثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع قوم قطع عليهم
الطريق واخذت ثيابهم فبقوا عراة وحضرت الصلوة كيف يصنعون فقال يتقدمهم امامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيومي ايماء بالركوع والسجود
وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم **و** قال المحقق في المعتبر بعد نقلها وهذه حسنة ولا يلتفت الى من يدعي الاجماع على خلافها **و** يمكن
ان يكون المراد من هذه الموثقة ايضا ذلك ويكون قوله على وجوههم مفسرا لقوله يومي كما صرح بعض الاشكال من جهة الاطلاقات وعمل الاصحاب ومن
جهة تلك الرواية وان الميسور لا يسقط بالمعسور سيما مع الامن من مطلع حال ركوعهم وسجودهم **و** يمكن ان يقال بمنع شمول الاطلاقات لهذه الحالة
وان اشتغال الذمة يستدعي اليقين بالبراءة وان الميسور لا يسقط بالمعسور وغير ذلك مما تقدم **و** لكنه يشكل بعد ثبوت التوظيف في
الحالين بهذه التعويضات فلا يحصل اليقين بالبراءة **و** الاحتياط في الاتيان بالصلوتين وان كان الاظهر قول المشهور للاجماع المنقول والشهرة وعموم الاطلاق
الثالث عشر يستحب ان يكون في الصف الاول اهل المرتبة الكاملة من علم وعمل وعقل لانه افضل الصفوف للاخبار والافضل للافضل **ويدل**
عليه ايضا رواية جابر عن ابي جعفر قال قال ليكن الذين يلون الامام منكم اولي الاحلام والنهى فان نسي الامام او تعايا قوّموه وافضل الصفوف اولها وافضل
ما دنا من الامام وفضل صلوة الجماعة على صلوة الرجل فذا خمس وعشرون درجة في الجنة وما روي عن النبي ص من طريق العامة ليليني اولوا الاحلام ثم الذين يلونهم ثم

الصفين ثم الثالث **قال** في الذكرى يستحب تمييز الصف الاول لافاضل الصف لما روي ان الرحمة تنتقل من الامام اليهم ثم الى من يليه الصف ثم الى الثاني والافضل للافضل **ويدل** على فضل الصف الاول وميامن الصف اخبار **منها** ما رواه سهل باسناده قال فضل ميامن الصفوف على مياسرها كفضل الجماعة على صلوة الفرد وروى الصدوق مرسلا عن الكاظم عليه السلام ان الصلوة في الصف الاول كالجهاد في سبيل الله عز وجل **وذهب** العلامة في المنتهى الى استحباب توسيط الامام ... وروى الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال وسطوا الامام وسدوا الخلل وقد تقدم في مرفوعة علي بن ابراهيم الهاشمي المذكورة في بحث تقدم الامام واستوائه ... **وزاد** بعض المتأخرين بانه يقتضي توسيع اليمين واستحب ان يستوعب ذلك **ويكره** ان يقوم وحده مع الصفوف اذا كان بها خلاء **وهو** المشهور بين الاصحاب **وذهب** ... ونقل العلامة ايضا **ونقل** عن ابن الجنيد القول بالمنع **والاول** اقوى للاطلاق ... رواية ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقوم في الصف وحده فقال لا بأس انما يبدو واحد بعد واحد **وروى** الصدوق عن موسى بن بكر انه سأل ابا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يقوم في الصف وحده فقال لا بأس انما يبدو الصف واحد بعد واحد **ويدل** على رجحان ترك الروايات الكثيرة الواردة في جواز اللحوق بالصف اذا ادرك الامام في الركوع وهو بعيد عن الصفوف **وخصوص** صحيحة ... فان تموا الصفوف اذا وجد فيها خللا ولا يضره ان يتأخر واذا وجد ضيقا ... تقدم الصف **وشدة** ... ويدل على ذلك ما رواه ... قال امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تكونن في العثكل قلت وما العثكل قال ان تصلي خلف الصفوف وحدك فان لم يمكن الدخول في الصف قام حذاء الامام اجزأه فان هو عاند الصف فسد عليه صلوته **وعن** ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله سووا بين صفوفكم وحاذوا بين مناكبكم لا يستحوذ عليكم الشيطان واحتج ابن الجنيد على البطلان برواية السكوني **وهي** مع ضعفها لا ينافي ... ذكرنا من حمل الكراهة **اما** لو كان الصف متضايقا فلا بأس بوقوفه حذاء الامام **ويدل** على ذلك مضافا الى رواية السكوني رواية سعيد الاعرج في ... قال سألت عن رجل يأتي الصلوة فلا يجد في الصف مقاما ايقوم وحده حتى يفرغ من صلوته قال نعم لا بأس يقوم بحذاء الامام **وروى** ... عن رجل يدخل المسجد ليصلي مع الامام فيجد الصف متضايقا باهله فيقوم حتى يفرغ الامام من الصلوة يجوز ذلك له فقال نعم لا بأس به ... **ومما** ذكرنا ظهر انه يستحب سد الخلل في الصفوف ولا بأس بالتقدم والتأخر اذا رأى في الصف **ويدل** عليه في صحيحة ... علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن القيام خلف الامام في الصف ما حده قال اقامة ما استطعت فاذا قعدت فضاق المكان فتقدم او تأخر فلا بأس **وموثقة** سماعة عن الصادق عليه السلام قال لا يضرك ان تتأخر وراءك اذا وجدت ضيقا في الصف فتأخر الى الصف الذي خلفك وان كنت في صف فاردت ان تتقدم قدامك فلا بأس ان تمشي اليه **ومن** جميع ما ذكر ظهر انه يصح الصلوة مع تخلل الصف الثاني وان كان كثيرا ... صلوة ذلك الصف مثلا لو كان الصف مستطيلا وقام في احد طرفيه رجلان وكذا في وسطه وكذا في آخره وان كان الفصل بين كل منهما كثيرا فيصح الصلوة لكن خلاف المستحب **واما** صلوة من يليهم من الصف الثالث فيشكل حينئذ لو كان الفصل كثيرا اذ يشكل الفصل بين الصفين بازيد مما يتخطى الا ان يكون الفصل قليلا بمثل مكان رجل او اثنين قليلا لا يشكل الحكم بالبطلان بل الظاهر الصحة على القول باشتراط عدم الزيادة مما يتخطى ايضا مع احتمال الصحة ولو كان الفصل كثيرا ايضا لانه يصدق انه بينه وبين الصف الذي قدامه هذا المقدار لكن ارادة هذا من الصف مجاز وهو خلاف الاصل **ويستحب** تسوية الصفوف وانما منها **قال** في الذكرى يستحب اقامة الصفوف استحبابا مؤكدا قال ابن بابويه قال رسول الله صلى الله عليه وآله اقيموا صفوفكم فاني اريكم من بين يدي ولا تخالفوا فيخالف الله بين قلوبكم ... قال ويستحب لمن وجد خللا في الصف ان يسعى ... ان الله وملائكته يصلون على الجنب الذين يلون الصفوف الاول وما من خطوة احب الى الله من خطوة يمشيها يصل بها صفا ... قال ويستحب للامام ان يأمرهم بتسوية الصفوف لان النبي صلى الله عليه وآله كان يقول عن يمينه اعتدلوا سووا صفوفكم وعن يساره اعتدلوا سووا صفوفكم **الرابع عشر** يكره ان يأتم حاضر بمسافر على المعروف من مذهب الاصحاب بل ظاهر الفاضلين انه موضع وفاق وكذا العكس كما صرح به في المعتبر **ونقل** عن علي بن بابويه القول بالمنع فيهما **والاول** اقرب **لنا** على الجواز العمومات والروايات الكثيرة كصحيحة حماد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المسافر يصلي خلف المقيم قال يصلي ركعتين ويمضي حيث شاء **وحسنة** ... في الحديث **وصحيحة** محمد بن مسلم المتقدمة في مبحث ... المفترض بالمفترض **وصحيحة** ابن مسكان ... قال اذا دخل المسافر مع اقوام حاضرين في صلوتهم فان كانت الاولى فليجعل الفريضة في الركعتين الاوليين وان كانت العصر فليجعل الاوليين نافلة والاخيرتين فريضة **و**على المرجوحية في الصورتين موثقة الفضيل بن عبد الملك المتقدمة ... مضمونه يجعل الاوليين من الظهر والاخيرتين من العصر وكذا صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة لعل ذلك انما هو لكراهة الصلوة النافلة بعد صلوة العصر كما ذكره الشيخ فلذا يجعل الفريضة في الاخيرتين **ويدل** على المرجوحية في الصورتين موثقة الفضيل بن عبد الملك المتقدمة ثمة ... وهي تتضمن انه يجعل الاوليين من الظهر والاخيرتين من العصر وكذا صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وبخصوص الصورة

الاولى صحيحة ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا يصلي المسافر مع المقيم فان صلى فلينصرف في الركعتين **و** الخبران ظاهران في الجواز ايضا **و** الظاهر ان كل ما تضمنته تلك الاخبار من حمل الاولين ظهرا والاخيرتين عصرا او احديهما فريضة والاخرى نافلة فيما يجوز الاتمام فيه وغير ذلك مما كان بنا انه نعم **و** المحقق في المعتبر قيد الكراهة بصورة اختلاف الفرضين كمية وعلل ذلك بلزوم المفارقة المكروهة فيهما دون غيرها فلا يكره ذلك في الصبح والمغرب **و** اختاره بعض المتأخرين ايضا وربما كان في الموثقة المتقدمة اشارة الى غير ذلك وعلى ما ذكره يلزم عدم الكراهة في صورة الاختلاف ايضا ان كان في صورة الاختلاف ايضا ان كان في الركعتين الاخيرتين **و** يؤيد ما ذهب اليه عدم ظهور الاطلاقات في غير الرباعية كما لا يخفى على المتتبع لكنها صريح فيها **و** لا يبعد القول بانه يحصل منها الظن القوي بان تمام العلة في ذلك هو ما ذهب اليه المحقق فيبقى مثل المغرب والصبح والصلوة التي فرضناها تحت الاطلاقات **الا** ان كلام الاصحاب في ذلك مطلق فلو لم يكن اجماع على الكراهة فيها لكان قول المحقق قويا متينا **ثم** اذا كان الامام مسافرا تفرع فلا يتبعه المأموم في التسليم بل يتم الصلوة قال في الذكرى لو نقص عدد صلوة المأموم عن صلوة الامام تخير المأموم بين انتظاره حتى التسليم وبين تسليمه **و** الاول افضل ولو زاد عدد صلوته على صلوة الامام تخير المأموم بين المفارقة في الحال والصبر حتى يسلم الامام فيقوم الامام الى الاتمام **و** الثاني افضل ومع نقص الامام فراغ المأموم يسلم كان جائزا بل افضل فعلى هذا يقوم المأموم بعد تشهد الامام انتهى **ثم** هل يجوز ان يقتدي المأموم بصاحبه في الباقي الظاهر الجواز للموثقة المتقدمة **و** هي وان كانت في صورة تقديم الامام لكن لعله لا قائل بالفصل الاخبار الواردة فيما لو عرض عارض للامام وان سلم ايضا نرشد الى ذلك وتوقف في ذلك العلامة في التحرير **و** لا وجه للتوقف فيما لو قدم الامام احدهما بل ولا في غير ما يشمله ذكرنا **واعلم** انه يظهر من مجموع الاخبار كراهة الامامة والائتمام كليهما شيئا مع ملاحظة خصوص صحيحة ابي بصير فلا يتوهم الاختصاص بالامامة **ويكره** ان يؤم الفالج بالاصحاء والمقيد المطلقين **و** قد مر ما يدل عليه **و** الظاهر انه لا بد من قيدهما بما اذا لا يبلغ الافلج بحد الجلوس وكذا المقيد في الاقل يجوز كما ذكرنا سابقا الا ان يكون المأموم ايضا مثله من جهة اخرى **و** كذا الكلام في كل مرتبة كان نقص من اخرى على ما اشتهر بين الاصحاب **ويكره** امامة المتيمم بالمتوضئين على المشهور بين الاصحاب بل قال في المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا الا ما حكى عن محمد بن الحسن الشيباني من المنع عن ذلك **و يدل** على الجواز اخبار كثيرة **منها** صحيحة جميل بن دراج ومحمد بن حمران قالا قلنا لابي عبد الله عليه السلام امام قوم اصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ايتوضأ بعضهم ويصلي بهم قال لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم فان الله قد جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا **و** موثقة ابن بكير عن الصادق عليه السلام قال قلت له رجل ام قوما وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور فقال لا بأس به الى غير ذلك **و يدل** على المرجوحية رواية السكوني في مسئلة امامة الاعمى ورواية الاخرى عن جعفر عن ابيه قال لا يؤم صاحب التيمم المتوضئين ولا يؤم صاحب الفالج الاصحاء ورواية عباد بن صهيب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يصلي المتيمم بقوم متوضئين **و** هذه الاخبار ضعيفة متروكة الظاهر عند الاصحاب فحمل على الكراهة **ويكره** امامة العبد الا لاهله قال الصدوق في المقنع لا يؤم العبد الا اهله **و** اطلق الشيخ في الخلاف وابن الجنيد وابن ادريس القول بالجواز **و** قال الشيخ في النهاية والمبسوط لا يجوز ان يؤم الاحرار **و** يجوز ان يؤم مواليه اذا كان اقرؤهم **و** اطلق ابن حمزة ان العبد لا يؤم الحر واختاره العلامة في النهاية **ولنا** على الجواز الاصل والاطلاقات وحسنة زرارة لابراهيم بن هاشم عن الباقر عليه السلام قال قلت له الصلوة خلف العبد فقال لا بأس به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه سئل عن العبد يؤم القوم اذا رضوا به وكان اكثرهم قرانا قال لا بأس به وصحيحة الاخرى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن العبد الحديث بتمامه وموثقة سماعة قال سألته عن المملوك يؤم الناس فقال لا الا ان يكون هو افقههم واعلمهم **و اما** المرجوحية واستثناء الاهل فلما رواه السكوني عن ابي جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه قال لا يؤم العبد الا اهله فهو باعتبار ضعفه لا يقاوم الاخبار الكثيرة المعتبرة والاصل والاطلاقات فيحملها على الكراهة **و مما** ذكرنا ظهر مستند الصدوق والشيخ في المبسوط ولعل الصدوق ايضا موافق للشيخ في المبسوط وجوابه ضعف المستند **و** لعله لذلك اختار الجواز المطلق في الخلاف **و** لعله قوى لعين العبد زاد الاهل من تلك الاطلاقات الكثيرة غاية الكثرة والتخصيص الى هذا المقدار مما لا يرضى به المحققون **و** اما قول ابن حمزة فقد استدل له العلامة بانه ناقص فلا يليق بهذا المنصب الجليل وهو كما ترى **ويكره** للمأموم التنفل حال الاقامة على المشهور بين الاصحاب لصحيحة عمر بن يزيد انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون انه لا ينبغي ان يتطوع في وقت فريضة ما حد هذا الوقت قال اذا اخذ المقيم في الاقامة فقال له ان الناس يختلفون في الاقامة فقال المقيم الذي يصلي معه **و** نقل عن الشيخ في النهاية وابن حمزة انهما منعا عن ذلك **و** لعل مستندهما ايضا ذلك **و** قال في الذكرى وقد يحمل على ما لو كانت الجماعة واجبة وكان ذلك يؤدي الى فواتها وذلك بعيد **و** الاولى الحمل على الكراهة كما يشعر به لفظ لا ينبغي **و** يؤيد ذلك استحباب القيام الى الصلوة عند قول المقيم قد قامت الصلوة كما هو المشهور بين الاصحاب **و** يدل عليه رواية معوية بن شريح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة ينبغي لمن في المسجد ان يقوموا على ارجلهم ويقدموا بعضهم ولا ينتظر الامام قال قلت وان كان فلا ينتظر ونه ويقدمون بعضهم وما رواه احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن الحناط قال سألت ابا عبد الله عليه السلام اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة يقوم القوم على ارجلهم او يجلسون حتى يجيء امامهم قال لا بل

في كراهة [illegible]

في كراهة امامة الفالج بالاصحاء والمقيد بالمطلقين

في كراهة امامة المتيمم بالمتوضئين

في جواز امامة العبد

في كراهة التنفل حال الاقامة

فقال له ان الناس يختلفون في الاقامة

الاتمام هو المؤذن قد قامت ان كان

يقومون على رجليهم فان جاء امامهم والا فليوخذ بيد رجل من القوم فيقدم وقال الشيخ في المبسوط والخلاف انه يقوم عند كمال الاذان ونقل العلامة
عن بعض الاصحاب قولا بانه يقوم عند قوله حي على الصلوة لمكان المسارعة وعن بعض بالاذان وليس بشيء ولم نقف على مستند للشيخ الخامس
عشر يستحب للمأموم الاسرار بالتكبيرات الست الافتتاحية والجهر بتكبيرة الاحرام ليسمع من خلفه اما الجهر بتكبيرة الافتتاح حتى يسمع من خلفه فقد قال
في المنتهى لا نعرف فيه خلافا ويدل عليه وعلى الاسرار بالبواقي صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال اذا كنت اماما يجزيك ان تكبر واحدة تجهر فيها وتسر ستا
وروى ابو بصير عنه ع قال اذا افتتحت الصلوة فكبر ان شئت واحدة وان شئت ثلثا وان شئت خمسا وان شئت سبعا فكل ذلك مجز عنك غير انك اذا كنت
اماما لم تجهر الا بتكبيرة ويستحب للامام الجهر بجميع اذكاره والمأموم ان لا يسمعه شيئا مما يقول لصحيحة ابي بصير عن الصادق ع قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه
كل ما يقول ولا ينبغي لمن خلف الامام ان يسمعه شيئا مما يقول ويتأكد ذلك في التشهد لصحيحة حفص بن البختري عنه ع قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه التشهد
ولا يسمعونه هم شيئا وصحيحة ابي بصير قال صليت خلف ابي عبد الله ع فلما كان في اخر تشهده رفع صوته حتى اسمعنا فلما انصرف قلت كذا ينبغي للامام ان يسمع
تشهده من خلفه قال نعم ويستحب التحميد بعد سمع الله لمن حمده للامام لصحيحة جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله ع قلت ما يقول الرجل خلف الامام اذا قال سمع
الله لمن حمده قال يقول الحمد لله رب العالمين وقد مر بعض ما يتعلق بذلك في باب الركوع وكذا يستحب اذا فرغ الامام من الحمد لصحيحة جميل عن الصادق ع قال
اذا كنت خلف امام فقرء الحمد وفرغ من قراءتها فقل انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل امين ويستحب ان ينبه الامام المأموم على خطائه اذا اخطأ في
القراءة وغيرها ويفتح عليه اذا نسي لما يدل عليه موثقة سماعة المتقدمة في مسألة القراءة خلف الامام وفي رواية اخرى فان نسي الامام او تعايا فقوموه
واوجبه الشهيد في الدروس لكنه يستقر مع صحة الصلوة مع الترك والاول اظهر وتبعا يؤيد بما يومي اليه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اغتسل ا
بي من الجنابة فقيل له قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك اللمعة بيده وعن كتاب الدعائم عن علي ع انه رخص
في تلقين الامام اذا تعايا او وقف في ... اية او سورتين او اكثر او خرج من سورة الى سورة واستمر في القرآن لم يلقن ويستحب للامام ان لا يخص نفسه بالدعاء
فقد روى الشيخ مسندا والصدوق مرسلا ان رسول الله ص قال من صلى بقوم فاختص نفسه بالدعاء دونهم فقد خانهم ويستحب ان يكون صلوته صلوة
اضعف من خلفه فروى الصدوق والشيخ باسنادهما عن يحيى بن عمار عن الصادق ع قال ينبغي للامام ان يكون صلوته على صلوة اضعف من خلفه وفي رواية سماعة في باب
الركوع قال فاما الامام فانه اذا قام بالناس فلا ينبغي ان يطول بهم فان في الناس الضعيف ومن له الحاجة فان رسول الله ص كان اذا صلى بالناس خف بهم
وروى السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال اخر ما فارقت عليه حبيب قلبي ان قال يا علي اذا صليت فصل صلوة اضعف من خلفك الحديث الى غير
ذلك من الاخبار الحديث الى غير ذلك من الاخبار وذلك اذا لم يحب المأمومون الاستطالة ولم يعلم الامام بذلك واما اذا علم انهم يحبون ذلك فلا
باس به واما موثقة حمزة بن حمران والحسن الصيقل قالا دخلنا على ابي عبد الله ع وعنده قوم فصلى بهم العصر وقد كنا صلينا فعددنا له في ركوعه سبحان ربي
العظيم اربعا وثلثين مرة وقال احدهما في حديثه وبحمده في الركوع والسجود سواء فقد قال في الكافي فدل هذا على انه ع علم احتمال القوم بطول ركوعه وسجوده
وذلك انه روي ان الفضل للامام ان يخفف ويصلي بصلوة اضعف القوم ومثله قال الشيخ ويستحب ان لا يقوم الامام من مصلاه الى ان يتم المسبوقون صلوتهم
استحبابا مؤكدا ويدل عليه اخبار كثيرة منها ما رواه الصدوق بسنده عن حفص بن البختري عن الصادق ع قال ينبغي للامام ان يجلس حتى يتم من خلفه صلوتهم
وموثقة سماعة قال ينبغي للامام ان يلبث قبل ان يكلم احدا حتى يرى ان من خلفه قد اتموا الصلوة ثم ينصرف هو وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق قال سمعته
يقول ينبغي للامام ان لا يقوم اذا صلى حتى يقضي كل من خلفه ما فاته من الصلوة وظاهر بعضهم في الجمل الوجوب على ما نقل في الذكرى ويدل عليه
ما رواه السكوني عن الصادق ع قال ايما رجل ام قوما فعليه ان يقعد بعد التسليم ولا يخرج من ذلك الموضع حتى يتم الذين خلفه الذين سبقوا صلوتهم ذلك
على كل امام واجب اذا علم ان فيهم مسبوقا فان علم ان ليس فيهم مسبوق بالصلوة فليذهب حيث شاء وهو محمول على شدة الاستحباب كما حمل الشهيد كلام ا
بن الجنيد عليه ويشهد به رواية عمار في الموثق قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي بقوم فيدخل قوم في صلوته بعدما صلى ركعة او اكثر من ذلك فاذا
فرغ من صلوته وسلم ايجوز له وهو امام ان يقوم من موضعه قبل ان يفرغ من دخل في صلوته قال نعم ويستحب ان لا يصلي في مقامه ركعتين حتى ينحرف من
مكانه ذلك لصحيحة هشام بن سالم عن الصادق ع قال سمعته يقول اذا انصرفت الامام فلا يصلي في مقامه حتى ينحرف عن مقامه ذلك وصحيحته الاخرى عن سليمان
بن خالد قال قال ابو عبد الله ع الامام اذا انصرف فلا يصلي في مقامه ركعتين حتى ينحرف عن مقامه ذلك ولعل السر في ذلك عدم جواز الايتمام في النافلة
والظاهر ان يكون المراد من الصلوة المنهي عنها ايضا النافلة كما يشعر به التقييد بالركعتين في الصحيحة الاخرى ويشهد له حسنة الحلبي عنه ع قال لا ينبغي
للامام ان يتنفل اذا سلم حتى يتم من خلفه الصلوة الحديث ثم لم يثبت كراهة الجلوس بل ولا التنفل منها ولكن في بعض النسخ يتنفل مكان يتنفل فلا تتم
فيصير من ادلة المسألة الاولى ولعل في تنبيه الجهر شيئا ضعيفا بهذا السادس عشر يستحب ان يعيد المنفرد صلوته اذا وجد من يصلي جماعة

اماما كان او ماموما **و** هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب كما ذكره جماعة **ويدل** عليه اخبار كثيرة كحسنة حفص بن البختري لابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام
في الرجل يصلي الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة **و** صحيحة هشام بن سالم عنه مثله والمراد بقوله يجعلها الفريضة اي
الفريضة التي صليها الان المستحب هو اعادة تلك الفريضة بعينها فلا يحتاج الى التكلفات التي ارتكبها الشيخ في توجيهه فيجعلها اعم من ذلك بان يشمل القضاء
وغيره وبعيد ان كان يجوز ذلك كما اشرنا سابقا وذكرنا رواية اسحق بن عمار **و** صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى ابي الحسن اني احضر المساجد مع
جيرتي وغيرهم فيامروني بالصلوة بهم وقد صليت قبل ان اتيهم وربما صلى خلفي من يقتدي بصلوتي والمستضعف والجاهل واكره ان اتقدم وقد صليت
بحال من يصلي بصلوتي ممن سميت لك فمرني في ذلك بامرك انتهي اليه واعمل به ان شاء الله فكتب صل بهم **و** صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صليت صلوة وانت
في المسجد واقيمت الصلوة فان شئت فاخرج وان شئت فصل معهم واجعلها تسبيحا **و** مثله روى الصدوق بطريقه عن الحلبي عنه **و** المراد بجعلها
تسبيحا فعلها بنية الاستحباب وموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سألت اباعبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة ايجوز له ان يعيد الصلوة
معهم قال نعم وهو افضل قلت فان لم يفعل قال ليس به باس وفي رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلي ثم ادخل المسجد فيقام الصلوة وقد صليت فقال
صل معهم يختار الله احبهما اليه **ثم** ان الظاهر من تلك الاخبار وان كان استحباب الاعادة لو كان لجماعة في تلك الصلوة التي صليها وان كان بعضها مطلقة
ايضا **لكن** الظاهر انه لا قائل بالفصل **الا** ان المحقق في الشرايع قال ويستحب ان يعيد المنفرد صلوته اذا وجد من يصلي تلك الصلوة جماعة وهو ظاهر في
اشتراط الوحدة **و** الحكم باستحباب ذلك لا يخلو من اشكال سيما وقد روي انه لا يصلي صلوة في يوم مرتين والوظائف الشرعية موقوفة على التوظيف فالاحتياط
في الترك فيما سوى ما يستفاد من النص وظاهر جماعة عدم الاستحباب لمن صلى جماعة اماما كان او ماموما حيث قيدوا بالمنفرد **و** عن الشهيد في الذكرى
بالنسبة الى الجامع والمنفرد نظرا الى الاطلاقات ورواية الاستفصال **و** الحكم بالاستحباب مشكل من جهة عدم الظهور من الادلة ومن جهة التسامح في ادلة
السنن **و** لعل لذلك تردد العلامة في المنتهى وكذا الجماعة الذين انفردوا واجتمعوا في الصلوة ثم ارادوا الجماعة **ولعل** الاوجه المنع وتوقف على
تعلق الوجوب فالاقرب نية الاستحباب فيما يجوز الاعادة فيه **و** قيل بالوجوب لظاهر صحيحة هشام وهو كما ترى **و** يستحب اذا كان المصلي منفردا فانعقد
جماعة في اثناء الصلوة ان ينقل نيته الى النفل ويتم ركعتين ثم يقتدي بالامام **و** الظاهر ان ذلك اجماعي كما يظهر من الذكرى حيث نسبه الى علمائنا وكذا
من التذكرة **و** يدل عليه صحيحة سليمان بن خالد قال سألت اباعبد الله عليه السلام عن رجل دخل المسجد وافتتح الصلوة فبينا هو قائم يصلي اذ اذن المؤذن و
اقام الصلوة قال فليصل ركعتين ثم يستانف الصلوة مع الامام ولتكن الركعتان تطوعا وموثقة سماعة قال سألته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد
صلى الرجل ركعة من صلوة الفريضة فقال ان كان اماما عدلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلهما تطوعا وليدخل مع الامام في صلوته كما هو الحديث
واعلم ان المستفاد من الخبرين ليس الا ما كان المأموم قادرا على النقل الى النفل والاتيان بالركعتين وهذا لا يتم الا اذا كان في الركعة الاولى او الثانية
هذا الحكم في الركعة الثالثة مثلا او الرابعة بان ينقل النية ثم او يهدم ويسلم مشكل فالنقض فيما خالف الاصل على مورد النص **و** نقل عن ابن ادريس
القول بالمنع مطلقا لانه في قوة الابطال **و** عن الشيخ في المبسوط تجويز القطع ولا بد من نقل النية **و** قوى الشهيد نظرا الى تحصيل الفضل النقل اما
ان النقل الى النافلة ايضا اما قطع للصلوة او مستلزم له **و** استحسنه بعض المتاخرين والعدول عن الاصل لا يحتج لا بما اقتضاه الدليل ولم يثبت بالنص الا
ما ذكرنا فما ذكروه مشكل **و** اما لو كان مشتغلا بالنافلة فقطع المحقق في الشرايع بانه يقطع ويشتغل بالصلوة لو خاف الفوت وفيهم ذكرته ويشتغل
و علل الاول بعضهم بان الجماعة اهم في نظر الشارع والثاني بانه جمع بين الوظيفتين **التاسع عشر** لا ريب في انه يدرك الجماعة بادراك الركوع و
ادراكها بادراك الامام راكعا فاكثر الاصحاب على انه كذلك ايضا **و** هو الاقرب **لنا** صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اذا ادركت الامام وقد ركع فكبرت و
ركعت قبل ان يرفع رأسه فقد ادركت الركعة فان رفع الامام رأسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة ورواها في الكافي في الحسن لابراهيم بن هاشم **و** رواها
الشيخ في الصحيح بطريق اخر وكذا الكليني في الصحيح عن سليمان بن خالد قال قال ابو عبد الله عليه السلام في الرجل اذا ادرك الامام وهو راكع فكبر الرجل وهو مقيم صلبه
ثم ركع قبل ان يرفع الامام رأسه فقد ادرك الركعة وما رواه الصدوق باسناده عن زيد الشحام انه سأله عن الرجل انتهى الى الامام وهو راكع قال اذا كبر و
اقام صلبه ثم ركع فقد ادرك **و** صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت انك ان مشيت اليه رفع رأسه من قبل ان تدركه
فكبر واركع فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك فاذا قام فالحق بالصف **و** رواه الكليني ايضا بطريق ضعيف وكذا الشيخ **و** رواها الشيخ بطريق صحيح اخر
عن عبد الرحمن قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المسجد الحديث **و** ما رواه الصدوق باسناده عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ادخل المسجد
وقد ركع الامام فاركع بركوعه وانا وحدي واسجد فاذا رفعت رأسي اي شيء اصنع فقال قم فاذهب اليهم فان كانوا قياما فقم معهم وان كانوا جلوسا فاجلس
معهم **و** رواها الشيخ ايضا عنه عن ابي عبد الله عليه السلام وفي طريقه حكم بن مسكين **و** صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف ان تفوته

في بيان حكم من صلى منفردا ثم وجد جماعة

في استحباب العدول الى النفل لادراك الجماعة

في ادراك الركعة بادراك الامام راكعا

الركعة فقال يركع قبل ان يبلغ القوم ويمشي وهو راكع حتى يبلغهم ورواه الصدوق باسناده بطريقه عن محمد بن مسلم ورواية معوية بن شريح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا جاء الرجل مبادرا والامام راكع اجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلوة والركوع وزاد في الفقيه بعد هذه الرواية ومن ادرك الامام وهو ساجد كبر وسجد معه ولم يعتد بها ومن ادرك الامام وهو في الركعة الاخيرة فقد ادرك فضل الجماعة ومن ادركه وقد رفع رأسه من السجدة الاخيرة وهو في التشهد فقد ادرك الجماعة وليس عليه اذان ولا اقامة ومن ادركه وقد سلم فعليه الاذان والاقامة وصحيحة صفوان عن ابي عثمان عن معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال اذا سبقك الامام بركعة فادركته وقد رفع رأسه فاسجد معه ولا تعتد بها ورواية جابر الجعفي قال قلت لابي جعفر عليه السلام اني اؤم قوما فاركع فيدخل الناس وانا راكع فكم انتظر قال ما اعجب ما تسأل عنه يا جابر انتظر مثلي ركوعك فان انقطعوا والا فارفع رأسك ومرسلة مروان بن عبيد عن البرقي قال قلت له اني امام مسجد الحي فاركع بهم واسمع خفقان نعالهم وانا راكع قال اصبر ركوعك ومثل ركوعك فان انقطعوا والا فانتصب قائما وروي في الفقيه ايضا مرسلا قال رجل لابي جعفر عليه السلام الحديث وذهب المفيد في المقنعة والشيخ في النهاية وكتابي الاخبار الى ان المعتبر ادراك تكبيرة الركوع ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا لم تدرك تكبيرة الركوع فلا تدخل في تلك الركعة وصحيحة الاخرى عن ابي جعفر عليه السلام قال قال لي ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة وصحيحته الاخرى عنه قال لا تعتد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الامام وصحيحته الاخرى عنه قال لا تعتد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الامام وصحيحته الاخرى عنه قال اذا ادركت التكبيرة قبل ان يركع الامام فقد ادركت الصلوة ورواية يونس الشيباني عن الصادق عليه السلام قال اذا دخلت من باب المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزأك ذلك واذا الامام كبر للركوع كنت معه في الركعة ثم ان الصحاح الاربع لما كان مرجعها الى محمد بن مسلم فكانها خبر واحد مع انه قد يحمل ما هو ظاهر في خلافها كما ذكرنا ولا يقاوم الاخبار الصحيحة الصريحة الكثيرة والمعتبرة المعتضدة بالعمومات وعمل الاصحاب والاخبار الغير الصحيحة وفي الاخبار ايضا اشارات الى مدلولها ويظهر من ذلك الجواب عن الرواية الاخيرة ولعل النهي فيها محمول على الافضلية للحث على المسارعة وعدم التكاهل وفيه اشكال ولعل طرحها اولى لانه على هذا يصير مقتضى ذلك افضلية ترك العدة وترك الركعة عن الانفراد ايضا ولا يجري ذلك فيما لو كان الجماعة واجبة كالجمعة وقلنا بتحقق الركعة بادراكه حال الركوع كما اخترناه فلا يجوز تركه وربما يتوهم ان المراد بالكراهة هنا انما هو بالنسبة الى ترك افراد الجماعة فلا ينافي افضلية الانفراد عن الجماعة الكفائية فيندفع الاشكال وانت خبير بان الظاهر من تلك الاخبار هو ان الانفراد اولى منه غاية الامر اطلاقها فتخصيصها بالجماعة تعسف ومن هذا ظهر حال جميع ما مر بعضها من كراهة امامة الحضري والمسافر والمجذوم والابرص وغير ذلك فافهم ثم اعلم ان اطلاق الادلة التي ذكرنا يشمل الجمعة وغيرها لكن صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام يشعر بخلافه قال اذا ادركت الامام قبل ان يركع الركعة الاخيرة فقد ادركت الصلوة وان انت ادركته بعدما ركع فهي الظهر اربعا وجوز بعض المتأخرين تخصيص الاخبار الكثيرة لكونها واردة في الجمعة ولا يخفى عدم مقاومتها للاطلاقات الكثيرة مع انها خلاف الظاهر فان الظاهر من قوله قبل ان يركع قبل ان يفعل تمام الركوع فان الركوع حقيقة في الجميع وليس المراد قبل خروج الركوع ليلزم المحذور فيصدق على الراكع انه قبل تمام الركوع ومن هذا يظهر ان المراد ببعد الركوع هو بعد تمام الركوع ايضا وان كان هيهنا الايقاف الامر وحمله على ما بعد الشروع تجوز وهو خلاف الاصل فاكثر روايته مطابقة للشيخ والمعتبر في الادراك هو ادراكه راكعا ولا حاجة الى بقاء الامام بقدر الذكر الواجب وفي صحته اذا شرع في الانتصاب ولم يتجاوز حد الراكع اشكال وقد مر في مبحث الركوع ما يفيد هذا المقام واما لو شك في انه هل ادركه راكعا ام لا فالاصح عدم الاعتداد لعدم اليقين بالبراءة واصالة عدم الرفع معارض باصالة عدم الادراك كما قيل وذكر بعض المتأخرين انه على القول الثاني يكفي ادراك التكبير ولو خارج الصلوة كما هو ظاهر الخبر ولا يخفى ان الظاهر من الاخبار التي نقلناها هو ان المراد ادراكه مع الامام وينادي بذلك رواية يونس الشيباني ثم ان الذي يدخل المسجد ويخاف فوت الركعة لو بلغ الصف فيكبر ويركع ويمشي راكعا حتى يلحق بالصف والظاهر انه لا خلاف في ذلك وادعى في التذكرة عليه اتفاق علمائنا اجمع ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام ورواية اسحق بن عمار المتقدمتان وصحيحة معوية بن وهب قال رأيت ابا عبد الله عليه السلام يوما وقد دخل المسجد الحرام في صلوة العصر فلما كان دون الصفوف ركعوا فركع وحده وسجد السجدتين ثم قام فمضى حتى لحق الصفوف ويجر رجليه ولا يتخطى لما قال الصدوق في الفقيه وروي انه يمشي في الصلوة يجر رجليه ولا يتخطى والظاهر انه بعنوان الاستحباب ثم ان اخبار هذه المسألة عدا صحيحة محمد بن مسلم يتضمن انه يركع ويسجد ثم يقوم ويمشي حتى يلحق بالصف وليس فيها ما يدل على المشي حال الركوع وحينئذ يكون ما عداها عليها او يقيد بها بذلك علي ما لو يقف المشي حال الركوع بتبلوغه الى الصف فيتم المشي بعد السجود وان المراد في الصحيحة انا لو وفي المشي في هذه الحالة الى اللحوق بالصف او الاخبار محمولة على صورة السلم بعد اللحوق بالمشي في هذه الحالة فلا يمشي اصلا حتى يرفع من السجود ولعل الاول اولى والاظهر في الجمع بين

قوله ان ادركته وهو راكع لم تدرك التكبير لم تكن معه في الركوع

الاخبار محمولة على صورة العلم بسبق اللحوق بالشروع في هذه الحالة فلا يتحقق الفصل المخصص بين مع التجويز ولعل الاول اولى والاظهر في الجمع بين الاخبار
هو التخيير كما يظهر من المحقق في الشرائع وغيره ايضا وهل يختص ذلك الحكم بما اذا كان اللحوق من عقب الصف او يجوز اللحوق من القدام ايضا بان يمشي
ويركع ويرجع فيه وجهان نعم يحتمل اللحوق بالصف للتساوي والاول وان كان لا يبعد القول بشمول الاطلاقات اياه من غير ريب ويستحب اذا ادرك الامام راكعا ان
يكبر للركوع ايضا وان خاف الوقت اجزاء تكبيرة واحدة ونقل في المنتهى الاتفاق عليه في رد في الاخبار ايضا ولو ادرك الامام بعد رفعه من الركوع فقد فاتته
الركعة بلا خلاف ولكن اكثر علمائنا على انه يستحب التكبيرة للمأموم والمتابعة في السجدتين وان لم يعتد بهما وظاهر العلامة في المختلف التوقف في
هذا الحكم والاول اظهر لرواية ابن شريح المتقدمة ورواية معلى بن خنيس ونظر العلامة في التوقف الى النهي الوارد في صحيح محمد بن مسلم عن الدخول
في الركعة بعد الرفع وليس بشيء اذ الظاهر منها ان النهي عن الدخول معتدا بها الا انه ويفسره صحيحه الاخرى فتخصص به والخبران مع قول اكثر الاصحاب يكفي
في ادلة السنن مع انك قد عرفت ان الاظهر طرح الروايات لتضمنها خلاف ما يظهر من الاقوى منها بمراتب وفيما ذكرنا ظهر ما في بعض المتأخرين
حيث قال بعد نقل التوقف عن العلامة وهو في محله لا لما ذكره من النهي فانه محمول على الكراهة بل لعدم ثبوت التعبد بذلك شرعا ثم بعد البناء
على الاستحباب فهل يكفي تلك التكبيرة او تبعد القيام الاكثر على ذلك في هوكك لعدم ثبوت التوظيف واما ما ذكرنا من الدليل على الاستحباب فاما
رواية ابن شريح فهي مع ضعفها يحتمل ان يكون قوله ومن ادرك الامام الى اخره من كلام الصدوق رح لا ينهض دليلا على تخصيص ما يدل على عدم جواز زيادة
الركن واستصحاب شغل الذمة اليقيني واما رواية معلى فليس فيه حكاية التكبير صريحا فلا يتم التقريب وبمجرد ثبوت استحباب المتابعة ولو مع التكبيرة للسنن
في ادلة السنن لا يقتضي جواز اخراج العبادات التوقيفية عن وظيفتها المقررة ونقل عن الشيخ القول بعدم الوجوب لاغتفار الزيادة في الركن والاثنان في اثبات
ذلك وان كان ما ذكره ايضا لا يخلو عن قوة ما على المختار القول فيكون التكبير الاول مستحبا والظاهر من الاصحاب كما قيل انه لا فرق في هذا الحكم بين
ما قبل السجدة الاولى ايضا وينفيها رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وهو منافية لذلك ولكن صحيح محمد بن مسلم يعارضها قال قلت له متى يكون يدرك
الصلوة مع الامام قال اذا ادرك الامام وهو في السجدة الاخيرة من صلوته فهو مدرك لفضل الصلوة مع الامام واما لو ادركه بعد رفع رأسه من السجدة الاخيرة
فقد حكم العلامة ونقل عن غيرها ايضا بانه يكبر ويجلس معه فاذا سلم الامام قام واتم صلوته ولا يحتاج الى استيناف التكبير ولعل نظرهم الى ما تقدم من عموم ما يجب
ومثل رواية ابن شريح وقد رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال اذا سبقك الامام بركعة فادركت القراءة الاخيرة قرأت في الثالثة من صلوته وهي ثنتان
لك فان لم تدرك معه الا ركعة واحدة قرأت فيها وفي التي تليها واذا سبقك بركعة جلست في الثانية لك والثالثة له حتى تعتدل الصفوف قياما
قال قال اذا وجدت الامام ساجدا فاثبت مكانك حتى يرفع راسه وان كان قاعدا فاقعد وان كان قائما فقم وقال المحقق في المعتبر بانه مخير بين الاتيان
بالتشهد وعدمه واستدل عليه بموثقة عمار عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يدرك الامام وهو قاعد يتشهد وليس خلفه الا رجل واحد عن يمينه قال لا
باس يتقدم الامام ولا يتأخر الرجل ولكن يقعد الذي يدخل معه خلف الامام فاذا سلم الامام قام الرجل فاتم الصلوة وانت خبير بان استدلاله
على التخيير لا يتم بهذه الموثقة فقط ان كان مراده مجموع القعود والتشهد وعن نفسه وان شئت التخيير في ذلك فلا بد من انضمام موثقة عمار الاخرى فانه سأل
ابا عبد الله ع وهو جالس بعد الركعتين قال يفتتح الصلوة ولا يقعد مع الامام حتى يقوم ولعل ذلك لا يحتاج الى دعوى الاجماع المركب ايضا **مع** ان هذه
ليس مراده لتضمنها الجلوس فان كان مراده التخيير في نفس التشهد فلا وجه له ايضا الا ان يقال القعود مطلق والمطلق مخير في ايجاده في ضمن الافراد ولم يظهر من
عموم متابعة الامام للمأموم استحبابها هنا ولو بتصرف الاطلاقات الى ذلك فكذا الاخبار الدالة على ان التشهد بركة كما سيجيء انشاء الله تعالى في
بابه وقد ظهر من مجموع ما ذكرنا ان الفضيلة لعلها تدرك بادراك التشهد وقد يتوهم لا يدرك بذلك لان ظاهر صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ذلك
اذ جعل منتهى ادراك الفضيلة ادراكه في السجدة الاخيرة وبالجملة حصول الفضيلة في تلك مما لا ريب فيه على تقدير الاستحباب واما كونها فضيلة
الجماعة ففيه تردد **الثامن عشر** اذا سبق المأموم بركعة فصاعدا يجعل ما يدركه اول صلوته ويتم صلوته بعد تسليم الامام بالاجماع والاخبار
وحكمه في القراءة في غير اخيرتي الامام ظاهر **وهل** يجب عليه اذا كان الامام في الاخيرتين القراءة اختار في المنتهى الاستحباب ونقل عن بعض فقهائنا
الوجوب وفي المختلف بعد نقل الوجوب عن المرتضى رح قال واصحابنا وان قالوا التخيير لكنهم لم يذكروا الوجوب ثم اختار عدم الوجوب لان المأموم فيسقط عنه
القراءة وحمل تلك الاخبار على الاستحباب **والاظهر** عندي الوجوب لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة زرارة ورواية احمد بن النضر وموثقة ابي بكر
عليها صحيحة الحلبي وصحيحة معوية بن وهب ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وهو قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فما احتج به من سقوط القراءة عن
المأموم فلا يشمل ما نحن فيه لما الاجماع فقط **واما** النصوص فلا نسلم انها تشمل ما نحن فيه بل الظاهر منها عمومها الوارد ولك قراءة الامام **مع** ان اكثرها دالة على
الجهرية ولم نعثر على ما يدل بعمومه على ما نحن فيه سوى الكتفا مع ضعف سندها لا ينتهض حجة والاقرب بل الاظهر حمل جميع الاخبار الدالة على

فى متن ... [illegible]

بين السجدتين م

عن محل ادراك الاخبار م

فى غير ... [illegible]

السقوط ممنوعة للدلالة على التحريم ودعوى ان مدلولها مجرد نفي الوجوب وهو كما ترى والقدح في دلالتها على الوجوب ليس في محله فان الامر حقيقة في الوجوب وكذلك الجملة الخبرية ظاهرة فيه وما قيل انها في كلام الائمة من المجازات الراجحة في الشرع لغلبة شيوعها فيه فقد حققنا بطلانه في القوانين المحكمة ولا وجه للقدح فيهما من جهة اشتمالها على ذكر المستحبات ايضا لان ذلك لا يوجب الخروج عن الاصل مع خلو بعضها عن ذلك ايضا ثم ان الذي يظهر من الروايات وجوب القراءة اذا ادرك الركعة او الركعتين كلتيهما فما يظهر وجوبه منها فهو ما علم او ظن تمكنه من القراءة ولو بمجرد ام الكتاب والا فلا يجب مطلقا الشروع وقراءة اية او ايتين او اكثر بل لا دليل على جوازه ايضا ولو تمكن من القراءة وشرع فركع الامام قبل تمامه فان امكن الاتمام ولو بمجرد فاتحة الكتاب بان لا يفوته القدوة في عرف المتشرعة بسبب كثرة التراخي اتم ولحق بالامام في اخر ركوعه والا فيشكل ويمكن القول بوجوب الاتمام واللحوق بالامام ايضا اذ ذكره وان كان في السجود للاطلاقات ودعوى الاجماع قال الشهيد في الذكرى لو نسي الماموم بعد انعقاد صلوته معه او وجب عليه اللحوق بالامام سواء فعل ذلك عمدا او سهوا او لعذر وقد مر مثله في الجمعة ولا يتحقق فوات القدوة بفوات ركن ولا اكثر عند اصحابنا وفي التذكرة توقف في بطلان القدوة بالتاخر بركن والمروي بقاء القدوة رواه عبد الرحمن عن ابي الحسن فيمن لم يركع ساهيا حتى انحط الامام للسجود يركع ويلحق به انتهى وانت بعد ما تاملت فيما ذكرنا من اعتبار التمكن من القراءة علما او ظنا في اللحوق تعرف ان حصر من باب المسبوق بعد انعقاد الصلوة ويجيء الكلام في اتمام السورة ايضا لكن في صحيحة زرارة فان لم يدرك السورة ايضا لكن في صحيحة زرارة فان لم يدرك السورة تامة اجزأته ام الكتاب مع ان بعضهم منع القول بوجوب السورة من الاصل بها وقال من اوجب القراءة انما اوجب الفاتحة وان كان فيه نظر كما يظهر من الاستدلال بما اشتمل على السورة ايضا هذا حال الركعتين الاوليين للماموم واما الركعتان الاخيرتان التي يفعلهما بعد فراغ الامام فهو مخير فيهما بين الحمد والتسبيح على المشهور الاقوى لعموم ما دل على ذلك وقد نقل في روض الجنان قولا بوجوب القراءة في ركعة لئلا تخلو الصلوة عن فاتحة الكتاب وهو باطل سيما على ما اخترناه من وجوب القراءة عليه في الاوليين وعلى القول الاخر ايضا يكفيه ما قرأه الامام ولو قبل ايضا الثامن عشر ان المسبوق يتابع الامام في القنوت كما في موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله او صحيحته عن الصادق في الرجل يدخل في الركعة الاخيرة من الغداة مع الامام فقنت الامام ايقنت معه قال نعم ويجزيه عن القنوت لنفسه وهو يدل على سقوط القنوت عنه لكن لا ينفي استحبابه في الركعة الاخيرة ويشكل ذلك في غير الغداة فلا يبعد ان يكون الاولى تركه مع منافاته للفصل فيتعين لكن الظاهر عدم المنافاة كما مر وكذلك يستحب متابعته في التشهد لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة الحلبي وغيرهما ويستحب التجافي فيه ففي صحيحة الحلبي ومن اجلسه الامام في موضع يجب ان يقوم فيه يتجافى واقعى اقعاء ولم يجلس متمكنا ويجب عليه التشهد لنفسه في كل موضع يجب عليه للقعود ولا ينافيه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ويجوز للمسبوق القيام قبل تسليم الامام ولا يجب نية الانفراد والاحوط الصبر حتى يسلم ومع نية الانفراد كما بينا جوازه فلا اشكال التاسع عشر اذا مات الامام او اغمي عليه استناب المامومون من يتم بهم الصلوة وادعى عليه الاجماع جماعة منهم العلامة في التذكرة ويدل عليه صحيحة الحلبي واطلاقها يشمل من لم يكن في المامومين وقطع به في المنتهى وكذا لو عرض للامام عارض من حدث او رعاف او ضرورة يستنيب وان لم يستنب فيستنيب المامومون والظاهر انه ايضا اجماعي كما ادعاه جماعة وكذا كونه بعنوان الاستحباب والاخبار في استنابة الامام كثيرة جدا وكثير منها صحيح وفي صحيحة علي بن جعفر في استنابة الامام كثيرة جدا المامومين ايضا محمولة على تاكد الاستحباب ولو لم يستنيبوا فانما ينفرد كل منهم او يأتم بعضهم ببعض ويكره استنابة المسبوق كما يقتضيه الجمع ما بين صحيحة سليمان بن خالد وصحيحة معوية بن عمار وغيرهما بل من لم يشهد الاقامة كما يدل رواية معوية بن ميسرة والظاهر جواز استنابة غير الماموم ايضا لظاهر صحيحة جميل بن دراج عن الصادق في رجل ام قوما على غير وضوء فانصرف وقدم رجلا ولم يدر المقدم ما صلى الامام قبله قال يذكره من خلفه ويمكن ان يستفاد من رواية زرارة والمسبوق النائب يومي للمامومين اذا تم صلوتهم يمينا وشمالا ليسلموا ثم يقوم فيتم ما بقي عليه والظاهر انه ايضا اجماعي ويدل عليه صحيحة معوية بن عمار وصحيحة عبد الله بن سنان وحمل الشيخ في التهذيب الاحوط العمل بمقتضى رواية طلحة بن زيد من ان النائب يقدم من يسلم عليهم وجوز في المنتهى بعد القول باستحباب ذلك انتظارهم حتى يفرغ ويسلم بهم كما في صلوة الخوف والاظهر العمل بمقتضى الصحيحين العشرون اذا ظهر فسق الامام او كفره او كونه على غير طهور فلا يجب الاعادة على الماموم على المشهور الاقوى لان الامر يقتضي الاجزاء وللصحاح المستفيضة وغيرها منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن قوم صلى بهم امامهم وهو غير طاهر اتجوز صلوتهم ام يعيدونها فقال لا اعادة عليهم تمت صلوتهم وعليه هو الاعادة وليس عليه ان يعلمهم هذا عنه موضوع وفي صحيحة محمد بن مسلم ولا يعيد من خلفه وان اعلمهم انه كان على غير طهر وفي موثقة ابن بكير قال سأل حمزة بن حمران ابا عبد الله عن رجل امنا في السفر وهو جنب وقد علم ونحن لا نعلم قال لا باس والظاهر ان حكم من ظهر انه صلى على غير قبلة ايضا كذلك لصحيحة الحلبي وحسنته ومن الوجوه المتصورة في ذلك ان المامومين كانوا قد تحروا ولو باعتمادهم على امامهم والامام كان قد صلى بدون تحر واما رواية العزرمي عن ابيه ان عليا عليه السلام صلى مع القوم بلا طهر ثم نادى مناديه بالامر بالاعادة

معتبر وضعف سندا ومتضمنه للتصحيح وفي مقابل المشهور قول السيد وابن الجنيد بوجوب الاعادة استنادا الى وجه ضعيف وقول الجعفي وابن الجنيد بالتفصيل بالاعادة في الاخفاتية دون الجهرية ويظهر من التفصيل بروايتين تشذ عنهما وعدم وضوح سندهما يمنع عن العمل بهما ولو ظهر الامر المذكور في الاثناء ففيه وجوه مبنية على القولين في لزوم الجهر لعدم المأموم الصحيح رواية واذا كان المأموم مخالفا للامام في بعض المسائل الفرعية فهو غير مضر في القدوة وان كان بحيث لو كان هو يعتقد فساده لان المفروض تحقيقه للامام واما لو كان ذلك في مسائل الصلوة مثل انه يترك السورة وهو يوجبه او انه يجوز ترك الجهر في الجهرية وهو يوجبه ففي توجه البطلان ووجوب الاقتداء بمن يفعل صلوة صحيحة في نفس الامر وظن المجتهد ثم مقام الفحص لنفس الامرية وكذا الظن الحاصل من تقليد المجتهد اذا كان مقلدا ويشكل فيما يخالفه في الوجه وفعلا مثل ان يقتدي من يعتقد وجوب الجمعة عينا بمن يفعلها استحبابا او بالعكس وكذا الكلام لو اقتدى من يوجب قراءة السورة بمن يقول باستحبابها اذا قرأها في هذه الصلوة ولا يبعد الصحة سيما اذا لم ينويا الوجه **المقصد الثاني** في منافيات الصلوة **وفيه مباحث الاول** لا يجوز قطع الصلوة اختيارا سواء كان بالذات كالاعراض عنها او بالتبع كفعل ما يبطلها مما يجيء وعنوان المسألة في كلامهم هنا القطع الاول والظاهر انه اجماعي ولكن القدر المسلم الثابت منه هو ما اذا كان في الفرائض كما خص الحكم بها والمتأخرون عنه ما كان لغوا او لفعل حرام لا مطلقا ولذلك حكم الشهيد بجريان الاحكام الخمسة فيه كالقطع لحفظ النفس ونحوها وللتدارك الاذان والاقامة وقراءة الجمعة لمن نسيها ونحوهما ولحفظ ما لا يضر فيه كالحبة في الحبس من الحفظة ونحوه ولحفظ المال اليسير الذي لا يضر فوته ونحوه ولا يبعد جعل حفظ الحبة في الحبس من باب اللغو وكيف كان فالقائلون بحرمة القطع فيخصونه بحال الاختيار واما حال الاضطرار مثل اخذ الآبق والغريم وقتل الحية التي يخافها على نفسه وغيره فهو مستثنى عندهم كما دل عليه صحيحة حماد عن حريز عن العصمة (?) وموثقة سماعة ويمكن الاستدلال بظاهرهما على حرمة القطع في الجملة واما الاستدلال بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فهو ضعيف لانه من باب ضيق تلك الكتابة يعني لا تعملوا باطلا ومنه قوله تعالى كما يتفوه به الذين الناس او معناه لا تفعلوا ما يوجب حبطها من الكفر والنفاق والعصيان كما يستفاد مما رواه في ثواب الاعمال في تفسير الآية ولا منافاة بينهما بالمقام واما ارادة لا تجزوها بعد الشروع فيها بالاعراض عنها او بفعل ما ينافيها فهو بعيد المعنى اذ المتبادر من الاعمال هو الطاعات المعهودة ومن ابطالها هو جعلها باطلة على وصف العملية ومن يريد ان يبطل هذا الشخص منها بشخص آخر فهو لا يبطل عليه بل هذا بالضرورة باطل وبالجملة وسحق واما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه وهو يستطيع ان يصبر عليه ايصلي على تلك الحال او لا يصلي فقال ان احتمل الصبر ولم يخف اعجالا عن الصلوة فليصل وليصبر فدلالتها ايضا ممنوعة لكون الامر فيها واردا في محل الحظر وكذا لا دلالة في موثقة عمار الساباطي عن قتل الحية اذا كان بينه وبينها اكثر من خطوة لان الظاهر منها بيان الجواز وعدمه مع المنافاة على الصلوة وحاصله تحديد الفعل الكثير وكذا الاخبار الدالة على منع قطع التسليم صلوته اذا وجد انه ابتداء الصلوة مستيقظا هذا في حرمة القطع من حيث هو قطع **الثاني** لو احدث في اثناء الصلوة فالمذكور الصلوة مبطل كان اختيارا او سهوا بلا اختيار باجماع اصحابنا العامة كما قدمناه نقلوه وقد مر الكلام في خصوص التشهد الاخير وان الصدوق اطلاق ونقل عن المرتضى في صورة السهو وان كان عن هيئاته فالظاهر بطلان الصلوة في الجملة اجماعي كما هو ظاهر المذكرة ولكن يظهر مما نقل عن المذكرة نقل عن الشيخ ان الخلاف في صورة سبق الحدث في وقت الاختيار وبه قول الحلبي ومحل النزاع في صورة السهو والمخالف هو السيد والشيخ في بعض قوليهما والظاهر انه لا يبطل بل يبني على ما مضى وعن ابن ابي عقيل والمفيد وجماعة التفصيل بين المتيمم وغيره فاوجبوا البناء في المتيمم اذا سبقه الحدث ووجد الماء والاستيناف في غيره ولنا على **الاول لنا** على ثبوت الوظيفة بالشرع مع انه ضعيف مسلك المثبت كما سيجيء وان الصلوة مشروطة بالطهارة ويجب تحصيلها فيها فمن الشبهة بالنقي تحصيل ما قيل ان المفروض وقوع جميع اجزائها بالطهارة فلا ينافي فاصلة لعدم انها كلام ظاهر ذا المستفاد من الشرع ان الافعال والاذكار في ضبط واحد فالصلوة هو مجموع الافعال والاذكار والسكنات فجعل منفصل هو الزمان الممتد بين التكبير والتسليم وقطع ذلك يوجب تغيير هذا الذي هو نفس الصلوة محض الافعال والاذكار فقط حتى يصح ما ذكر ويدل عليه موثقة عمار وموثقة ابي بكر الحضرمي ورواية ابي الصباح الكناني ورواية الحسن بن الجهم في مبحث التشهد ويؤيده صحيحة الفضيل عن الصادق قال ان لسعد ذكره شيء من مذي او ودي فلا تغسله ولا يقطع له الصلوة ولا ينقض له الوضوء انما هو بمنزلة النخامة الحديث **حجة** القول الثاني صحيحة الفضيل بن يسار وصحيحة زرارة وربما يؤيد برواية ابي سعيد القماط وبعض الاخبار المتقدمة في مبحث التشهد ولا دلالة في الصحيحين كما هو في غاية الوضوح لان معناهما انه اذا وجد غمزا او قرقرة في بطنه فيصبر ويقضي حاجته ويتوضأ ويبني على ما مضى من صلوته وهو خلاف المدعى مع ان صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في المبحث الاول تدفعهما وكذا رواية ابي سعيد واما الاخبار المتقدمة في التشهد فقد مر الكلام فيها **حجة** التفصيل في المتيمم وغيره صحيحة زرارة وفي احديهما قال قلت له رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء أينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته فيتمها ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهر بتيمم قال زرارة فقلت له دخلها

الكلام في منافيات الصلوة وفي عدم جواز قطعها اختيارا

في عروض الحدث في اثناء الصلوة اختيارا

وهو متيمم فصلى ركعة فاحدث فاصاب ماء قال يخرج ويتوضأ ويبني على ما مضى من صلوته التي صلى بالتيمم وقد بينا فيما بعد الدلالة على التفصيل
بالتيمم لان السؤال انما وقع عن التيمم مع ان الحكم في خبره اولى لكون الخبر اضعف من خبره وفيه انه تم عنده ولذا التفصيل بالجمع بين الصحيحين وبين
الاطلاقات التي دلت على البطلان لا بنفس الصحيحين وربما يوجه الحديث بان كلمة احدث مبني للمفعول اي احدث حدث ووجد سبب وسنح امر من امطار السماء
ونحوه من اسباب وجود الماء ليلائم تفريع اصابة الماء وح فلا دلالة فيهما الا على التفصيل في مسئلة وجدان الماء للمتيمم بين الصلوة وهو بعيد لان كلمة
الفاء لا يختص بالتفريع مع ان قوله ثم مكان اصاب فدخلها الى آخره ينافيه مع ان الفارق بين الركعة والركعتين في مسئلة التيمم لم يعهد منه القول بانا
وربما حملنا على التقية وليس ببعيد وفي طريقة الاحتياط واضح الثالث من تكلم في صلوته عامدا بغير القرآن والذكر والدعاء يبطل صلوته اجماعا
على ما نقله غير واحد من الاصحاب والاخبار المعتبرة بها مستفيضة ولكن مورد الاجماع هو ما كان بحرفين فصاعدا فان التكلم بحرف واحد لا يبطل اجماعا
على ما نقله غير واحد من الاجماعات انما ثابت في الجملة لحصول الاشكال في المهمل في الاول والحق كونه مبطلا لصدق الكلام عليه فيشمله الاخبار والاجماع
وفي مثل الثاني وسيجيء الكلام فيه ولو لحق الاشكال والتردد في الحرف الواحد المفهم مثل ق وع ولحوق هذا الاشكال لصدق الكلام عليه عرفا واصطلاحا
بل لا يبعد لحوق المفهم بالقرينة ايضا وان لم يكن من هذا القبيل واما التكلم ناسيا فلا يبطل بالاجماع والصحاح المستفيضة ولكن يجب عليه سجدتا
السهو ادعى عليه في المنتهى اتفاق الاصحاب ولكن نسب في المختلف خلافه الى الصدوقين وكذا الشهيد في الذكرى ويدل على الاول صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور الآتية في الشك بين الاثنين والاربع وعلى الثاني صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم فيهما الآتية ويمكن الجمع بينهما
حملهما على نفي الاعادة والاثم ولا فرق في ذلك بين من سها وظن اتمام الصلوة ويتكلم وغيره ويدل عليه صحيحة الاعرج الآتية ايضا واما المكره ففيه
وجهان العدم انصراف العمد اليه ولا يبعد القول لعدم انصراف العمد اليه ولا يبعد القول بعدم البطلان والاحتياط في الاعادة واما التنحنح فلا يبطل للاصل
وموثقة عمار انه سأل ابا عبد الله ع عن الرجل يسمع صوتا بالباب وهو في الصلوة فيتنحنح لتسمع جاريته او اهله لتأتيه ويشير اليها بيده ليعلمها من بالباب
لتنظر من هو فقال لا بأس به وعن الرجل والمرأة يكونان في الصلوة فيريدان شيئا ايجوز لهما ان يقولا سبحان الله قال نعم ويومئان الى ما يريدان والمرأة اذا
ارادت شيئا ضربت على فخذها وهي في الصلوة ويظهر من هذا الحديث جواز التنبيه بالذكر والدعاء والقرآن بطريق الاولى فيقول للمستأذن ادخلوها
بسلام والمأموم للامام الناسي للاخفات ولا تجهر بصلوتك ويدل على ذلك صحيحة علي بن جعفر وغيرها ايضا ولعله يظهر من تتبع الاخبار عدم اختصاص
الحكم بالاذكار المنصوصة ولا الحاجات المنصوصة واما التأوه فيبطل اذا كان تكلما بحرفين وفيما كان من خوف الله وجهان اختار جوازه المحقق لوصف الخليل
بكونه اواها وانه منقول عن كثير من الصلحاء والاولى ان يقال انه من جملة الدعاء لانه من باب الشكوى عند الله واظهار الوجع والالم من الخوف ويؤيده وروده
في الادعية وانه راجح بل الدعاء في صورة جوزوه الاظهر الجواز واما الانين فهو مبطل اذا صار تكلما بحرفين بل الاحوط الاجتناب عن الواحد ايضا
لما في رواية طلحة بن زيد مما رواه الصدوق من قوله ع من ان في صلوته فقد تكلم والاولى حمله مع ضعفهما بما تولد منه حرفان وان جعلنا الحرف المفهم
مطلقا مبطلا فيشكل هذا الحمل ايضا سيما مع سهولته ترك الرابع لو سلم عليه مسلم في الصلوة يجب عليه الرد نطقا والظاهر انه اجماع اصحابنا وعن الشافعي
واحمد ومالك انه يرد بالاشارة براسه او بيده وعن ابي حنيفة المنع مطلقا لنا الآية والاخبار فلنقدم الكلام في معنى الآية وبعض ما يترتب عليه ثم
نتكلم في اصل المسئلة لما فيها من الفوائد ففيها مسائل الاولى فسر جمهور المفسرين التحية بالسلام وذكره اكثر اللغويين ايضا وقوم منهم خلط
لان السلام من مخترعات الشرع والتحية في الاصل مصدر حياه بمعنى الاخبار عن الحيوة ثم استعمل في الدعاء وطلب الحيوة ثم قيل لكل دعاء وغلب في السلام
وقيل انه العطية وفرع عليه وجوب العوض للهبة وهو منقول عن الشافعي وهو ضعيف وكيف كان فالظاهر من الآية هو السلام لانه نسخ تحية الجاهلية
والاصل برائة الذمة عن وجوب كل تحية حتى يثبت بدليل والاحتياط في غير الصلوة عدم الترك مطلقا وفي تفسير علي بن ابراهيم عن الصادقين ع ان السلام
وغيره من البر وهو جواب سلم وجوبه وذلك كل عطية واحسان ابتدا حمل ردها على الرد بما زاد وهو ورد مثل لتصح رد نقل الاحسان اضعافا من وجوبه في
هو بعد ... وورد في الروايات ما يدل على ان تسميت العاطس رده من التحية المذكورة في الآية وكذا الاكرام بمثل طاقة ريحان كما فعلها جارية الحسن
بن علي ع واعتقها في مقابلها ولكن ضعف الروايتين وكونهما من تفسير البطون يوجب حملهما على الاستحباب وربما يوجه ما في تفسير علي بن ابراهيم
بزيادة البر والاحسان على السلام ويدفعه الروايتان المذكورتان الاولى في الخصال والثانية في المناقب قيل والمراد باحسن منها اذا كان المسلم مسلما
وبردها اذا كان من اهل الكتاب والاقوى ان المراد بالكل للمسلمين ولا يجب الاحسن في المسلمين لظاهر الآية وجواب اهل الكتاب هو عليك وعليكم كما
روي عن النبي ص وروي ان رجلا دخل عليه فقال السلام عليك فقال النبي ص وعليك السلام ورحمة الله فجاء آخر فقال السلام عليك ورحمة الله فقال ص
وعليك السلام ورحمة الله وبركاته فجاء آخر فقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال النبي ص وعليك فقيل يا رسول الله زدت في الاول والثاني في

التحية ولم يرد في الثالث فقلت انه لو يسلم علي من التحية شيئاً فرددت عليه مثله فقلت ان سلم بنحو مثل سلام مرفوعة وسلامة منصوبة والسلام مجرد

الضمير وسلام على عليك وسلام الله عليك ويجب رده حلافاً لابن ادريس وفي قوله عليك وعليكم السلام يتخير وعن ولا يظهر عنه وجوب الرد

وقد روى العامة عن النبي انه قال عليك السلام تحية الموتى والامر بقوله سلام عليك في الرد بعليك السلام **الثانية** الاقوى انه لا يجب الرد

في غير الصلوة بقوله عليكم السلام او سلمت السلام ونحو ذلك خصوص حسنة ابرهيم بن هاشم وقال العلامة صيغة الجواب وعليكم السلام وعليك السلام

الخ الصلوة بدونها **الثالثة** وجوب الرد فوري للتبادر ولو اخر بعضهم في رد التحية اذا كانت مخرجه وقد ذكر ثم وعمل يجب الرد فوراً في سنده

الخ الاظهر لا لانه كالموقف يحتج ويحتمل ان ما ذكر كما حقق في الاصول مع ان يشبه في تفسيرها انه يتوقف على وجه هو ضعيف **الرابعة** يجب

رد خفيف ونقله بعضهم ويستلزم فيه خلاف في غير حال الصلوة لانه المتبادر من الاية والعرف في التحية في بعض الروايات عليه لانه ايضاً وما ورد على

من الرويات على خلافه فهو محمول على النفي **الخامسة** لو دخل اثنان فسلم كل واحد منهما على الاخر فهو ظ ولا نص ولو سلم جماعة على جماعة يجوز

ان يجيب بجواب واحد على صيغة الجمع وكذا يجوز السلام بصيغة جمع على واحد فاسد منه مشكل كما بينا وورد في بعض الاخبار ومن شبر بن

على هذا فيجوز التسليم على المرأة بصيغة الجمع لما ذكر بعضنا وكذا بجواب **السابعة** وجوب الرد كفاية اذا كان مسلم عليهم جماعة الا منهم وفي

وبهما يختص بعموم ما الظاهر في تعيينه ولا يسقط الا برد من كان داخلاً فيهم وفي سقوطه برد الصبي المميز اذا كان من جملتهم اشكال ولا يبعد سقوطه خصوصاً

مع القول بكون عبادته شرعية كما هو الاظهر ويشهد له خبر عبد الرحمن بن الحجاج ورواية بن بكير وفيهما دلالة على جواز سلام الواحد عن جماعة كما في رد وفي جواب

رد سلام الصبي المميز ايضاً اشكال الاظهر الوجوب للعموم **السادسة** في وجوب رد سلام الوديعة من وراء الجدار او بواسطة رسول او كتابة حيث

المعتاد فيه اشكال الاظهر في الاول وجوب الرد للعموم وفي قرب الاسناد رواية تدل على استحباب السلام حيث فقد فيه من غاب عنها في مكة او في

صحيحة تدل على وجوب رد الكتاب كوجوب رد السلام **الثامنة** قيل يحرم سلام المرأة على الاجنبي مع عدم نصوص تدل عليه والاظهر عدمه الا مع خوف

الريبة كما اشار اليها **و** يظهر من ذلك جواز الرد عليها ولو سلم عليها احد **نعم** يكره السلام على الشابة منهن حذراً من الريبة وهو مذكور في خبر

رواه الكليني في الحسن كالصحيح ولو قلنا بحرمة سلام الاجنبي والاجنبية يشكل الظهور في جواز الرد لعموم وقال في التذكرة فلو سلم رجل على امرأة او بالعكس في

كان بينهما زوجية او محرمية وكانت عجوزة خارجة عن مظنة الفتنة ثبت استحقاق الجواب **التاسعة** لا يجوز ان يسلم على الكافر

الا في حال الاضطرار ومنه الاحتياج الى الطبابة ولو سلم عليه ذمي ففي وجوب الرد اشكال **نعم** هو جواز وما يرد فيه يقتصر على قوله عليك

الله او انعم الله صباحك او اطال الله بقاءك ولو سلم عليه لم يرد في الجواب على قوله عليك **اقول** والمستفاد من الاخبار عدم الاختصاص باهل الذمة

وانه لا يجوز ابتداء السلام على الكافر مطلقاً الا في حال الاضطرار وان جوابه عليك وعليكم مع تعقيب وبدونه **العاشرة** يستحب رد السلام وقد يكون

مكروهاً كالسلام على من كان في حال الخطبة والحمام والخلاء وفي حال الصلوة واشتد ذلك على القول بكراهتها وان قلنا بان تكرار هو بمعنى المرجوحية كما هو

الاظهر لا الاقل ثواباً كما ذكره بعض الاصحاب في توجيه مكروه العبادات للعموم **الحادي عشر** لو سلم عليه مسلم في الصلوة يجب عليه الرد قطعاً بالاجماع

كما يظهر من العلامة وغيره ونقل الجواز المذكور في كلمات علمائنا انما يراد به المعنى الاعم ويدل على ما قاله في الذكرى وظاهر الاصحاب مجرد الجواز للخبر و

الظاهر انهم ارادوا به شرعيته وبقي الوجوب معلوماً من القواعد الشرعية ولعله اراد من القواعد الاية والاجماع والاخبار المطلقة وفي بعض الاخبار الخاصة

ايضاً دلالة عليه **و**كيف كان فلا اشكال في وجوب الرد في الجملة **اما** الكلام في مقامات **الاول** لا يعتبر في الرد قصد القربة نظراً الى الاية والاخبار

ونقل عن الشيخ عبادة وليس بشي **الثاني** المشهور انه يجب اسماعه للتبادر وحكم العرف في امثاله وخصوص رواية ابن القداح وظ الصدوق في المقنع و

المحقق الاردبيلي عدم الوجوب نظراً الى صحيحة منصور بن حازم وموثقة عمار الدالتين على اخفاء الرد وهما محمولتان على التقية وكذا رواية محمد بن مسلم

الثالث ظ الاصحاب وجوب الرد بالمثل في الصلوة **و**في بعضهم بانه اذا قال سلام عليكم لا يجوز الجواب بعليكم السلام **و**نسبه في الذكرى الى الشيعة وفي

المنتهى الى مذهب الاصحاب وفي ذلك لا يستلزم عدم جواز رد مثل قوله سلام عليكم بسلام عليكم ولا بالعكس الا من جهة الاخبار ولا يبعد القول بالجواز في الاول حملا

للمثل على المثلية في الاسلوب **و**يؤيده ان الجواب عن سلام المرأة اذا اعتبر فيه المثلية مطلقاً فكيف يمكن ان يحصل ذلك في اعرابه ولو ثبت لا يكفي في ذلك

ولكن ظاهر الاخبار الكثيرة اعتبار المثلية في اللفظ **و**هو اقرب بمجازات قوله تعالى او ردوها **و**اما موثقة سماعة عن الصادق قال سألته عن الرجل يسلم عليه وهو

في الصلوة يرد بقول سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام الحديث فيمكن ان يكون الحصر فيها اضافياً فيوافق ما ذكرنا من القول بالجواز في الاول ويمكن حمل

حملها على الغالب من كون التسليم بصيغة سلام عليكم **و**من ذلك يظهر ان تعين سلام عليكم في الجواب كما نقل عن بعض الاصحاب لا وجه له **و**يمكن حمل

بيث الاخبار ايضاً على الحصر الاضافي بالنظر الى تقديم الظرف **و**كيف كان فالظاهر عدم جواز تقديم الظرف في الجواب ولم يظهر مخالف في ذلك الا ما ذكره من

ادرين حيث قال اذا كان المسلم عليه قال له سلام عليكم او سلام عليك او السلام عليك او عليكم السلام فللذي يرد باي هذه الالفاظ كان فرد كما امر به فان سلم بغير ما بيناه فلا يجوز للمصلي الرد عليه لنوافي **بل** الاحوط الاقتصار بعين لفظ المسلم من دون تغيير حتى بالجمع والافراد والتعريف والتنكير **و** يشكل الامر في جواب المراة في الاعراب فيستثنى ذلك للضرورة **ومما** ذكرنا ظهر الاشكال في جواز الرد بالاحسن وان وافق سورة السلام مثل ان يزيد في جواب سلام عليكم قوله ورحمة الله وبركاته **و** الاحوط الاجتناب وان كان لا يبعد القول بالجواز كما نقل عن بعض محققي الاصحاب لعموم الاية ولو قال المسلم عليكم السلام فالاظهر عدم وجوب الرد بل عدم جوازه ايضا كما هو مذهب المحقق الا اذا قصد الدعاء وكان مستحقا له وتردد العلامة في الجواز **و** على القول بالجواز فهل يجيب ام لا **و** على القول بالوجوب فهل يجوز بالمثل او يجيب بسلام عليكم كما نقل عن بعض الاصحاب نفي لكل اشكال والمنصوص هو الجواب بالقران مثل سلام عليكم فاقصد الدعاء وكذا الاشكال في التسليمات المحرفة مثل سلام معليك وسلاما اليك وساما اليكم وامثال ذلك والاحوط فيهما مراعاة مماثلة الكلمات المحرفة في الاولين يقول سلام عليك وفي الاخير سلام عليكم وهكذا الكلام في التحيات التي لم يكن بالالفاظ المعهودة في السلام وان لم يكن من جنس السلام فلا يبعد الجواب بالقران بقصد الدعاء ولا دليل على قصد الرد **و** يؤيده في خبر السلام صحيحة هشام بن سالم عن محمد بن مسلم حيث سأل الامام عن جواب قوله كيف اصبحت بعد ما رد جواب سلامه **الرابع** قد عرفت وجوب رد السلام كفائيا اذا كان واجبا فهو كذلك على المصلي فمتى قام غيره بالرد وكان من جملة المسلم عليهم مصليا كان او غيره فيسقط عن المصلي وفي جوازه له حينئذ **و** لا يبعد عدم الجواز بعد تحقق الرد مع الجواز قبله **واذا** كان بعض المسلم عليهم مصليا وبعضهم قاعدا **فهل يجب** على القاعد او عليهما وبان الاظهر الثاني ويرد به ما يسقط عن الاخر ولا يسقط برد من لم يكن مقصودا بالسلام **و** الاظهر اجزاء رد الصبي المميز اذا كان من جملتهم **و** الاحوط الاتيان به بقصد الدعاء ايضا **ولا يخفي** ان كل ما ذكرنا انما هو اذا علم المصلي انه يسلم عليه وانه من جملة المصلى المسلم عليهم فاذا لم يظهر له ذلك لظهور خلافه فلا يجوز له الرد ومع الشك في صدق عدم الوجوب فلا يجوز ايضا لعموم الدليل **الخامس** وجوب الرد فوري والمتبادر منه العرف فلا ينافيه تمام الكلام والاية اذا لم يوجب فصلا طويلا ولو ترك الرد الواجب ففي بطلان الصلوة به اشكال وعند من قوائلها انه يبطل اذا كان مشغولا بالقراءة والاذكار والاصل في هذا الخلاف التفريع على دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص **و** الاقوى عدم البطلان مطلقا لمنع اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ولا سلمنا لكنه يدل على منعه من باب المقدمة ولو سلمنا دلالة النهي على الفساد في العبادات فهو مخصوص بالنهي الاصلي لا التبعي ومع بطلان الصلوة وبطلان الجزء لا اثم اذا لم يتداركه ومجرد القراءة المحرمة والذكر المحرم بين الصلوة لا دليل على كونه مبطلا مع ان تخصيص الكلام بالذكر والقراءة لا وجه له اذ في بعض الاكوان والافعال ايضا للتدارك كما لو سلم عليه وهو مستوفز او توقف بعض اجوابه الى مشي وحركة ولا يمكن ان يصلي بالتسبيح او رفع الصوت **السادس** يظهر من بعض الاخبار كراهة السلام على المصلي وينبغي العمل بمضمونها لان فيه تشويش خاطر المصلي وايقاعه في الخلل سيما التسليمات المحرفة **و** ذهب جماعة من الاصحاب الى الاستحباب نظرا الى العموم **و** قد روى الحميري عن الصادق انه قال كنت اسمع ابي يقول اذا دخلت المسجد والقوم يصلون فلا تسلم عليهم ثم صل على النبي ثم اقبل على صلاتك واذا دخلت على قوم جالسين يتحدثون فسلم عليهم ولكن يضعف القول بالكراهة موافقة للعامة ومخالفة للشهرة **و** يؤيده ما روي في الخصال عن مسعدة بن صدقة عن الصادق عن ابيه قال لا تسلموا على المصلي لان المصلي لا يستطيع ان يرد السلام لان التسليم من المسلم تطوع والرد فريضة فان التعليل يشعر بما ذكرنا **الخامس** يستحب للمصلي اذا عطس ان يحمد الله وادعى عليه الاجماع جماعة **و** زاد في المنتهى ان يصلي على نبيه واله وان يفعل ذلك اذا عطس غيره قال وهو مذهب اهل البيت **و** يدل عليه العموم ما دخلوه في صحيحة الحلبي وغيرها وفي الموثق اذا عطس الرجل وانت في الصلوة فقل الحمد لله وصل على النبي واله وسلم وان كان بينك وبينه البحر **و** المشهور جواز تسميت العاطس للمصلي ايضا بل استحبابه لانه دعاء وللعمومات **و** تردد المحقق ثم رجح الجواز وهل يجب الرد فيه اشكال **و** لا يبعد الجواز للعموم وتؤيده العموم الاية وان كان ظاهرها في السلام والاولى ان يرد قوله يغفر الله لكم ويرحمكم لحسنة ابن خالد عن ابي عبد الله قال اذا عطس فيها انه اذا عطس عند انسان قال يرحمك الله عز وجل **السابع** يبطل الصلوة بتعمد الفعل الكثير باجماع اصحابنا بل العلماء كافة كما نقل في المنتهى **و** في تحقيق هذه المسئلة اشكال عظيم وكلام الاصحاب فيه مضطرب متناقض على الظاهر **و** لم افز بعد من يحقق هذا المقام ويتفطن لتحقيق المرام وذلك لانهم اختلفوا في تفسير الفعل الكثير وتعيينه فبعضهم فسره بما يسمى كثيرا عرفا وذكر بعضهم بما يخرج فاعله عن كونه مصليا عرفا وبعضهم ما يسمى في العادة كثيرا مثل الاكل والشرب واللبس وغير ذلك مما اذا فعله الانسان لا يسمى مصليا بل يسمى اكلا وشاربا ولابسا ولا يسمى فاعله في العادة مصليا وقال العلامة في المنتهى ويجب عليه ان الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة فلو فعله عامدا بطلت صلوته وهو قول اهل العلم كافة لانه يخرج به عن كونه مصليا والقليل لا يبطل الصلوة بالاجماع **و** وجه الاشكال في المسئلة انه لم يرد نص يدل على ان الفعل الكثير مبطل حتى يرجع فيه الى غير ذلك من العرف والاجماع من ذلك العقلية فيؤول الكلام الى انه انما اجمعوا على كونه مبطلا فهو مبطل ولا

حاجة الى اتمام الفعل الكثير وايضا الاستدلال بالاجماع معللا بانه يخرج عن كونه مصليا لا معنى له الا جعل ذلك مستند الاجماع فح لا معنى لحوالة
الكثرة والقلة الى العرف فان مقتضى الاستدلال ح ان ما يخرج المصلي عن كونه مصليا فهو مبطل وحوالة ذلك الى العرف ايضا فعلوه لا معنى لما ذكر
هذا منصب الشرع لا العرف وان اريد عرف المتشرعة فان اريد عوامهم فلا ريب انهم يحكمون بكون اكثر ما جوزه الشرع في الاخبار مخرجا عن الصلوة وان اريد
عرف العلماء فهو تابع لمقتضى ادلتهم وليس معينا يرجع اليه وايضا اضطرب كلامهم في الرجوع الى العرف في الفعل الكثير فبعضهم يفسر الكثرة بالافعال
الثلثة وبعضهم قيده في الاثنين وبعضهم يعبر عنه بما يكون مخرجا عن الصلوة الكثرة طوله ونحو ذلك **و** لابد في تحقيق ذلك من فهم مرادهم
هو ان في الكثرة يرجع الى العرف او في الفعل يرجع الى العرف او في الفعل الكثير وان المراد من الكثير في هذا اللفظ هل هو توصيف عدد الفعل او زمانه
او غير ذلك **و** من عدم تحقيق هذا المقام صعب الامر على بعضهم حيث فهم الكثرة العددية ثم استشكل في الافعال الخفيفة مثل تحريك الاصابع
ثلثا في سبحة او حكة او نحو ذلك ثم جعلها بمنزلة القليل كما فعله في التذكرة وهكذا **و** بالجملة اختلاف كلمات العلماء واضطرابهم بحيث لا
يكاد يرجع ذو الريبة ما من علماء العامة ثم ان رفع الاشكال في انعقاد الاجماع على الامر الظني الموكول الى العرف والرجوع الى العرف فيما لم يقع في
كلام الشرع وان كان يمكن بان يقال ان الاجماع انما انعقد على مصداق هذا اللفظ فيجوز جعله من باب عموم الحديث لان الاجماع منقول وهو شيء
واحد خاص ولا ينافي ذلك كون الظني مجمعا عليه نظير كون اشتراط العدالة في الشاهد والامام اجماعيا مع كونهما من الامور الظنية فظن كل مجتهد
يقوم مقام الامر النفس الامري ولكن نجد شارح الاجماع لم يعلم انعقاده على الفعل الكثير بمعنى الكثرة العددية والزمانية او نحو ذلك لاختلاف
العلماء المقصد بدعوى الاجماع في تفسير الفعل الكثير فلو ذكر اجماعهم فلم يعلم من ذلك ان الاجماع هل انعقد على مصداق الكثرة او مصداق
ما يكون مخرجا عن الصلوة وماحيا لصورتها فان يعلم كون لفظ الكثير مما ورد عليه الاجماع لا قطعا ولا نقلا **فانا** ذكر ما ظهر عندي من اساس هذه
المسئلة ومبناها مع قطع النظر عن كلام العلماء واختلافهم فلعلك تعالى الله فيه تقف على توجيه كلام بعضهم ومنشأ غفلة الاخرين وهو
العقل والنقل متطابقان على ان الامر يقتضي الطاعة والامتثال والاتيان على مقتضاه كما هو مقتضى الاجزاء وعدم الاتيان على مقتضاه يوجب بقاء
شغل الذمة **و** عدم الاتيان بمقتضاه يتصور على وجوه ثلثة **الاول** عدم الالتفات اليه بوجه من الوجوه **والثاني** الاتيان بشيء يزعم
انه فرد من افراد المامور به وليس كذلك **والثالث** الاتيان بفرد منه فاسد منه فكما ان في صورة التكلم الفاسد لا يحصل الامتثال لاشتراط
الصحة في حصول الامتثال وعدم ظهور البطلان بعد صدق كونه فردا من افراد المامور به فكذلك في صورة فعل ما يخرج الصلوة عن صورة الصلوة
بحيث لا يعد من افراد الصلوة لا يحصل الامتثال لانه لم يات بفرد من افراد الصلوة ففي الاولى لم يات بفرد صحيح وفي الثانية لم يات بفرد منها **و** هذا
هو مراد العلماء في عنوان هذه المسئلة فكما ان قطع الصلوة واخراجها يوجب خروج الصلوة عن كونها صلوة فكذلك فعل ما يصدق بسببه انه غير مصل
يوجب خروجها عن كونها صلوة ولما كان المفروض ان المصلي لم يقصد قطع الصلوة في هذا العنوان ولم يفعل ايضا من المبطلات الغير المخرجة عن
الفردية فانحصر الابطال ح بفعل ما يخرجه عن الصلوة من جهة الكثرة بمعنى طول المكث وتمادي الزمان لا الكثرة العددية **و** ايضا المراد بالفعل
هو الفعل العرفي والوحدة والتعدد العرفيين فمن يعتقد عقدة في خلال الصلوة فقد فعل فعلا واحدا في العرف مع انه مشتمل على افعال
كثيرة العدد في كل عقدة فضلا عن جميعها فالكثرة هنا غير معتبرة من حيث هي كثرة بل من حيث انها ماحية لصورة الصلوة ومخرجة للمصلي عن صلوته
فالكلام انما هو في بيان الكثرة الماحية فح يقع الاشكال في ارجاع ذلك الى العرف **وانا اقول** يمكن دفعه بوجهين **الاول** ان يقال ان
المراد بالعرف هو العرف العام ولا يضر عدم مدخلية العرف في الامور التوقيفية فان عدم مدخليته انما هو في اصل وضعها لا في نفيها وكلامنا
ليس في ذلك بل في صدق الخروج عنه والبقاء فيه من حيث انه فعل من الافعال لا من حيث ان هذا الفعل يعني بعد اطلاع اهل العرف على هذا
المعنى الشرعي وتمييزه عن غيره من المعاني يقدر على ان يحكم ان فاعله داخل فيه او خارج عنه فالحقيقة وان كانت شرعية لكن الاشتغال بها و
الخروج عنها امر عرفي **فلنفرض** الكلام في عمل النقاش والمدرس مثلا فان اهل العرف لعله لا اطلاع لهم على حقيقة النقش والتدريس
لكن يعلمون ان بعموم ما يشتغل النقاش بالنقش والمدرس بالتدريس ومتى يصير خارجا عن عمله فيحكم بان شرب الماء بينهما او تحكيك البدن و
شرب التتن ونحو ذلك لا يحكمون بالخروج ولكن بطي الكتاب والخروج عن المدرس ويجمع الات النقش وادواتها في الحجرة والقيام عن مقامه يحكمون
بكونه خارجا **و** هذا واضح على المتامل **والثاني** ان يقال المراد بالعرف عرف المتشرعة فما يحكم المتشرعة بانه يخرج عن الصلوة من جهة الكثرة فيفسدها
فهو باطل ومن يعلم بطلانها شرعا لانهم يستفيدون عرفهم من الشرع فالموارد الواضحة في حكم الخروج وعدمه وكونها محكوما بفسادها وعدمه
واضح من حيث الصحة والبطلان **و** اما الموارد المشكوكة فيبنى على الصحة للاصل لاستدامة الخروج وعدم مدخلية نفس ذلك الفعل في الصحيحة فانت ستعلم

الفقهاء والمتشرعة من ظاهر عباراتهم هو الاول فانهم عبروا عن المطلوب بكونه مخرجا عن الصلوة وعن كونه مصليا وعدمه لا يكون الصلوة الكذائية
صحيحة او فاسدة وبالجملة فحاصل المقام ان الافعال الواقعة الخارجة عن الصلوة المبطلة لها بعضها منصوص على قاطعيتها بالخصوص كالتكتف والقهقهة
ونحوهما عمدا او بعضها لا يضر الصلوة بالخصوص بل من جهة الكثرة مثل التحكك وقتل البرغوث والعقرب ونحوهما وبعضها مختلف فيها كالاكل
والشرب كما سيجيء وما هو مبطل من جهة الكثرة انما يبطل لكونه موجبا للخروج عن الصلوة وكونها مخرجا انما يعرف بالعرف على الوجهين المتقدمين
ولكن يرد اشكال اخر وهو ان الاخبار الكثيرة الواردة في تجويز كثير من الافعال في اثناء الصلوة ينافي تلك القاعدة فان كثيرا منها انه يصير مخرجا
ومحيلا عن الصلوة وبحكم العرف لو انفردت فيتحقق التعارض بين دليل العقل والنقل والتحقيق ان يخصص الاخبار ويحمل على ما لا يلزم منها خروج المصلي
عن كونه مصليا عرفا ويحكم بعضها او عرف المتشرعة بسبب ذلك كما هو مقتضى الجمع بين كثير منها ايضا فان الاخبار المطلقة وردت مثلا في تجويز قتل الحية
وفي موثقة عمار ان كان بينها وبينه خطوة واحدة فليخط وليقتلها والا فلا ولكن ذكر في السرائر عن نوادر البزنطي ما يدل على ان الخطوتين والثلاث
ايضا غير مضر وكذلك روايات كثيرة مجوزة لغسل الرعاف والبناء على الصلوة مخصصة بذلك جمعا بينها وبين صحيحة علي بن يقطين [illegible]
وكذلك ما دل على الابطال مطلقا مثل رواية حريز الدالة على القطع لرد الابق والغريم وقتل الحية يخصص بما اوجب الخروج عن الصلوة ثم
ان من تتبع الاخبار يحصل الظن القوي بل القطع بانه لا مدخلية لخصوصيات الافعال بل المخل هو الكثرة وان المقدار المرخص فيه هو ما كان ماحيا
لصورة الصلوة والممنوع منه هو ما كان ماحيا من دون فرق بين المواضع وافتى الفقهاء في كثير في تلك المواضع مثل قتل الوزغات من الحية والعقرب
وغيرهما والتصفيق وضرب الحائط تنبيها على الحاجة وعد الركعات والتسبيح بالحصى ورمي الغير بالحصى طلبا لاقباله وضم الجارية اليه وارضاع الصبي
حال التشهد ورفع القلنسوة من الارض ووضعها على الراس ورواه الشهيد في الذكرى ولبس العمامة والرداء ومسح الجبهة وغير ذلك والاخبار فيما
ذكرنا وغيرها طويلة لا نطيل بذكرها وقال العلامة في المنتهى بعد العبارة التي نقلنا عنه سابقا ولم يحد الشارع القلة والكثرة والمرجع في
ذلك الى العادة وكلما ثبت ان النبي والائمة صلوات الله عليهم اجمعين فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من القليل والظاهر ان مراده ان ما
فعلوه او امروا به هو القليل من تلك الافعال الاتي كلها قليل فان قتل الحية قد يوجب فعلا كثيرا مثلا ويحتمل ان يكون مراده انه ان ثبت كثرته ايضا
فهو في حكم القليل في الجواز وهو بعيد لكمال الاشكال في تخصيص الدليل العقلي ويحمل الاخبار الاخرى فاذن ثمة مقام الصلوة ابعد فمرجع
المسئلة الى ان المصلي يعتمد على ملاحظة الخروج عن الصلوة عرفا وعدمه على نهج ما يفهمه في سائر الافعال العرفية وهذا امر ليس فيه كثير مشقة و
ليس خارجا عن طور العرف والعادة فانه لا يمكن حوالة عليه في ذلك مثل حوالة المكلف في وجوب الاجتناب من الغناء الى العرف على القول به كما هو الاظهر و
كذلك في خروجه عن دار الاقامة وقد تقدم في مسئلة القصر ثم ان المشهور تخصيص حكم ابطال الفعل الكثير بصورة العمد فلا يبطل لو كان نسيانا عندهم و
ادعى عليه الاجماع في الذكرى ونسبه في التذكرة الى علمائنا وقال الشهيد الثاني رحمه الله لو استلزم الفعل الكثير ناسيا انمحاء صورة الصلوة رأسا توجه
البطلان ايضا لكن الاصحاب اطلقوا الحكم بعدم البطلان اقول وكلامهم في ذلك ايضا يشعر بانفكاك العنوانين اعني الكثرة وكونه مخرجا عن الصلوة
وقد عرفت كلام المنتهى المشعر بالاتحاد وعرفت حقيقة الامر ايضا وان ثبت اجماعهم على عدم البطلان في صورة السهو فهو والا فنقول ان لازم الابطال و
معنا تشريع فيما فعل الخروج عن مقام الصلوة لانه غير مطابق لقاعدة العقل في امتثال الامر ولا يقبل القاعدة العقلية التخصيص والاوجه عندي البطلان
والابحاث المتقدمة تؤيد وعليه ان جعلوا كثرة الفعل مغايرا لكونه مخرجا عن الصلوة واراد وا ذلك لعدم التحديد وعدم الدليل عليه وعدم ثبوت
مورد الاجماع من ان النفي والاثبات في صورتي العمد والسهو متعلقان بشيء واحد والحق بعضهم السكوت الطويل المخرج للمصلي عن كونه مصليا
بالفعل الكثير وهو كذلك بقي الكلام في الاكل والشرب وادعى الشيخ على ابطال مطلقهما الاجماع وبنى المحقق الكلام فيهما على اعتبار القلة و
الكثرة وتبعه جماعة من المتاخرين والاولى متابعة الشيخ للاجماع الذي نقله واما اذا وضع في فمه مثل السكر وذاب فابتلعه فالاظهر عدم الابطال
وقال في المنتهى بعد ابطال الحنفية ابطال الصنف الجمهور وهو يشعر بدعوى الاجماع والحق بعضهم بذلك ابتلاع اللقمة لو وضعها قبل الصلوة و
ليس ببعيد ولما بقي من بقايا الغذاء في الفم فابتلعه فلا يضر وقد ظهر من بعضهم دعوى الاجماع عليه ثم استثنوا من ذلك شرب الماء في
صلوة الوتر لمن اراد الصوم في صبيحة وهو عطشان يخاف العطش لرواية سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني ابيت واريد الصوم فاكون في
الوتر فاعطش فاكره ان اقطع الدعاء واشرب واكره ان اصبح وانا عطشان وامامي قلة بيني وبينها خطوتان او ثلاثة قال تسعى اليها وتشرب منها حاجتك و
تعود في الدعاء وبها يتمسك مورد النص بل يعمم في النوافل مطلقا وهو مشكل وان كان لا يبعد عدم البطلان من جهة ما يستفاد من تضاعيف الاخبار
المسامحات في النوافل ولا فرق بين الصوم الواجب والمستحب لترك الاستفصال هذا احكام صورة العمد واما النسيان فادعى في المنتهى اجماع الاصحاب

على عدم ابطالها ناسيا **السابع** يبطل الصلوة بتعمد القهقهة اجماعا على ما نقله غير واحد وللاخبار الكثيرة ولا يبطل نسيانا للاجماع المنقول
جماعة ولو كان من دون اختيار لمقابلة لاحد او نحوه فيبطل للعموم وظاهر الذكرى الاجماع عليه واما التبسم فليس بمبطل اجماعا كما يظهر من المنتهى
عمدا كان او سهوا للاخبار النافية واعلم ان مقابلة القهقهة بالتبسم في الاخبار وكلام الاصحاب يعطي ان ما سوى التبسم قهقهة وهو مخالف
لظاهر العرف واللغة قال في الصحاح القهقهة في الضحك معروف وهو ان يقول قه قه وفي القاموس هي الترجيع في الضحك او شدة الضحك وفي الصحاح التبسم
دون الضحك واختلف كلام الاصحاب ايضا في تفسير القهقهة وفي بعضها فسرها بالضحك المشتمل على الصوت ومنهم من فسرها بمطلق الضحك و
هو يناسب تفسير الجوهري للتبسم فانه يفيد مغايرة التبسم للضحك وبالجملة حكم الضحك الشديد الخالي عن الصوت او المشتمل على الصوت بدون
الترجيع مشكل لعدم ظهوره من الاخبار والاصل يقتضي عدم البطلان والاحتياط في الاتمام والاعادة بل لا يبعد ترجيح البطلان فان الظاهر ان مورد
الاجماعات هو ما سوى التبسم فالظاهر ان مورد الاجماعات ان تم وارد ولعلها ما سوى التبسم من اقسام الضحك ويكون ذلك قرينة على ان المراد منها في
الاخبار ايضا ذلك **الثامن** يبطل الصلوة بتعمد البكاء للامور الدنيوية كذهاب مال او نفس او غير ذلك على ما هو المشهور بين الاصحاب بحيث لم
يوجد فيه مخالف الا بعض المتاخرين كالمحقق الاردبيلي وبعض من تاخر عنه حيث توقفوا في الحكم استضعافا للرواية التي هي مستند العموم
وجعلوه من لواحق الفعل الكثير وهو مدفوع بجبر ضعفها بعملهم وبورودها في الفقيه وزاد جماعة من الاصحاب في الحكم بالبطلان انه كلام في
وفيه على وجه لا يمكن دفعه ثم ان اطلاق كلامهم يشمل ما لو كان لطلب الدنيا كالمال والولد ولكن الدليل لا يساعدهم فان المذكور في الرواية
انه ان كان لذكر ميت فصلاته فاسدة ويستفاد منه انه لفقد شيء منها بل الظاهر انه قد يكون من الطاعات واما البكاء من خشية الله فهو من افضل
الاعمال ومستحب بالاخبار الكثيرة عموما وخصوصا ثم ان بعض الاصحاب خصص الحكم بما كان له صوت وبه يجب النظر الى ان الاصحاب البكاء الممدود في
لما كان له مد وصوت والمقصور لخروج الدمع كما ذكره الجوهري ولفظ الخبر وان كان يحتملهما الا انه قال ان بكى لذكر الجنة والنار الحديث ولكن
السؤال عن البكاء ممدودا فيمكن ان يكون السؤال قرينة لارادة الممدود في الجواب ويعضده عبارة الفقيه فروي ان البكاء على الميت يقطع الصلوة
والبكاء لذكر الجنة والنار من افضل الاعمال في الصلوة ولعله اراد بذلك الخبر والاحوط الاجتناب عنهما وظاهر الاصحاب ان البكاء نسيانا لا يبطل
وليس ببعيد وان كان اطلاق الخبر يشمله لان الخبر الضعيف انما يعمل به بسبب عملهم فيقتصر فيه على ما عملوا به **التاسع** تعمد الالتفات عن القبلة
بكل البدن مطلقا وبالوجه الى الخلف على المشهور مبطل للصلوة واما بالوجه فقط الى احد الجانبين فقط فليس بمبطل وظاهر المنتهى اتفاق الاصحاب عليه
ونسب المخالفة في ذلك في المعتبر والذكرى الى بعض العامة ونقل عن فخر المحققين القول بالبطلان والاظهر هو التفصيل المشهور لاشتراط القبلة
الظاهر في الاستقبال بالبدن وللاخبار الكثيرة المعتبرة المطلقة وخصوص صحيحة زرارة انه سمع ابا جعفر يقول الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله
وحسنة الحلبي عن الصادق قال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا الحديث وفي حديث الاربعمائة في
الخصال عن امير المؤمنين الالتفات الفاحش يقطع الصلوة فان الظاهر ان الالتفات بكل البدن فاحش مطلقا فلا منافاة بين منطوق الصحيحة ومفهوم الحسنة
وصدق الفاحش على الالتفات بالوجه الى الخلف بل بما يقرب منه ايضا لاستحالة الالتفات الى الخلف الحقيقي بالوجه عادة وعدم ظهور صدق الفاحش
في غيره سيما مع ملاحظة مفهوم صحيحة زرارة وبه تقيد الاطلاقات الواردة في الباب من طرفي الابطال وعدم الابطال مقيد بما ذكر واما الالتفات
بالنظر ولو الى الخلف فالظاهر انه لا خلاف في عدم ابطاله للصلوة وادعى بعضهم الاتفاق عليه **نعم** كل ذلك من المكروهات وفي المحاسن عن [illegible]
اذا قام العبد الى صلوته اقبل الله عليه بوجهه ولا يزال مقبلا عليه حتى يلتفت ثلاث مرات فاذا التفت ثلاث مرات اعرض عنه ومستند
المحققين هو مثل حسنة زرارة عن الباقر قال اذا استقبلت الصلوة بوجهك فلا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلوتك ولا بد من تقييدها
بالروايتين المتقدمتين واما اذا التفت نسيانا ففي كلام الاصحاب اختلاف فيظهر من بعضهم انه في حكم العمد ومن بعضهم عدم الاعادة مطلقا و
من بعضهم التفصيل المتقدم فيمن صلى الى غير القبلة بالظن وقال في المدارك انه ان كان بين الاستقبال حد اليمين واليسار لم يضره ذلك وان لم يعلم
وان دبر من الافعال في تلك الحال اعاد في الوقت والا فلا اعادة والعمل على التفصيل المتقدم ليس ببعيد وان كان الاحوط الاعادة وفي الجاهل
بالمسئلة اشكال ويظهر مما قدمناه في مثله **العاشر** يكره مدافعة الاخبثين للاخبار منها صحيحة هشام بن الحكم عن الصادق قال لا صلوة لحاقن
ولا لحاقب وهو بمنزلة من هو في ثوبه وهي محمولة على نفي الكمال للاجماع ولو ضاق الوقت عن الدفع والطهارة او كان في الصلوة فطرأ وان لم يضره
بالحبس حبسهما والاولى نقض ما لم يصل بعد الطهارة ولا يحضرني الان منهم كلام في الترجيح ولعل الامتناع لكونهما انقضا الحضور والاشتغال وبعض
الاخبار **ويكره** العبث باليد والرأس واللحية والثياب والتمطي وفرقعة الاصابع والقيام الى الصلوة متكاسلا او متناعسا للنهي عن الصلوة

في بطلان الصلوة بالبكاء من امور الدنيا

في بطلان الصلوة بالالتفات عن القبلة بالبدن مطلقا وبالوجه الى الخلف

في كراهة مدافعة الاخبثين

في كراهة العبث

سكارى وكسالى فى القران وصحيحى زرارة وغيرهما من الاخبار ولنا فانها المخشوع المطلوب فى الصلوة بالقلب والجوارح فقد روى ان النبى صلى الله عليه وآله
لما راى عابثا فى الصلوة قال لو خشع قلبه لخشعت جوارحه وفى صحيح الفضيل عنهما انهما قالا انما لك من صلوتك ما اقبلت عليه منها فان
وهمها كلها اوغفل عن ادابها لفت فضرب بها وجه صاحبها ويؤدى مؤديها اخبار كثيرة وفى بعضها تصريح بان العبد لا يقبل من صلوته
الا ما اقبل منها وفى امثالها دلالة على مغايرة الاجزاء للقبول كما ذهب اليه المرتضى ره فالاجزاء هو الاخراج عن عهدة التكليف والقبول هو
ترتب الثواب ويدل عليه قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وقوله تعالى حكاية عن ابرهيم واسمعيل ربنا تقبل منا وقوله تعالى فتقبل من احدهما
ولم يتقبل من الاخر مع اتيانهما بالمأمور به وقد دعا الناس فى جميع الاعصار والامصار بقبول اعمالهم بعد الفراغ منها والا لم يحسن ذلك الا بعد
الفعل وقد يجاب عن المذكورات بوجوه وتأويلات بعيدة ثم ان من يفرق بينهما ينبغى ان يقول فيما كان مجزيا غير مقبول انه لا ثواب عليه من حيث
الخصوص وان كان مثابا عليه لادخاله نفسه فى زمرة العابدين وبذلك يندفع بعض الشبه التى يمكن ان يورد هنا وكيف كان فالعمدة فى
العبادة حصول القبول وهو لا يحصل الا بالاقبال والصلوة بدونه كجسد بلا روح ففى صحيح الفضيل ان على بن الحسين ع كان اذا قام فى الصلوة
تغير لونه فاذا سجد لم يرفع راسه حتى يرفض عرقا وفى رواية الجهم بن الحميد انه ع اذا قام فى الصلوة كانه ساق شجرة لا يتحرك منه شئ الا ما حركت
الريح منه وفى مناقب ابن شهراشوب نقلا من تفسير القشيرى ان امير المؤمنين ع كان اذا حضر وقت الصلوة تلون وتزلزل فقيل له ما لك فقال
جاء وقت امانة عرضها الله على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وانى فى ضعفى فلا ادرى احسن
اداء ما حملت ام لا وفى حسنة عبد العزيز بن المهتدى عن الصادق ع قال اذا صليت فصل صلوة مودع يخاف ان لا يعود اليها رواها الصدوق فى
المجالس

المقصد الثالث فى الشك والسهو وفيه مطالب الاول من زاد ركعة فما زاد فى صلوته عمدا بطل صلوته اجماعا وكذا لو زاد
سهوا فان لم يجلس ما قبل الزائدة بقدر التشهد فكذلك ايضا عند اكثر الاصحاب لصحيحة منصور القائلة لا يعيد صلوة من سجدة ويعيدها من ركعة
وبمضمونها موثقة عبيد بن زرارة ولما رواه ابان فى الصحيح عن ابى بصير عن الصادق ع قال من زاد فى صلوته فعليه الاعادة ويؤدى مؤديها حسنة
زرارة وبكير ولرواية زيد الشحام وعن ابن الجنيد انه ان جلس عقيب الرابعة مقدار التشهد فلا اعادة عليه واختاره الفاضلان فى المعتبر و
المختلف لان نسيان التشهد غير مبطل فاذا جلس مقدار التشهد فقد فصل بين الفرض والزيادة وفيه ان تحقق كون الزيادة خارجة عن
الصلوة مصادرة مع ان نسيان الجلوس مقدار التشهد ايضا غير مبطل فلا وجه للتخصيص ولصحيحة زرارة عن الباقر ع قال سالته عن رجل صلى
خمسا فقال ان كان جلس فى الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلوته وبمضمونها صحيحة جميل ورواية محمد بن مسلم وحمله الشيخ فى الاستبصار على من
تشهد واستحسنه جماعة من المتأخرين منهم الشهيد فى الذكرى وعلله الشيخ بان من جلس فى الرابعة وتشهد ثم قام وصلى ركعة لم يخل بركن
من اركان الصلوة وانما اخل بالتسليم لا يوجب اعادة الصلوة وهذا الحمل ليس ببعيد لكن بعد ارادة نفس الجلوس مضافا الى كون اعتبار الجلوس مقدار
التشهد مذهبا لابى حنيفة ولذلك حملها بعضهم على التقية ولكن تعليله يجرى فى صورة ترك التشهد ايضا وبعد قبول ذلك التأويل قد
يبقى الكلام فى مفاد منها الاداء اللازمة وانما نظر العاملين بها الى انها مقيدة والاخبار الاولة مطلقات ومقتضى الجمع ما ذكروه وفيه ان المطلق انما
يحمل على المقيد مع المقاومة وفقد المقيدة بحسب سند هم موافق للعامة وتأويلها مع كونها تأويلا لا ينافى المطلقات لاعتضادها بعمل الاكثر مع ان فى
صحيح ابى بصير انه يزيد فى صلوته لا انه يزيد على صلوته وتعليل هؤلاء يقتضى ان اعتبار ذلك لاجل اخراج الزيادة عن الصلوة وقد عرفت ان
الجلوس هذا المقدار لا يستلزمه وان اعرضوا عن التعليل فالجواب ما مر المقامة سيما مع استحباب تشكل الذمة ثم ان ابن ادريس بعد اختياره
هذا التفصيل والتأويل بنى القول به على القول بوجوب التسليم وعدمه فقال اذا تشهد وصلى على النبى واله ع وقام ساهيا فان قلنا بوجوب
التسليم فهو باطل والا فلا وتبعه فى ذلك الاستبصار وهو غير ظاهر لاطلاق كلامه ولعله مناف لما تقدم من القول بالوجوب كما اشرنا اليه فى الحدث قبل التسليم
والاجماع المركب الذى نقلناه عن التذكرة فى الحدث انما يثبت الحكم فيهما او يثبت عدم القول بالفصل بين الحدث وزيادة الركعة والحاصل
ان المفصلين لما كان اكثرهم قائلين باستحباب التسليم فمواضعهم التفصيل والتأويل فى هذه الاخبار بل قد التزم بعضهم بهذه الاخبار على ندب
التسليم واما نحن فلما تركنا العمل عليها فلا يضر قولنا بوجوب التسليم فيحمل من جملة ادلتنا على ما اخترناه من وجوب الاعادة هنا ما دلتنا على القول بوجوب
التسليم ولا يضرنا اشعار هذه الاخبار باستحبابه ثم ان المنقول عن ابن الجنيد هو التفصيل فى الرباعيات ويظهر من ابن ادريس وغيره عدم الفرق و
هو حسن وهذا كله اذا لم يذكر بعد الدخول فى الركوع ولما قبله فيهدم ويتم ولا يبطل بلا خلاف واما لو نقص ركعة فما زاد سهوا فان ذكرها قبل
المنافى فلا خلاف فى انه يتمها بما بقى ولا اعادة عليه للاخبار المطلقة المعتبرة المستفيضة مثل صحيحة الحرث بن المغيرة وصحيحة العيص بن القاسم وحسنة الحسين

بن ابي العلاء وموثقة عمار وغيرها من الاخبار الكثيرة ولان تذكرها بعد ان فعل ما ينافي اصلها الصلاة عمدا وسهوا كالحدث والفعل الكثير
الماحي لصورة الصلاة فمذهب الصدوق الى الترتيب بينهما ولو شيئا ما عدا ونذكرها بعد شهر ولان من الاخبار كثيرة معتبرة والمشهور على خلافه و
هو الحق لحسنة ابن ابي العلاء وصحيحة جميل بن دراج وموثقة ابي بصير ورواية محمد بن مسلم وغيرها لاعتضادها بعمل الجمهور ومخالفة تلك الاخبار لهم
وحاول جماعة من المتأخرين الجمع بينهما بحمل الاعادة على الافضلية وهو مشكل ولان تذكرها بعد فعل ما ينافيها عمدا لا سهوا كالتكلم فالمشهور عدم
الاعادة لصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في التكلم في الصلاة وتعليل الاخرج وصحيحة علي بن النعمان الرازي وعن ابن ابي عقيل والشيخ في النهاية وابي
الصلاح وجوبها ولم نقف على مستندهم وعن بعض الاصحاب وجوبها في غير الرباعية نظرا الى الاخبار الدالة على ان السهو في الثنائية والثلاثية
مبطل وهو ضعيف لان المراد به الشك كما لا يخفى **الثاني** قد تقدم وجوب سجدة السهو في نسيان السجدة والتشهد وفي التكلم نسيانا و
يجب في مواضع اخر **ومنها** التسليم في غير موضعه على المشهور المدعى عليه الاجماع في المنتهى وعن المعتبر خلافا لابني بابويه وسكت عنه جماعة
وادرجه بعضهم في التكلم ولعله الوجه في سكوت الجماعة **لنا** الاجماع المنقول والشهرة العظيمة وموثقة عمار وصحيحة عيص المتقدمتان في البحث الثاني
ولا وجه للتأمل في دلالة الصحيحة عيص سيما على ما في التهذيب قال سألت ابا عبد الله عن رجل نسي ركعة من صلاته حتى فرغ منها ثم ذكر انه لم يركع قال يقوم
فيركع ويسجد سجدتي السهو وفي غير التهذيب يسجد سجدتين بدون لفظ السهو **وللنافي** صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في بحث الكلام وصحيحة الحرث
بن المغيرة وصحيحة علي بن النعمان وحسنة الحسين بن ابي العلاء ورواية ابي بكر الحضرمي المتقدمات في نقص الركعة المصرح بعضها بعدم وجوب شيء وفي
كثيرة منها ما صرح في مقام البيان **والجواب** عنها ان المراد في الاولى بيان نفي وجوب الاعادة في صورة التكلم او الاثم ايضا وفي البواقي انه لا يبطل الصلوة
بل يتمها بركعة او ركعتين ولو سلمنا الكل فهي مطلقات والمقيد حاكم على المطلق **نعم** يقع الاشكال في ان هذه الاخبار انما تدل على ما لو سلم في
موضع من شأنه ان يسلم فيه واما مثل التسليم سهوا في حال القنوت والقراءة او في محل التشهد فلا **الا** ان يتم بعدم القول بالفصل وان الظاهر من الاجماع
المنقول هو العموم ويؤيده اطلاق ما ذكر في بحث الكلام ايضا **ومنها** الشك بين الاربع والخمس على المشهور ونقل عن المفيد والصدوق وسلار وابي
الصلاح العدم **لنا** صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة ابي بصير وصحيحة الحلبي وصحيحة الفضيل بن يسار وموثقة سماعة وحسنة زرارة ولم نقف للنافي على
ما يعتمد عليه وسيجيء بيان مقام وجوب السجدة انه هل هو بعد اكمال السجدتين او غيره **ومنها** ما اذا قام في موضع قعود او قعد في موضع قيام
عند جماعة من الاصحاب وذهب اخرون الى العدم ويدل على الاول صحيحة معوية بن عمار على الاظهر قال سألته عن الرجل يسهو
فيقوم في حال القعود او يقعد في حال القيام قال يسجد سجدتين بعد التسليم وهما المرغمتان ترغمان الشيطان وموثقة عمار ورواية منهال القصاب
ورواية سفيان بن السمط **وعلى القول** الثاني الحصر المستفاد من صحيحة الفضيل بن يسار وموثقة سماعة المتقدمتين فيهما ان السهو على من لم يدر ازاد في
صلوته ام نقص وصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة ابن ابي يعفور وصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة الحلبي وحسنة الفضيل بن يسار ورواية علي بن ابي حمزة
المتقدمات في بحث التشهد وآخرها دلالة صحيحة الحلبي سألت ابا عبد الله عن الرجل يسهو في الصلوة فينسى التشهد قال يرجع فيتشهد قلت ايسجد
سجدتي السهو فقال لا ليس في هذا سجدتا السهو ويدل عليه ايضا صحيحة ابي بصير وحسنة الفضيل بن جابر ورواية محمد بن منصور المتقدمات في بحث
نسيان السجدتين **وتحقيق** المقام ان الاخبار المثبتة وان كانت اكثر واصح واوفق بالاصل ونفي العسر والحرج الا ان الاشكال في الدلالة فان خلاف
العلماء في كل من المواضع يشهد باختلاف الحكم بسبب اختلاف العنوانات كما هو التحقيق في كل ما كان من هذا القبيل وقد اشرنا اليه مرارا ومنها
ادراك المغرب في العشاء بادراك مقدار اربع ركعات قبل نصف الليل وتوضيحه ان الكلام في سهو التشهد والسجدة غير الكلام في سهو القيام والقعود
وافرادهم المقامات شاهد لذلك **والحاصل** ان الموضوع في كل مسئلة مما هو معنون به المسئلة ولو كان الشيئان متعلقا بهما الا بالتبع فكلامهم
منهم في سهو التشهد والسجدة لا يتضمن حكم السهو اللازم لهما بالتبع من جهة القيام والقعود وكذا الاخبار الواردة في تلك المقامات مما يشكل الاستدلال
بها على الثاني الا بالتبعية فمن هذه الاخبار الحجة الكثيرة انما المقصود بيان حال سهو التشهد والسجود مثلا فلا يعلم حكم غيرهما منه نفيا واثباتا و
اما صحيحة معوية بن عمار فالالتفات فيها انما هو الى حكم القعود والقيام فالاعتماد على دلالتها اكثر وبذلك ايضا يتصور في مثل ما لو نسي سجدة او تشهد لجهاتنا
نعم ترك الاستفصال في صحيحة الحلبي المتقدمة والسكوت في معرض حاجة السائل في معرض بيان الاخبار يقتضي العدم ولا اقل من تساوي الطرفين
في القوة والضعف ومعنا الاصل عدم الوجوب فالاظهر الاستحباب والاحوط ان لا يترك على حال **ومنها** وجوبها في كل زيادة ونقيصة نقله الشيخ
عن بعض اصحابنا واختاره العلامة وبعض قول المرتضى في المقدمة من لم نظفر بقائله والاقوى الاشهر عدم الوجوب للاصل والاخبار المتقدمة في المسئلة
السابقة والاطلاقات والعمومات التي لم يذكر فيها وجوبها مع كونها في معرض البيان **احتج** لعنه القوائم برواية سفيان بن السمط عن الصادق

تجد بسجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك او نقصان وبه صرح الحلبي المتقدمة في المقام الثاني قال اذا لم تدر اربعا صليت ام خمسا ام نقصت ام
زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد فيهما تشهدا خفيفا فتأمل اذا لم يجتمع الشك مع القطع بطريق الاولى **وفيه**
ان الاصل ثم مع ظهورها في عدد الركعات فكيف بالفرع مع بطلان الاولوية والرواية ضعيفة **ومنها** الشك في كل زيادة ونقصان ذهب اليه
العلامة في بعض فوائده **و** ربما قيل انه ظاهر ما نسبه الشيخ الى بعض الاصحاب في موضع من الصدوق في الفقيه حيث قال ولا يجب سجدتا السهو الا على من قعد
في حال قيامه او قام في حال قعوده او ترك التشهد او لم يدر زاد او نقص ان لم ينقل ان كلامه ظاهر في عدد الركعات كظواهر الاخبار **و** المشهور عدم الوجوب
و هو الاقوى للاصل وحسنة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل سها فلم يدر سجد سجدة ام ثنتين قال يسجد اخرى وليس عليه بعد انقضاء الصلاة
سجدتا السهو والاخبار الكثيرة والمعتبرة الدالة على ان من شك وقد تجاوز المحل لم يلتفت وقد مر كثير منها يحتج **احتجوا** بالاخبار المتقدمة في
المقام الثاني وهي محمولة على ما ذكرنا وفيها ما ذكرنا كثيرة ولعلها او اخصيته الظاهرة في اعداد الركعات **ومنها** لما اذا لم يدر زاد ركوعا ام نقص منه
زاد سجدة ام نقص ذهب اليه الامين في المسالك الغرية ويظهر ضعفه مما مر ولعل دليله ايضا الاخبار المتقدمة في المقام الثاني والجواب عنها قد مر

الثالث المشهور ان موضعهما بعد التسليم للاخبار الصحيحة وغيرها المستفيضة الكثيرة غاية الكثرة التي تقدم الاشارة الى اكثرها آنفا ونقل في المبسوط
قولا بالتفصيل بعد التسليم ان كانتا للزيادة وقبله ان كانتا للنقيصة ونسبه في المختلف الى ابن الجنيد وقيل انه ليس كذلك بل هو مذهب ابي حنيفة و
يدل عليه صحيح سعد بن سعد وصحيح صفوان الجمال وحملتا على التقية ونقل في الشرايع قولا بتقديمهما على التسليم مطلقا لرواية ابي الجارود وهي ضعيفة
محمولة على التقية ايضا **ويجب** فيهما التشهد والتسليم على المشهور بل عليه الاجماع ظاهرا في المنتهى والتذكرة وصريحا في الخلاف قال بل الواجب فيه
التسليم ايضا **و** الاول اقوى لنقل الاجماع والصحاح المتقدمة في المقام الثاني في المبحث السابق وبعض المتقدمة في بحث التشهد وغيرها **و**
للشك في الاصل والاطلاقات وموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سئل عن سجدتي السهو هل فيهما تكبير او تسبيح فقال لا انما هما سجدتان فقط فان
كان الذي سها هو الامام كبر اذا سجد واذا رفع راسه ليعلم من خلفه انه قد سها وليس عليه ان يسبح فيهما ولا فيهما تشهد بعد السجدتين **و** الاحوط
بل الاقوى الوجوب لظاهر الاجماع سيما من المعتبر ولخصوص الصحاح معتضدة بالشهرة العظيمة **و** المشهور الاقوى الوجوب لظاهر الاجماع سيما من المعتبر ولخصوص
الصحاح معتضدة بالشهرة العظيمة **و** المشهور الاقوى وجوب الذكر فيهما ايضا لان السجود في كلام الشيخ يتضمن الى ما فيه ذكر وصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال
خصوص ما تضمنته تلك الصحيحة ايضا قال تقول في سجدتي السهو بسم الله وبالله اللهم صل على محمد وآل محمد قال الحلبي وسمعته مرة اخرى يقول فيهما
بسم الله وبالله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته ورواها الكليني ايضا في الحسن وفي بعض نسخه بدل اللهم صل على محمد وآل محمد و
صلى الله على محمد وآل محمد ورواه الشيخ في الصحيح عن عبيد الله الحلبي هذه الرواية على النسخة الثانية ايضا ومقتضى المذكورات التخيير بين الثلاثة و
ما يتوهم ان الرواية منفية لسهو الامام يمكن دفعه بان المراد انه كان يقول في حكم سجدة السهو ذلك لا في نفسها **و** اما السجود على الاعضاء السبعة و
وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه فالمشهور الوجوب **و** استدلوا بان المعهود من الشرع فينصرف الاطلاق اليه وفي الاستدلال اشكال لانه ان اريد ان السجدة
حقيقة شرعية في ذلك فممنوع وان اريد ان الثابت في سجدة الصلاة هو وجوب المذكورات وان كانت خارجة عن حقيقتها فهو لا يجدي نفعا ولذا تمسك
باطلاق الاخبار مثل قوله في صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام السجود على سبعة اعظم ومثل قول الصادق عليه السلام في صحيح هشام بن الحكم السجود لا يجوز الا على الارض او ما
انبتت الارض الا ما اكل او لبس وفيه نظر لان الظاهر منها سجود الصلاة **وكيف** كان فالشهرة وهذه الاطلاقات مع استصحاب شغل الذمة يكفي في
اثبات الحكم وفي وجوب الطهارة والستر والاستقبال قولان احوطهما ذلك **قالوا** ويجب الفصل بينهما بجلسة ليتم اعلى تحقق الاثنينية **وفيه**
منع الانحصار في ذلك كسجدتي الشكر فيشكل الحكم ان لم يكن اجماع **و** كذا الاشكال في وجوب الطمأنينة بينهما **و** الاحوط الجلوس والاطمينان **و** اما
التكبير فحاوله ما نقل عن الشيخ وجماعة استحبابا **و** لم نقف على مصرح بالوجوب وموثقة عمار المتقدمة تنفيه والخبر الدال على الاستحباب لم نقف عليه
الا للامام للاعلام كما في موثقة عمار وهو يدل عليه حين رفع الرأس ايضا **و** المراد بالتشهد الخفيف الشهادتان والصلاة على محمد وآله ويكفي ان يقول اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله اللهم صل على محمد وآل محمد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته **و** الاحوط بل الاقوى التزام التخفيف في التشهد
ويجب البدار بهما بعد الصلاة قبل فعل المنافي لظاهر الاخبار وتؤكده ما دل على التسليم وكونهما بما ذكرها الموثقة عمار **و** ربما
يستدل بالاطلاقات وفيه انه بعد اثبات الفورية والصدور فيما قبل فعل المنافي لا ينبغي الاطلاق واما الفورية والوقت يوجب انتفاء الحكم على
الاقوى الآن يتبع الفورية في حال النسيان والاضطرار كما يشعر به موثقة عمار الآتية **و** كيف كان فالمذهب وجوب الاتيان ولو تركهما عمدا
فالاكثر على الصحة ونقل عن الخلاف القول باشتراط صحة الصلاة بهما **و** ربما يبنى الخلاف على ان الصلاة اسم للصحيح او الاعم **و** الاقوى الشهيد على الحمام

في كونها السهو الاتم **و** في بطلانها بالوجهين يعني المشكل **و** لا يبعد القول بكونه احوط **و** ان تعلق وجوب السجدة فالحق عدم التداخل وهو مختار
الاكثر وقيل بان اتحد الجنس وعدمه لو تعدد كالكلام وسهو السجدة **و** تتابع في الجابر بعد تخلل الذكر فيتعدد ولو تخلل الذكر بين كلمات ثلث
في التكلم ولا يجب لكل ايتين القانتة للمنسية جميعها **و** الاولى الترتيب بملاحظة الامور المنسية وفي وجوب تقديم منها ما يقضى من المنسيات عليها اتجاه
وفي رواية علي بن حمزة المتقدمة تصريح بالسهو الاول لتقديمها على قضاء التشهد **و** يدل عليه ما دل على فوريتهما وتوكيد التشهد ونفس ما يقضي
و لو نقض على مسند الا انه موافق للاحتياط **الرابع** يبطل الصلوة بالشك في اعداد ركعات الثنائية كالصبح وصلوة السفر والجمعة والعيدين والآيات
والثلاثية على المعروف من مذهب الاصحاب عدا ابن بابويه فانه جوز البناء على الاقل والاعادة **لنا** الاخبار المتظافرة مثل صحيحة حفص بن البختري وغيره عن
الصادق عليه السلام اذا شككت في المغرب فاعد واذا شككت في الفجر فاعد ومثله صحيحة عبد الله بن مسكان عن عنبسة بن مصعب وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة سماعة
قال سألته عن السهو في صلوة الغداة قال اذا لم تدر واحدة صليت ام ثنتين فاعد الصلوة من اولها والجمعة ايضا اذا سهى فيها الامام فعليه ان يعيد الصلوة
لانها ركعتان الحديث وفيهما ما يدل على ان الشك بين الثلث والاربع في المغرب مبطل مثل رواية موسى بن بكر قال سأله الفضيل عن السهو فقال اذا شككت
في الاولتين فاعد وقال في صلوة المغرب اذا لم تحفظ ما بين الثلث الى الاربع فاعد صلوتك الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد صرح بعض المذكورات
في الاخبار لا يضر لمكان التعليل في موثقة سماعة ولعدم القول بالفصل **و** في حكم المذكورات الشك في الاولتين من الرباعية قال في المنتهى وهو مذهب
علمائنا اجمع الا ابا جعفر بن بابويه فانه قال لو شك بين الركعة والركعتين فله البناء على الاقل **لنا** مضافا الى ما مر من بعض الاخبار حسنة الوشاء عن
الرضا عليه السلام الاعادة في الركعتين وصحيحة الفضيل بن عبد الملك قال قال لي اذا لم تحفظ الركعتين الاولتين فاعد صلوتك وموثقة سماعة وصحيحة عبد الله بن مسكان
عن عنبسة بن مصعب **و** لعل مستند الصدوق في المقامين هو حسنة الحسين بن ابي العلاء وموثقة ابن ابي يعفور ورواية عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة صفوان
عن عنبسة وكل ما دل على البناء على الجزم واليقين كما سيجيء وحملها الشيخ على النافلة وحملها بعضهم على التقية **و** كيف كان فلا يقاوم هذه الاخبار
ادلة المشهور فلا بد من طرحها او تاويلها ولا دليل على حملها على التخيير **هذا** اذا كان الشك في اعداد الركعات **و اما** الاجزاء فحكمه ما مر من
الاتيان بها ان لم يتجاوز المحل والمضي ان تجاوز كما كان وغيره لعموم الاخبار المستفيضة منها ما تقدم في مبحث الركوع والسجود ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن
الباقر عليه السلام قال كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلوتك فامض وصحيحة الاخرى عن احدهما قال سألته عن رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع قال يمضي في
صلوته الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الصحيحة والحسنة والموثقة وغيرها وهذا الحكم مشهور بين الاصحاب وذهب المفيد الى الاعادة في كل سهو يلحق
الانسان في الركعتين الاولتين من فرائضه ونقل عن الشيخ انه نقل ذلك القول عن بعض قدماء الاصحاب ولعل نظرهم الى ما دل على بطلان الصلوة بالشك
في الاولتين **و فيه** انها ظاهرة في عدد الركعات فان استدل على ما دل على الاعادة بمجرد الشك في الفجر والمغرب ونحوهما فيمكن منعها ايضا بذلك
سلمنا لكن النسبة بين هذه العمومات وما استند اليه المشايخ عموم من وجه والترجيح معنا لكون دلالة اخبارنا على العموم اقوى ولاعتضادها بعمل الاصحاب وفهمهم
وموافقتها للاصل والاستصحاب وقولهم عليهم السلام الصلوة على ما افتتحت عليه **و** لعل المراد بالبطلان عند من قال به هو ما اذا قضى نقضه انه لو فعل ما لو ترك ولعله
غير مضر **و** لا اظن وجود مخالف فيه ولا فرق في ذلك بين الركن وغيره للاطلاقات وفيما استقربه العلامة من البطلان مستندا بان الشك فيه شك في الركعة
بعيد **ثم** ان صلوة الآيات انما تبطل بالشك اذا كان في عدد الركعتين واما الركوعات فيبني فيها على الاقل الا ان يستلزم الشك في الركعة كالشك بين
الخامس والسادس الذي يحصل في الثانية **و** يظهر وجهه مما تقدم **الخامس** من لم يدر كم صلى بطل صلوته على المشهور بل قال في المنتهى وعليه علماؤنا
ونقل الصدوق في الفقيه جواز البناء على الاقل هنا ايضا **لنا** ما دل على بطلان الصلوة بسبب عدم حفظ الاولتين مثل صحيحة الفضيل بن عبد الملك
وحسنة الوشاء المتقدمتين ورواية عامر بن جذاعة عن الصادق عليه السلام اذا سلمت الركعتان الاوليان سلمت الصلوة وبطلانها بسبب الشك فيهما الصحاح المستفيضة
وغيرها مثل صحيحة صفوان عن ابي الحسن عليه السلام قال ان كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد الصلوة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته
عن الرجل يقوم في الصلوة فلا يدري كم صلى شيئا ام لا قال يستقبل وصحيحة زرارة وابي بصير قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما
بقي عليه قال يعيد الحديث وفي رواية ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال اذا شككت فلم تدر افي ثلاث انت ام في اثنين ام في واحدة ام في اربع فاعد ولا تمض على
الشك وصحيحة علي بن النعمان المتقدمة فيمن نسي ركعة ونعلم ان قوله لا تدري كم صليت يحتمل وجوها احدها لا تدري كم فعلت وادا فعلت من الصلوة اعم من الركعة
والاقل منها والاكثر وهو موافق لصحيحة علي بن جعفر والثاني لا تدري كم ركعة صليت الواحدة او ثنتين او ثلثا او اربعا او اكثر ويوافقه رواية ابن ابي يعفور
ولا يتصور ذلك الا مع اليقين بفعل ركعة **و** هو يتصور على وجهين احدهما ان يكون متيقنا بفعل ركعة مع الشك فيما بعدها بوصف المرتبة الاولى والثاني ان لا
ذلك ايضا والثالث انه لا تدري ان ما فعلت كم هو من الركعات بعنوان لا تدري ان ما فعلت الان في اي مرتبة من مراتب العدد فيحصل له العلم بمجموع العدد

وان حصل له العلم بمرتبة ما منه كالاولى او هي مع الثانية او اكثر من ذلك وهذا الاحتمال يجري في كثير من اقسام الشك التي لها علاج كما
كالشك بين الثلاث والاربع والاثنين والثلاث وغيرها فعلى هذا لابد من تخصيص هذا الصحيح وحمله على ما سمعتها بما ورد من الاخبار في احكام تلك الصور
وهذا اللفظ في المعنيين الاولين اظهر منها في الثالث سيما فيما عدا الوجه الاول من المعنى الثاني وكيف كان فالظاهر ان المسئلة المذكورة في
النسخ مبنية على المعنيين الاولين ولما المعنى الثالث فلا ينفك عن حفظ مرتبة من مراتب الركعات فيختلف احكامها باختلاف اقسامها ففي
بعضها باطل لا نذر ولا وجه فيها فيما تقدم وفي بعضها العلاج لدخولها فيما دل على ذلك فيما ذكرنا واضبطه حيلي ان يتفعل فيما بعد والحاصل
ان من لا يدري كم صلى بمعنى غفلته وذهوله عن مطلق افعال الصلوة او عن عدد الركعات مطلقا او مع شكه في مجموع الركعات او اكثرها وان تذكر مرتبة منها
في الجملة فالحكم فيه حكم واحد كما يستفاد من تلك الاخبار فقد يمكن الاستدلال بها في هذه المسئلة بما دل على بطلان الصلوة بسبب الشك في الواحد
والاثنين وقد يمكن فهم المسئلة ايضا من مسئلة الشك في الواحد والاثنين فيظهر فائدة تعميم العنوان وبدل على ما يظهر من الصدوق انه
بين ما تقدم وما دل على البناء على الجزم مثل صحيح علي بن يقطين قال سئلت ابا الحسن عن الرجل لا يدري كم صلى واحدة او اثنتين ام ثلثا قال يبني على
الجزم ويسجد سجدتي السهو ويتشهد خفيفا وموثقة اسحق بن عمار انه قال قال لي ابو الحسن الاول اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا اصل
قال نعم وحسنة سهل بن اليسع فيما اذا التبس عليه الاعداد كلها عن الرضا انه قال يبني على يقينه ويسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهدا
خفيفا ورواية علي بن ابي حمزة وقد مرت ورواية عنبسة بن مصعب وقد حمل الاولى على ان المراد بالجزم استيناف الصلوة واستشكل بسجدتي السهو وقد
يحمل على الاستحباب لكثرة السهو وينافيه ذيله فان البناء على الجزم ويمكن دفعه بارادة انه يجعل حكمه حكم الجازم وحمل رواية عنبسة وما في
معناها على النوافل واما رواية علي بن ابي حمزة فهي في حكم كثير الشك فخارج عما نحن فيه مع انه لا حاجة الى هذه التكلفات لعدم مقاومتها
لادلة المشهور سندا ودلالة وكثرة ولعمل الاصحاب مع ان صحيحة علي بن يقطين غير ظاهرة في احد من معاني الشك فلا من لم يدر كم صلى السادس
فيما زاد على الاثنين من الرباعية فاما ان يتعلق بالزائد على الاربع ام لا وان زاد فاما ان يزيد على الخمس ام لا وكلما زاد على الخمس فحكمه واحد فالصور
المتصورة من الشك بين الاثنين والثلاث والاربع والخمس احدى عشرة ستة منها ثنائية وهي الشك بين الاثنين والثلاث والاثنين والاربع والاثنين
والخمس والثلاث والاربع والثلاث والخمس والاربع والخمس واربع منها ثلاثية وهي الشك بين الاثنين والثلاث والاربع وبين الاثنين والثلاث والخمس وبين
الاثنين والاربع والخمس وبين الثلاث والاربع والخمس وواحدة منها رباعية وهي الشك بين الاثنين والثلاث والاربع والخمس والصور المتصورة بعد ادخال
الست فيها والمراد بالست فما فوقها اثنى عشر صورة اربع منها ثنائية وست منها ثلاثية واربع منها رباعية وواحدة منها خماسية فمجموع الاقسام
ستة وعشرون ثم الحالات المتصورة للشك بالنسبة الى اجزاء الركعة القابلة لاختلاف الحكم تسع لانه اما ان يكون في حال الاخذ في القيام او بعد
استيفائه قبل القراءة او في اثنائها او بعدها قبل الركوع او بعد الانحناء وقبل الرفع او بعده قبل السجود او فيه قبل الفراغ من ذكر الثانية او بعده
قبل الرفع منها او بعده وحاصل ضرب التسع في الصور المتقدمة مائتان واربعة وثلثون فان قلنا ببطلان الصلوة بسبب تعلق الشك بالسادسة
وما ساواها عليه لا اكثر لان زيادة الركن مبطلة ومع احتمالها لا يحصل اليقين بالبراءة فيسقط الكلام في الاقسام المتعلقة بها ويبقى الكلام في الباقي وهو
وتسعون صورة ولما كان الاظهر امكان الصورة تصحيح كما ذهب اليه جماعة لضعف دليل المشهور كما ستعرف فلا باس بالاشارة الاجمالية الى احكام الجميع واما
القائلون بالصحة فمنهم من يقول بالبناء على الاقل لانه المتيقن ومنهم من يقول بالبناء على الاكثر فالظاهر من اخبار عمار وهو اكثر الاربع لاطلاق الاكثر والظاهر من
البناء فيها تصحيح الاكثر لاطلاق البناء عليه حتى يشمل البطلان من جهة زيادة الركعة ايضا ومنهم من يقول بان حكمه حكم ما يتعلق بالخمس فيصح حيث يصح ويبطل
حيث يبطل وكذلك حكم سجود السهو ولزوم الاحتياط وهو المنقول عن ابن ابي عقيل وجماعة من المتاخرين لاطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة في الشك بين الاربع
والخمس وما ورد في الفقيه لا يعيد صلوته فلنذكر اولا من الاقسام ما تعم به البلوى ثم لنشر الى بعض الصور النادرة ويظهر منها حكم الباقي فاما
الصور المتعارفة فهي خمس الاولى الشك بين الاربع والخمس او الرابعة والخامسة فان كان شكه بعد اكمال السجدتين فتم ويأتي بالمرغمتين وصحت
صلوته بلا خلاف ويدل عليه الاخبار الصحيحة المتقدمة ايضا وقد مر خلاف المفيد في ايجاب وجوب السجدتين وعن الصدوق وجوب الاحتياط بركعتين جالسا
واما اذا كان قبل الركوع فيهدم الركعة ويسلم ويحتاط الرجوع الى الشك بين الثلاث والاربع وليس من الشك بين الاربع والخمس بل هو الشك بين
الرابعة والخامسة كذا قالوه مع اختلاف بينهم في سجدة السهو ولعل من اوجبها قصد ارادة القيام للزيادة لا للشك بين الاربع والخمس لانه ليس بداخل
وهذا الحكم عندي لا يخلو عن اشكال لان خروج المسئلة عن عنوان الاخبار الصحيحة في الشك بين الاربع والخمس وان كان ظاهرا ولكن دخولها تحت
ما دل على الشك بين الثلاث والاربع محل اشكال لان المتبادر من الشك في الشيء وما يؤدي مؤداه من الالفاظ الواردة في الاخبار هو الشك الذي

ولما اذا كان قبل الركوع
الاولى الشك بين الاربع والخمس

تعلق بالشئ بالاصل لنا الا ما يستلزمه تبعا ايضا وليس المتبادر منها ان الشك انما هو في الثالث والرابع لا هو مع الرابعة والخامسة فلا يبعد القول
ح بانه بينهما وابعد لاصالة عدم الزيادة لو لم يكن اجماع على الصحة كما عن المحقق **واما** بعد الركوع وقبل اكمال السجود سواء رفع من الركوع ام لا **ففيه**
قولان اظهرهما الصحة وفاقا للعلامة في احد قوليه وجماعة من المحققين لان الاصل عدم الزيادة فيجب بها ابعد ويتم **وحجة** البطلان بتردده
ح بين محذورين الاكمال المعرض للزيادة والهدم المعرض للنقيصة **وفيه** ان المبطل يقين زيادة الركن عمدا كان او سهوا لا احتمالها ونعم فعل
السجود الذي هو ركن زائد في نفس الامر ليس معنى زيادة الركن عمدا فلا يرد ان زيادة السجود هنا حاصل من عمد **و** مقتضى ما نقل عن بعض الاصحاب من
ان مسمى الركعة يتحقق بادراك الركوع دخوله في النصوص الواردة في المسئلة فيتم ويسجد سجدتي السهو **و**الحق عدمه لان المتبادر من الركعة
هو مجموع القيام والركوع والسجود **و**بذلك يظهر ان الشك بعد الركوع الى ما قبل اتمام السجدة الاخيرة لا يدخل في هذه النصوص لاشكال في
معنى الركعة والذي هو اجماعي انها يتحقق بالرفع عن السجدة الاخيرة **و**ربما الحق بها دخل في السجدة الاخيرة ايضا وليس ببعيد قوله لا ادري اربعا
صليت ام خمسا انك لا تدري ربما فعلته هل هو اربع ركعات او خمس لا ان ما انت فيه هل هو الرابعة ام الخامسة فالذي ينبغي ان يدرج تحت هذه
النصوص هو ما اذا رفع عن الاخيرة بل لا يبعد دخوله فيها ايضا ما اذا دخل في السجدة الاخيرة وغيره مشكوك فيه فاما يرجع في غيرها الى حكم الشك بين
الثلث والاربع **وقد** عرفت انها ايضا مشكوك فيه واما يرجع فيه الى الاصل ومقتضاه الصحة لان عدم الزيادة والتمسك باستصحاب شغل الذمة
وان الاصل لا يجري في ماهية العبادة ضعيف **و**قد بينا حقيقته في القوانين المحكمة والحاصل انا اذا اعتبرنا التبعي اللازم للشك بين الرابعة والخامسة
فلا نعقل فرقا بين تلك الاقسام الا ان احتمال زيادة الركن قد عرفت انه غير مضر كما نبه عليه في الروايات الواردة في الباب وان لم يعتبر فلابد ان لا يعتبر
في شئ منها فاما يرجع في الكل الى البطلان لاستصحاب شغل الذمة وهو كما ترى ولا دليل على الصحة او الى حكم الشك بين الثلث والاربع لاستلزامه
او الى الصحة والاتمام لما ذكرنا من اصالة عدم الزيادة وهو الاوفق لما الاستلزام التبعي والاحتياط في كل هذه الاقسام اتمام الصلوة والاعادة

الثاني الشك بين الاثنين والثلث بمعنى انه جازم بحصول الاثنين ومتشكك في انضمام الثالث اليه وقد ذكرنا انه انما يتحقق بعد اكمال السجدتين لما قد
عرفت ان الركعة لا تتم الا باكمالها وهو اما بالرفع عن الاخيرة او بتمام الاخيرة قبل رفع الرأس على احتمال كما قدمنا **و** اختاره الشهيد في الذكرى
وحكى على المشهور عليه الاجماع من السيد في الانتصار البناء على الثلث ويتم ويأتي بصلوة الاحتياط **فهيهنا** مطلبان **الاول** ان هذا
الحكم انما يتم بعد اكمال السجدتين على المعنيين **والثاني** ان حكمه ما ذكرنا **اما الاول** فيرد عليه ان الدليل لا يقتضي ذلك فانه ان كان هو ما
دل على البناء على الاكثر كما يدل عليه روايات عمار **و**قد اشرنا اليها فهو يتم اذا كان الشك قبل الركوع ايضا في انها ثانية او ثالثة وان كان هو ما دل
على ان من شك في الاوليين ولم يحفظهما فصلوته باطلة فقبل ان ما نحن فيه ليس كذلك فان الظاهر منه مثلها في الاخبار وكلام جمهور الاصحاب هو ارادة العدد
الغير محفوظ بالعرض فان المفروض انه متيقن بانه دخل الثانية وتلبس بها وانما الاتمام بها الا انه شك في ان هذا الدخول هل هو الدخول في
الثانية او الدخول في الثالثة **و**يؤيده صحيحة زرارة الاتية في الشك بين الثالث والرابع والمفروض عدم وقوع الشك في الاجزاء ايضا مع انه غير مضر
على التحقيق بنفسه كما عرفت فاصالة عدم الزيادة يقتضي ان يجعلها ثانية فيصح صلوته ويتم ما بقي **و**لا دليل على البطلان **و**ان كان هو الاجماع كما يظهر من
كلمات بعضهم مثل الشهيد الثاني في شرح الالفية حيث قال ان كل شك يتعلق بالثانية قبل اكمالها يبطل قولا واحدا فله وجه **و**لكنه يتعلق في كثير
من العبارات بجملة الاوليين كعبارة الذكرى فانه بعد ما اسند الاشتراط الى الاصحاب قال فيبطل بدونه محافظة على ما سلف من اعتبار الاوليين
وربما اكتفى بعضهم بالركوع لصدق مسمى الركعة والاول اقوى انتهى **و**كيف كان فالاولى متابعتهم في البطلان قبل الدخول في السجدة الاخيرة
واما الثاني فخالف فيه السيد ره مبينا على الاقل والصدوق في المقنع فقال بالبطلان وفي ظاهر الفقيه فجوز البناء على الاقل والصدوق في المقنع فقال بالبطلان
بدون الاحتياط **حجة** المشهور ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد عن محمد بن خالد الطيالسي عن العلاء قال قلت لابي عبد الله ع رجل صلى ركعتين
وشك في الثالثة قال يبني على اليقين فاذا فرغ تشهد وقام فاتم فصلى ركعة بفاتحة الكتاب القرآن ورواية سهل بن اليسع قال سألت ابا الحسن
عن الرجل لا يدري اثلثا صلى ام اثنين قال يبني على النقصان ويأخذ بالجزم ويتشهد بعد انصرافه تشهدا خفيفا كذلك في اول الصلوة وآخرها
ولعله سقط من آخرها ذكر سجود السهو **و**الجمع بينهما مع عبارة فقه الرضا هو حجة الصدوق في الفقيه كما ان الطائفة الاخيرة **حجة** السيد ره و
روايات عمار ظاهرة في عدد الركعات بل صريحة فيخصص بها العمومات الشاملة للشك في الاجزاء ايضا واما رواية سهل بن اليسع فمع القدح في السند
فقبلية لا يقاوم ادلة المشهور لاعتضادها بالعمل مع ان ابن ابي عقيل ادعى تواتر الاخبار على طبق المشهور **و**قد يقال ان اخبار الجزم محمولة على التقية **و**
حجة المقنع هو صحيحة عبيد بن زرارة عن الصادق ع وحملها الشيخ على المغرب مع انه لا يمكن طرح الاخبار الكثيرة المعمول بها بمثلها مع ان الفاضلين

في فروع مسائل الشك بين الرابعة والخامسة

الشك بين الاثنين والثلث

ما فيهم حكموا بالصحة وتدارك بسجدتي السهو احتمالا كون ... قبلها ... منهم

في نقل الاقوال والادلة

كل ما دل على البناء على الاكثر يشمل روايات عمار في مقابلها الاخبار الدالة على الاقل المحمولة على الاول من جهة كونها اسنادا منها ... وغيرها ... مثله

ادعيا الاجماع على عدم بطلان الصلوة بالشك في الاخيرتين **و** مع ذلك كله فالاحوط الاعادة **ثم** قد يستدل لهم على مذهبهم بحسنة زرارة عن احدهما قال قلت له رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلثا قال ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيء عليه ويسلم الحديث **و** يرد عليه مع ان تنزيله على مذهبهم يحتاج الى تكلف وخروج عن الظاهر **مع** ان الدخول في الثالثة اي الركعة التي يحسبها ثالثة في الحالة التي هو فيها وقد عرفت الشك ليس بشرط اتفاقا فظاهره مما يوافق مذهب السيد من البناء على الاقل وتوجيهه على المشهور وان يراد بقوله ثم صلى الاخرى صلوة الاحتياط **و** المشهور في صلوة الاحتياط التخيير بين الركعة قائما والركعتين من جلوس وظاهر علي بن بابويه تعين الاول وابن ابي عقيل والجعفي تعين الثاني **و** لعل دليل الاول هو البدلية المستفادة من ملاحظة الاخبار مؤيدا بما دل على وجوبها على من شك بين الاثنتين والثلاث والاربع كما سيجيء فان الظاهر انها انما شرعت لتدارك الركعة لو كانت هي الساقطة **و** دليل تعين القيام اذ روايات عمار وحسنة زرارة على الوجه المتقدم ولم نعرف لتعين الجلوس على ماخذ **و** الاحوط القيام

الثالث الشك بين الثلث والاربع في اي موضع كان والمشهور البناء على الاربع والاحتياط وابن الجنيد وابن بابويه خيرا بينه وبين البناء على الاقل وترك الاحتياط **و** لنا رواية الحلبي الصحيح في الفقيه الحسنة في الكافي وموثقة عبد الرحمن بن سيابة والبقباق وابان بن عثمان وحسنة الحسين بن ابي العلا ورواية جميل وصحيحة محمد بن مسلم وروايات عمار المتقدمة **و** حجة القول الثاني الجمع بينها وبين ما دل على الاخذ باليقين مما رواه زرارة في الصحيح والحسن عن احدهما قال قلت له من لم يدر في اربع هو او في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين الحديث **و** الاقوى العمل على المشهور لكونها مفصلة فلا يعارض بها المطلقات واما صحيحة زرارة فمحمول قوله قام فاضاف اليها اخرى على صلوة الاحتياط اذ الاخبار في ذكرها مفصولة وموصولة مختلفة ولا بد من حملها على المفصولة لتحمل جبر النقص لو كانت الصلوة ناقصة وصيرورتها نافلة ان لم يكن كما صرح بذلك في الاخبار فالرواية مستوية **و** حكم البناء على الاكثر محمول على ما في الاخبار **و** المشهور في الاحتياط هنا ايضا التخيير كما تضمنته رواية جميل وظاهر الجعفي وابن ابي عقيل تعين الركعتين جالسا **و** هو احوط كما دل عليه الاخبار الصحيح والحسن لضعف رواية جميل وان انجبر بالعمل **ثم** ان بعضهم هذه المسئلة بالنسبة الى مواضع الركعة الا ان ظاهر صحيحة زرارة المتقدمة انفا تعميمهم ولانه اذا كان قبل الركوع فيرجع الى الشك بين الاثنين والثلث فلا يتفاوت الحكم **و** في الاخيرة ان الاختلاف الواقع بينهم في صلوة الاحتياط مختلف كما عرفت **و** لعل معتمدهم ظاهر الصحيح والاجماع

الرابع الشك بين الاثنين والثلث والاربع والمشهور البناء على الاربع والاحتياط بركعتين من قيام ونقل عن الصدوق التخيير بينه وبين البناء على الاقل والقول بالبطلان ايضا **و** لنا صحيحة ابن ابي يعفور وصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة ابي بصير وما تقدم في المسائل السابقة مثل حسنة زرارة وصحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم **دليل** التخيير الجمع بينها وبين ما دل على الاخذ بالجزم وصحيحة زرارة المتقدمة انفا **و** قد ظهر الجواب عنهما مما مر **و** دليل البطلان صحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل لا يدري صلى ركعتين ام اربعا قال يعيد الصلوة **و** قد يحمل على الشك في اثناء الركعة **و** ليس ببعيد وقد عرفت الاجماع المنقول عن الفاضلين

الخامسة الشك بين الاثنين والثلث والاربع والمشهور البناء على الاربع والاحتياط بركعتين من قيام وركعتين من جلوس وقال ابن الجنيد وابنا بابويه تصلي ركعة من قيام وركعتين من جلوس **و** ربما نقل عن ابن الجنيد البناء على الاقل ايضا **و** يدل على المشهور ما رواه ابن ابي عمير في الحسن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله **و** على القول الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم قال قلت لابي عبد الله رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلثا ام اربعا فقال يصلي ركعة من قيام ثم يصلي ركعتين وهو جالس وهذه موافقة للعبارة فقه الرضا **و** الاقوى الحسنة لاعتضادها بالشهرة والصحيحة مضطربة الاسناد مع سهو في رواية الكاظم عن ابيه على هذا الوجه في بعض النسخ عن ابي ابراهيم قال قلت له رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلثا وفي بعض النسخ ركعتين من قيام فيكون دليل المشهور وما ذكره الشهيد ان هذا القول لا يوافق الاعتبار بانها متضمنة لجبران يجري الركعتين لو كانتا ساقطتين والحد بجري مجرى الواحدة لو كانت هي الساقطة معارض بموافقة الركعتين للساقطة لو كانت ركعتين ولا يلزم منه زيادة شيء وتكبير بخلاف ما ذكروه **و** الاكثر على التخيير بين الصلوتين في الترتيب والمفيد والشيخ في بعض قواله على تعين تقديم الركعتين من قيام **و** هو اولى واحوط لظاهر الرواية وان كان لا يفيد الواو الترتيب مع ان كلمة ثم في الصحيحة يدل على ذلك ونقل عن المفيد في الغرية تقديم الركعة قائما وهو ضعيف **ثم** ان مذهب اكثر الاصحاب كما نسبه اليهم الشهيد في الذكرى تعين الجلوس في الركعتين الاخيرتين وهو الموافق للنص وقيل بجواز الركعة قائما نقله الشهيد عن ظاهر المفيد في الغرية وسلار ولم نعرف على ماخذه ومثل الجواز العساء بمثله في البدلية واقربيتها الى الحقيقة المحتمل سقوطها وهو ضعيف **و** اما الصور النادرة من الشك فلنذكر منها خمس **الاولى** الشك بين الاربع والست فالمشهور البطلان كما عرفت وعلى القول بحمله من باب ما يتعلق بالخمس فحكمه حكم الشك بين الاربع والخمس فان كان بعد السجدتين فيتم ويسجد سجدتين وان كان في حال القيام فيرجع الى الشك بين الثلث والخمس وفيه وجهان

اظهرها البناء على الاقل لاصالة عدم الزيادة ولما دل على الاخذ بالجزم ولقوله لا يعيد الفقيه صلوته والثاني البطلان وهو ضعيف فعلى المختار
ثم الركعة ولا شيء عليه فان كان بعد الركوع فلا يبعد القول بانه يتمه ويصح صلوته والثاني البطلان و وجه ما اخترناه هو دخوله تحت الشك في الخمس
واحتمال انه داخل تحت من اكمل التشهد بين على اليقين باد راك الركعة بالركوع **الثانية** الشك بين الاربع والخمس بعد السجود او بعد الركوع على
القولين قال الشهيد وفيه وجه بالبناء على الاربع ووجوب الاحتياط بركعة قائما او ركعتين جالسا والمرغمتين وعلل الشهيد الثاني الاول بانه
المتيقن وضعفه بمخالفة المنصوص من بناء الشاك بين الثلث والاربع على الاكثر وعلل الثاني بانه موافق للمنصوص في الشك بين الثلث والاربع والخمس
فيحتاط بالركعة للاول ويأتي بالمرغمتين للثاني وعندي في ذلك تامل لان النصوص في كل مورد هو الحالة الوحدانية ولا يستفاد منها حكم ما لو انضم شك
اخر الا بان يستفاد من الاخبار ان حكم كل مورد من موارد الشك لا بشرط شيء فيشمل ما لو انضم اخر اذ لا منافاة لكل منهما حكم لانا نقول
الاحكام التوقيفية يتوقف على التوظيف وانما الذي يثبت من الاخبار هو الحكم لمورد خاص في حال الوحدة وان لم يكن بشرط الوحدة وثبوت الحكم في
حال لا يستلزم ثبوته في حال اخرى وكما انه لا بد من اثبات المقيد من دليل فلا بد من اثبات الاطلاق ايضا من دليل اخر اذ الاطلاق ايضا قيد و تحقيق
هذه القاعدة في القوانين في مواضع عديدة مع انه لا ينحصر الامر في الشكين بل هنا شك ثالث وهو الشك ما بين الثلث والخمس ايضا و حكمه اما
البطلان او البناء على الاقل وهو لا يتم مع ما ذكره و هذا الكلام سار في نظائر المسئلة مما يرد عليك من امثال الباب مع انا نقول ان الشك بين
الثلث والاربع والخمس مهية في الشك مغايرة للشك بين الثلث والاربع وللشك بين الاربع والخمس وللشك بين الثلث والخمس فلا تندرج كل منهما
في الاول **الثالثة** لو شك بين الثلث والاربع والخمس فان كان قبل الركوع فيرجع الى الشك بين الاثنين والثلث والاربع فيهدم الركعة و
يلحقه ما ذكرنا فيه من الاحتياط ولو كان بعد الركوع فقد عرفت حكمه انفا و يظهر مما مر حال ما لو شك بين الاثنين والثلث والاربع والخمس
فيبطل لو كان قبل اكمال السجود واما بعده فعلى ما ذكره الشهيد الثاني مرة يرجع الى اصلين من اصول الشك المنصوص عليهما الشك بين الثلث و
الاثنين والاربع والشك بين الاربع والخمس فيأتي بركعتين من قيام وركعتين من جلوس وبالمرغمتين و يرد عليه الاشكال السابق انفا و يظهر من
ذلك حكم الشك بين الاثنين والاربع والخمس فيبطل اذا كان قبل اكمال السجود وياتي بركعتين من قيام ويسجد السهو على ما ذكره و يرد عليه مثل
ما ذكرنا **الرابعة** لو شك بين الخمس والست فان كان قبل الركوع فيرجع الى الشك بين الاربع والخمس فيهدم ويتشهد ويسلم ويأتي بالمرغمتين وان
كان بعد الركوع فيرجع الى حكم زيادة الركن في الصلوة والاقوى فيه البطلان مطلقا **الخامسة** لو شك بين الثلث والخمس او الاثنين والخمس او بين
والثلث والخمس والاثنين والست او الثلث والست وكذا كل ما احتمل الزائد على الاربع والناقص ولم يكن فيه احتمال الاربع فالمشهور البطلان ويحتمل
الشهيد ره البناء على الاقل ومما ذكرنا من الاقسام يظهر حال ما لو يذكر و الحاصل انه لا يمكن استفادة احكام هذه الصور الشاذة من النصوص ولا
يقتضي البناء على الاقل والاحتياط في الجمع واضح **تتميما الاول** يجب في صلوة الاحتياط النية والتكبير والقراءة والتشهد والتسليم لانها
صلوة منفردة وللاخبار الدالة على ذلك ولا يجوز تبديل القراءة بالتسبيح على الاشهر الاقوى لخصوص الاخبار المتقدمة وعن المفيد وابن ادريس التخيير
في المبدل وهو ضعيف ولا اذان فيها ولا اقامة والاكثر على وجوب تعقيبها للصلوة قال في الذكرى ظاهر الفتاوى والاخبار وجوب تعقيبها لانه لا
على ما ذكره ممنوعة سيما مع دلالة اكثرها بكلمة ثم وكلمة الفاء في تعقيبها ايضا مع الدلالة على ذلك معتبر في الروايات المعمول بها لاشعارها بذلك حيث
جعلت تمام الصلوة فيها و لا ريب انه احوط **مسئلة** هل يبطل الصلوة لفعل المنافي قبلها ام لا قولان اظهرهما الثاني للاصل والعمومات على تعلق
بها ايضا لا يستلزم ذلك وصحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة في مسئلة الشك بين الاثنين والاربع الامرة بسجدة السهو للتكلم ايضا لا يدل على ذلك مع انها يمكن ان يكون
لاجل سهو في نفس الصلوة او في صلوة الاحتياط ايضا وعلى القول بالبطلان بتخلل المنافي فحكمها حكم جزء الصلوة ويترتب عليه حكم المنافيات والشك في
فعل ما اخترناه اذا احدث بعد الصلوة قبل الاحتياط بوجهين اولهما في صلوة الاحتياط وادعى الشهيد في الذكرى الاجماع على فورية الاجزاء المنسية
يقضي وقال انه لا اختلاف انه يشترط فيهما ما يشترط للصلوة حتى الاداء في الوقت و في بطلان الصلوة بفعل المنافي قبلها ايضا وجهان و الاظهر
العدم ولو ترك صلوة الاحتياط عمدا ففي البطلان وجهان ناظران الى ظاهر الاخبار سيما روايات عمار الدالة على انها متممة والى عدم ثبوت اشتراطها المحضة
بها للاصل ومنع دلالة الروايات بل هو واجب عليحدة يأثم بتركها وهو اظهر سيما بملاحظة ما قدمنا في عدم البطلان بتخلل المنافي مع ان المستفاد من العلة
المذكورة في اخبار صلوة الاحتياط من انها تمام الصلوة ان كانت ناقصة ويحسب نافلة ان كانت تامة ان الصلوة يبنى على التمام على الظاهر وهذه الصلوة
احتياط لادراك ما في نفس الامر فهذا شبيه باحتياط المجتهد مع حصول الظن له بالحكم الشرعي فغاية الامر ان الاحتياط هنا واجب فكان ظنه منصف بكونه
حكم الله ظاهرا فكذا الصلوة بعد البناء على ما اقتضاه الشك على القول بالاشتراط هل يكفي فعله في وقت يكون ولو قضاء خارج الوقت او يجب في

وقت الصلاة فتبطل بخروجه احتمالا لان الظاهر بالنظر الى الاخبار توقيته وان لم يكن فوريا ولم يثبت القضاء الصلاة الاحتياط من فروض الصلاة لانه من بدل
والتحقيق ان القضاء فرض جديد والاقرب بطلان الصلاة بخروج الوقت الآن يمسك بعموم ما ورد في قضاء الفوائت لو لم يمنع شمولها لها واما
على ما اخترناه فالوجه عدم البطلان بخروج الوقت وان اثم بتركها لو تعمد والاحوط بل الاظهر وجوب قضائها وكذا لو كان نسيانا **و**لو ترك الاجزاء
المنسية عمدا ففي بطلان الصلاة ايضا وجهان اظهرهما العدم وعلى الاول يجري في كفاية القضاء في القضاء ايضا الوجهان والاولى بالعدم هنا العدم بالعموم في
اخبار القضاء الوارد في الاجزاء المنسية لمن على مصطلح الشرع كما لا يخفى **الثاني** لو تذكر قبل الاحتياط عدم الحاجة اليه فلا اشكال ولو تذكر
النقصان فيأتي بالنقص ما لو يفعل المنافي ولو تذكر النقصان ولما يركع في الركعة الاولى قال الشهيد الاقرب عدم الاعتداد بما فعله من النية والتكبير
والقراءة ويجب عليه اتمام الصلاة انتهى ولو تذكر بعد الاحتياط عدم الحاجة اليه فلا يضر وله ثواب النافلة وقد مر ما يدل عليه من الاخبار ولو تذكر
النقصان صح لان الامر يقتضي الاجزاء فان ظاهر الاخبار يشمل صورة التذكر ايضا لتخصيصها بالنقص المحتمل دون المتيقن بعد الاحتياط ايضا ولصريح رواية
عمار **مع** رفع الاشكال فيما لو ظهر النقصان بخلاف ما اقتضاه شكه كمن صلى ركعتين من جلوس للشك بين الثلث والاربع وظهر له بعد الاحتياط
انه صلى ركعتين من جلوس للشك بين الثلث والاربع وظهر له بعد الاحتياط انه صلى ركعتين ففيه اشكال نظرا الى ان الامر يقتضي الاجزاء والاعادة كما
خلاف الاصل تحتاج الى فرض جديد والمفروض عدمه والظاهر من روايات عمار ايضا هو ما ذكرنا في النقصان **و**يؤيد الثاني ما يدل على حكم ناسي الركعة وانه
يجب الاتيان بها الآن بينها وبين ما دل على حكم الشك عموما من وجه فحكم النسيان يقتضي الاتيان بركعتين متمما للفريضة ويرفع الاشكال
في كون الاحتياط مبطلا للصلاة ام لا من جهة كونها فعلا كثيرا ومستلزما لزيادة الركن ومن جهة عدم شمول ادلتهما لما نحن فيه **و**لا يبعد ان يقال
بمنع بقاء التكليف بالاربع ركعات بعد الامر بمقتضى الشك فعود الحكم السابق يحتاج الى دليل والاصل عدمه وكذا لا دليل على اتيان ركعتين اخريين ح
فيكون الاجزاء اظهر **و**الاحتياط واضح **و**كذلك الكلام فيما لو ظهر للشك بين الاثنين والثلث والاربع بعد الاتيان بالركعتين انه صلى ثلث ركعات او
بعد الاتيان بركعتين من جلوس اذا قدمهما انه كان صلى ركعتين والامر في الصورة الاخيرة اشكل لعدم كفاية الركعتين من جلوس وكون الركعتين من
قيام بعدهما زائدة على العدد الناقص في نفس الامر وعدم دليل على جواز الاتيان بركعتين اخريين جالسا او ركعة من قيام وظهور منع شمول الا
لهذه الصورة وعدم المطابقة هنا ليس مثل عدم المطابقة لو تذكر في الشك بين الثلث والاربع انه نقص ركعة مع اتيانه بركعتين من جلوس فان الظاهر
ان الجلوس بدل القيام وزيادة التكبير تشوذ له لا يضر بالمطابقة على ما اقتضاه الادلة والاخبار بخلاف عدد الركعات ولو قلنا بلزوم المطابقة من جميع
الوجوه فلا بد ان يحكم في كل صور التذكر بالاعادة ولا اظن قائلا به **هذا كله** اذا تذكر بعد الخلاص **واما** لو تذكر في الاثناء عدم الحاجة فهو مخير
يحتمل جواز الاتمام نافلة كما نبه عليه الشهيد ره ولو تذكر الحاجة فيحتمل الاجزاء للامر والعدم لما اتفق من دخوله تحت ناسي الركعة ولزيادة التكبير والتفصيل
بالتخيير مع المطابقة وعدمها مع عدمها وقد يرجح ملاحظة ذلك التفصيل العدد زيادة الركعة والتصرف في صلاة الاحتياط فلو شك بين الاثنين
والثلث والاربع واتى بركعتين من قيام وتذكر في اثنائها انها كانت ثلثا ففي الذكرى يقعد حين التذكر ما لم يركع في الثانية او يركع وكان قد قعد
عقيب الاولى لمناسبته في مثله اما لو ركع ولما يسبق له الجلوس فالبطلان قوي لانه ان اعتبر كونه مكملا للصلاة فقد زاد وان اعتبر كونه صلاة منفردة
فقد صلى بزيادة على ما في ذمته بغير فاصل ولو تذكر في اثناء الركعتين جالسا انها ثلث فالاقرب الصحة اعتبرها مجزية عن ركعة وتحتمل البطلان لان
ذلك حيث لا علم للمكلف اما مع علمه فيكون قد صلى جالسا ما هو فرض معلوم له وهذا يقدح في صحة الصلاة وان كان قد فرغ منها وتذكر انها
ثلث فلا يبعد في الصحة لو تذكر انها اثنتان لانه يلزم منه اختلال النظم وجه مشكل الامر فالحكم بالاجزاء على تقدير كل محتمل اذا المكلف لا يؤاخذ
بما في نفس الامر واذا كان الحكم بالاجزاء حاصلا مع البقاء على الشك فمن الممكن ان لا يكون مطابقا للامر بنفسه فلا فرق بينه وبين التذكر انتهى **و** في
الانتصار ان الاعتماد على الاخبار في اكثر هذه الفروع مما لا يظهر له وجه **و** بعد تعارض الاصول والقواعد والالتفات الى بعض ما نبهنا يظهر رجحان
القول بان كل ما ورد في الاحتياط للناقص على وفق ما ورد في الاخبار يكون مجزيا سواء كان في الاثناء او بعد التمام وكل ما يكون موافقا ويحتاج الى
تصرف وعدول نية فلا **و**مع ذلك فالاحتياط في كل ما حصل اليقين بالنقصان والاعادة ايضا **الثالث** هل يقدم الاجزاء المنسية على
الاحتياط مطلقا او مع تقدمها او لا كذلك احتمالات ولم يظهر من الاخبار شيء **و**الوجه التخيير **و**لعل الاولى ملاحظة الترتيب وتبعيتها الى الاحتياط بترتيب
اسبابها فلو شك بين الاثنين والثلث وبنى على الثلث ثم شك بين الاربع والخمس في حال القيام فيقدم احتياط الاول على الثاني وكذلك الاجزاء المنسية
المترتبة **الرابع** قال في الذكرى لو اعاد الصلاة من وجب عليه الاحتياط لم يجز لعدم الاتيان بالمأمور به **و** ربما احتمل الاجزاء لاتيانه على الواجب
وزيادة اقول والوجه ما ذكره اولا **الغنية** لو عمد الصلاة من حصل له موجب الاحتياط او ... فهو مجزي وان عصى في ذلك **الخامس**

فورية الاحتياط جواز صلوة اخرى قبلها فريضة كانت او نافلة وعلى ما اخترناه فلا دليل على التحريم سيما على ما اخترناه فلا دليل على الحرمة من عدم
ابطال المتخلل بينهما ايضا عند من يجعل الامر مقتضيا للنهي عن ضده الخاص مع عدم دلالة النهي على الفساد في المقامات الثلث كلها ثمه هذا اذا تعمد
واما الناسي فقيل يبطل النافلة مطلقا والفريضة فيما لم يمكن العدول والا فيعدل في مقام العدول كما لا يصح من النافلة فلا دليل على العموم في جميع الفروض
ايضا ولا يبعد الابطال ثم لعدم الدليل على مطلق حرمة الابطال فتر يعود احتياط الظهر ودخل في العصر يجوز له الاتمام والهدم كلاهما ولعل الثاني اوجه
واما العدول فلم نعرف له على دليل ويظهر مما ذكرناه ان من تضيق وقته عن الاتيان باحتياط الظهر ثم العصر ولو بادراك ركعة منه ياتي بالعصر اولا ثم
بالاحتياط بطريق الاولى **تنبيه** روى الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان انه كتب اليه يسأله عن رجل صلى
الظهر ودخل في صلوة العصر فلما صلى من صلوة العصر ركعتين استيقن انه صلى الظهر ركعتين كيف يصنع فاجاب ان كان احدث بين الصلوتين حادثة اعاد الصلوتين
وان لم يكن احدث حادثة جعل الركعتين الاخيرتين تتمة لصلوة الظهر وصلى العصر بعد ذلك فتنبه على ذلك الشهيد الثاني في روض الجنان
وعد ذلك من المواضع التي لا يضر زيادة الركن في الصلوة **المسألة التاسعة** اذا غلب احد الطرفين اولا او بعد الشك وصار ظنا فيبني عليه فيتبع
مقتضاه من الصحة والبطلان فمن ظن انه صلى ثلثا فيبني عليه ويأتي بالرابعة ومن ظن اربعا فيبني عليه ويقتصر عليه ومن ظن انه زاد ركعة فيبطل صلوته وهكذا والمشهور
انه لا فرق في ذلك بين الاوليين والاخيرتين ونسبه الشهيد الى فتوى الاصحاب ونقل عن ظاهر ابن ادريس اختصاصه بما عدا الاوليين وقد رده بانه
مخالف للعموم والفتاوي واستدل بدفع الحرج وبما روي العامة عنه انه قال اذا شك احدكم في الصلوة فلينظر احرى ذلك الى الصواب فليبن عليه
اقول ويدل عليه صحيحة صفوان المتقدمة في مسألة من لم يدر كم صلى سيما على الحسنين الاولين اللذين ذكرناهما واستقراء الاخبار الكثيرة المتقدمة
في مسألة الشك بين الثلث والاربع وغيرها المفيد للظن القوي بان العلة فيها هو الظن وظاهر اطلاقهم يشمل العدد والمغرب ايضا ويدل عليه ايضا مضافا
الى ما ذكرنا حسنة الحسين بن ابي العلاء المتقدمة في مسألة من نقص ركعة ورواية اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله اذا ذهب وهمك الى التمام ابدا
في كل صلوة فاسجد سجدتين بغير ركوع افهمت قلت نعم وفي دلالة الرضوي ايضا ما يدل على ذلك نعم قد يعارض هذه الاخبار بمثل حسنة محمد بن مسلم المتقدمة
في مسألة الشك في الاوليين وفي الثنائية والثلاثية قال يستقبل حتى يستيقن انه قد اتم فان التعليل يفيد عدم الاكتفاء بالظن ورواية ابي بصير
ورواية موسى بن بكر المتقدمتين فانهما اخص مطلقا مما ذكرنا وكذا مثل صحيحة زرارة وما في معناها المتقدمة المتضمنة لوجوب الاعادة على من لم يدر واحدة
صلى ام اثنتين فان عدم الدراية اعم من الظن ويمكن دفعها بالمعارضة بمفهوم الاخبار الواردة في الفجر والمغرب القائلة بالبطلان انها بالشك فان عدم
اعم من الظن وبان الظاهر من قوله لا يدري واحدة صلى ام اثنتين التساوي كما هو ظاهر مقتضى هيئة التسوية ويؤيده ما سيجيء ايضا ثم ان ظاهر الاكثر
وصريح جماعة تسوية الاعداد والافعال في ذلك فهو ايضا كذلك ويدل عليه كثير مما تقدم ومفاهيم الصحاح المستفيضة المتقدمة المنتشرة فيمن شك
في شيء بانه يقضي ما لم يخرج عن مكانه ويمضي اذا خرج لانه لا يطلق الشك على الظن ومثله الاخبار المتقدمة في بحث تكبيرة الاحرام وغيرها مثل
صحيحة الحلبي عن الصادق قال سألته عن رجل نسي ان يكبر حتى دخل في الصلوة فقال اليس كان من نيته ان يكبر حتى دخل في الصلوة قلت نعم قال
فليمض في صلوته وما رواه الصدوق مرسلا عنه انه قال الانسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح ونحو ذلك **فكيف كان** فظهور دلالة الاخبار
الحاكمة بالبطلان في الاوليين وفي الثنائية والثلاثية في الاعداد والشك فيها دون الافعال والظن وعدم ظهور شمولها للافعال والظن لا يجوز الحكم بالبطلان
والظن الحاصل من الشهرة كاف فضلا عن ملاحظة ما ذكرناه من الاخبار سيما مع موافقته لنفي العسر والحرج وكون ترك الاعتماد عليه موجبا لتوسيع
مجال الشك وغلبة الشيطان وفي بعض الاخبار دلالة على سجدة السهو في صورة الظن مثل حسنة الحلبي المتقدمة في الثلاث والاربع ولا بأس بالعمل به
استحبابا وكذا رواية اسحق بن عمار المتقدمة انفا وموثقة ابي بصير يدل على صلوة الاحتياط مع الشك بين الثلث والاربع وغلبة الظن بالثلث
وهي مهجورة **فائدة** قال الشهيد المشهور انه يجب على الشاك التروي فان ترجح عنده احد الطرفين عمل عليه والا لزمه حكم الشاك ورده
بعض المتأخرين بان الروايات لا تعطي ذلك فيحصل مراعاة ذلك احتياطا **اقول** ولعل نظره الى ما رواه الشيخ في الصحيح عن حمزة بن حمران
وهو ممن قد يروي عنه صفوان بن يحيى عن الصادق قال ما اعاد الصلوة فقيه قط يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والجملة الخبرية ظاهرة في الوجوب وفقه الحديث
ان كل ما يقبل الاحتيال والتدبير من موارد الشك والوسواس فالفقيه لا يبالي بها ويدفعها من نفسه حتى لا يعيد الصلوة فان الاعادة في امثال ذلك
من متابعة الشيطان فمن جملة ذلك كثير من الشكوك الحاصلة في العبادات وكذلك يجب على كثير الشك الاعراض عنه والبناء على الصحة وعلى
اهل الوسواس الاعراض عنه وترك المتابعة وهذا المعنى يحصل غالبا في نية الصلوة ويعيد المصلي صلوته لاجل التشكيك فيها وفي بطلان الصلوة
بخروج الريح ونحو ذلك من مكائد الشيطان من وجوه بعضها اصل الشك وبعضها ابعد لما هو بعيد وقبله تحذير النفس وتحقيق معنى الشبهة

وانه هو الداعي للخطور بالبال فان الاخلاص مما لا يمكن تحصيله في حال النية بل هو مما لا بد ان يحصل قبل العبادة وان الشيطان يريد سلب لذة العبادة وجعلها مبغوضة للعبد وطبعه متنافرا عنها فربما يوسوس في افعال الصلوة وربما يوسوس في الطهارة عن الحدث والخبث فيريد ان لم يتفطن يوقع المكلف في الشدة والحرج ويجعله مطيعا للنفس في غاية الذلة والمهانة فلا بد من اخذ الحذر والاستعاذة لدفع هذا العدو الخبيث بذكر الشرع وبتهاونه ومن جملة ذلك ايضا عدد الحصى لعدد الركعات ونحو ذلك والالتجاء بالدعوات الواردة في الشك ونحوها واما ما هو بعده فمنها الاعراض والعمل على الضد كما هو حكم كثير الشك ومنها التروي والتفكر في تحصيل القرائن لاجل اخراج الشك الى الظن فكان المطلوب التشهد اعادة الصلوة فكل ما هو في معنى امثال صلوة الاحتياط وسجدة السهو ونحوهما فان الكل من ثمرات الشك والعلة فيه غالبا هو غلبة الشيطان والالتهاء عن ذكر الله ويؤيد ما ذكرناه ما رواه ابن ادريس في العوى عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان عيسى بن اعين يشك في الصلوة فيعيدها قال هل يشك في الزكوة فيعطيها مرتين وفي هذه الرواية مزية في الدلالة من جهة التنبيه على العلة فان تجنبه الشك هو التنبيه على العلة فان تجنبه الشك هو العلة في عدم اطاعة الشيطان في الزكوة دون الصلوة ومن التامل في الرواية يظهر ما يشهد لجواز العمل بالظن عموما كما اشرنا اليه بقي الكلام في وجه التقييد بقولنا كل ما يقبل الاحتياط وهو ظاهر لان وجوب الاعادة والعمل على مقتضى الشك في الجملة قد ثبت بالاجماع والاخبار فالرواية مخصوصة بغيرها

التاسع لا حكم للشك الحاصل للامام مع حفظ المأموم وبالعكس لحسنة حفص بن البختري وصحيحة علي بن جعفر ومرسلة يونس ورواية محمد بن سهل ويحصل العلم لكل منهما بحال الآخر بالقرائن او بالاشارة او بالذكر مثل ان يفهم المأموم من الامام انه متردد بين الاثنين والثلث فيقول سبحان الله ثلث مرات ليشير الى القيام بقوله بحول الله وقوته اقوم واقعد وهكذا والكلام مع تعين احدهما ان الظاهر الحفظ في اليقين سيما مع ملاحظة مرسلة يونس على ما رواه الشيخ قال ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق منهم وعلى ما رواه الصدوق وفي موضع ايقان كلمة اتفاق فلا يخ ايضا من ظهور فيه لكمال ندرة الاتفاق مع عدم اليقين واما مع الظن فالاشهر الاظهر جواز رجوع الشاك الى الظان ايضا لاطلاق الروايات وفيه اشكال لما ذكرنا من ظهور الحفظ في اليقين سيما مع ملاحظة لفظة ايقان ويدفعه ان الظاهر ان المراد في الاخبار ان المأموم يبني على ما هو وظ انه يتبع الامام فان العلم بان ما يفعله الامام بلا تردد وتامل هل هو مبني على يقين او ظن مما لا يمكن عادة فاطلاق ما لم يذكر فيه لفظ الحفظ والايقان يشمله والمراد مما ذكر فيه ايضا الحفظ واليقين لا النفس الامرية وهذا واضح على المتامل وفي الفقيه في باب نوادر البزنطي الطواف خبر قوي يدل على المطلوب ويؤيده لزوم العسر والحرج على التنبيه بالفرق بين الظن واليقين مع ان المستفاد من الاستقراء ان حكم الظن في باب الشك هو حكم اليقين هذا كله اذا اوردنا اثبات المسئلة على العنوان المبحوث عنه والا فاذا افاد الظن فلا اشكال والاشكال ان الشك بينهما بسبب ظن صاحبه والشاك الظان منهما ايضا يرجع الى المتيقن وتامل فيه بعضهم وهو في محله الا ان يرجع المسئلة الى ان ذلك يوجب تبدل الظن بالظن بخلافه واما اذا تيقن كل منهما لنفسه فكل منهما يتبع يقينه وكذا اذا ظن كل منهما بخلاف الآخر واما اذا كانا شاكين فان اتحد شكهما فيلزمهما حكمه وان اختلفا فان كان بينهما رابطة يرجعان اليها كما لو شك احدهما بين الاثنين والثلث والآخر بين الثلث والاربع فيبنيان على الثلث لتيقن احدهما بوجود الثالثة والآخر بانتفاء الرابعة وليس عليهما احتياط وقد لا يوجد مع الرابطة كما لو شك احدهما بين الثلث والاربع والآخر بين الاثنين والثلث والاربع فترجعهما الى الشك بين الثلث والاربع لعدم تيقن احدهما بانتفاء الاربع فاحدهما متيقن في الثلث وكلاهما شاكان في الاربع فيعملان على مقتضى المرجع وان لم يكن رابطة كالشك بين الاثنين والثلث وبين الاربع والخمس فينفردان كل بما يقتضيه شكه هذا كله اذا لم يحصل الاختلاف بين المأمومين واذا اختلفوا فلا يجوز ان يرجع الامام الى احدهم اقتراحا فيعمل كل على ما اعتقده الا ان يحصل الظن للامام بقول احدهم فيعمل عليه ثم يتبعه الآخر ان حصل له الظن منه ايضا والا فيعمل على ما اعتقد وفي مرسلة يونس فاذا اختلف على الامام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط الاعادة والاخذ بالجزم وهذا اذا لم يجمعهم رابطة والا فيبنون على مقتضاها كما لو شك الامام بين الاثنين والثلث والاربع واتفق فرقة من المأمومين بين الثلث والاربع والاخرى بين الثلث والاربع والخمس فالمرجع هنا هو الشك بين الثلث والاربع لتيقن المأمومين بالثلث وتيقن بعضهم مع الامام بانتفاء الخمس وكذا اذا جمعهم العمل على الشك على امر واحد كما لو شك الامام بين الاثنين والاربع وبعضهم بين الثلث والاربع وآخر بين الاربع والخمس فيبني الكل على الاربع وان تفاوت احتياطهم وهكذا والظاهر عدم الفرق بين كون احد الشكين مقتضيا للبطلان وعدمه ثم ان كلا منهما يرجع الى الآخر وان لم يحصل الظن بل وان كان المأموم غير عادل بل فاسقا ولا يجوز الرجوع الى الخبر الا اذا افاد الظن وان كان عادلا ثم ان فعل الامام ما يوجب سجدتي السهو فيجب عليه بلا خلاف كما انه لا يجب عليه اذا لم يفعل وان فعل المأموم بلا خلاف واما المأموم فالمشهور انه لا يجب عليه شيء اذا لم يفعل ما يوجب وان فعله الامام خلافا للمبسوط فاوجب وفاقا للجمهور العامة ويجب عليه اذا فعله ان لم يفعله الامام خلافا للخلاف وان عرض له السبب فيما عليه اجماع الفرقة واختاره السيد وجماعة من المتأخرين ونسبه العلامة الى العامة عدا مكحول

و الاقوى المشهور لنا الاصل في الاول وخصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في التكلم ناسيا ورواية منهال المتقدمة في مقامات سجدة السهو في الشك و يدل على قول المبسوط موثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل يدخل مع الامام وقد صلى الامام ركعة او اكثر فسهى الامام كيف يصنع الرجل قال اذا سلم الامام فسجد سجدتي السهو فلا يسجد الرجل الذي دخل معه واذا قام وبنى على صلوته واتمها وسلم سجد الرجل سجدتي السهو اطلاق موثقة عمار المتقدمة في وجوب التشهد والتسليم في سجدة السهو ويمكن حملها على التقية و الاحوط فعلها و استدل للثانية بقولهم انما جعل الامام اماما ليتبع ويرد بالضعف فان المراد المتابعة في الصلوة ويدل على الخلاف موثقة عمار عن الصادق قال سئل عن الرجل سهى خلف امام بعد ما افتتح الصلوة فلم يقل شيئا ولم يكبر ولم يسبح ولم يتشهد حتى سلم فقال قد جازت صلوته وليس عليه شيء اذا سهى خلف الامام ولا يسجد سجدتي السهو لان الامام ضامن لصلوة من خلفه و قد يستدل عليه بموثقته الاخرى النافية لسجدة السهو على ماموم سهى في التسبيح في الركوع او السجود او الذكر بين السجدتين وهو كما ترى و قد يستدل له برواية حفص البختري ومحمد بن سهل المتقدمتين وهو كما ترى مع معارضتهما بعمومات المتقدمة وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام ان رواية محمد بن سهل معارضة باخبار كثيرة دالة على ان الامام لا يضمن صلوة من خلفه مثل صحيحة معوية بن وهب وغيرها و حاصل ما ذكر في الجمع بين اخبار الضمان وعدم الضمان في القرائة دون غيرها و بالجملة الاقوى العمل على الروايات المعتضدة بجمهور الاصحاب ثم المخالفتهما للتقية ولمعتضدها باخبار العمومات وههنا اشكال فيما نقل عن المعتبر ان ترك السجود هنا مذهب علمائنا وفعل مثله اولى [illegible]

فائدة لا يجوز للمسبوق بركعة ان يأتم بالامام في الاخيرة لو زاد الامام ركعة سهوا للاصل وموثقة سماعة عن الصادق في رجل سبقه الامام بركعة ثم اوهم الامام فصلى خمسا قال يعيد تلك الركعة ولا يعتد بوهم الامام قيل المراد بالاعادة الاتيان بها منفردا بنا على ان قد فات مع الامام **الثامن** لا حكم للشك مع كثرته وهو في الجملة اجماعي مدلول عليه بالاخبار الكثيرة منها صحيحة زرارة وابي بصير قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال يعيد قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما عاد شك قال يمضي في شكه ثم قال لا تعودوا الخبيث من انفسكم بنقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك قال زرارة ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم والعلة المنصوصة تفيد العموم في جميع الموارد وتقرب منها موثقة علي بن ابي حمزة المتقدمة فيمن لم يدر كم صلى و الظاهر ان المراد بكثرة الشك في اول الحديث كثرته وفي قوله فانه يكثر عليه ذلك كثرة نفس الشك وتعدده وصحيحة الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله اسهو فاقوم فلا ادري ركعت ام لا قال بلى قد ركعت فامض في صلوتك فانما ذلك من الشيطان و وجه الدلالة ان قوله استتم قائما بل هو بعد الانتصاب عن الركوع فليس الشك ح الا لاجل الوسواس وكثرة الشك وهناك اخبار اخر تدل على عدم الاعتداد بكثرة السهو منها صحيحة محمد بن مسلم علل فيها ايضا بانه من الشيطان وحمله كثير من اصحابنا ايضا على انه لا حكم للسهو مع كثرته ونقل عن ظ جماعة منهم التسوية بين الشك والسهو ويلزمهم عدم البطلان بترك الركن وعدم وجوب الاعادة بتركه ولا الاتيان بالقضاء ونحو ذلك و لكن لم نقف على مصرح بذلك بل ادعى بعضهم اتفاق العلماء الفقهاء على البطلان لو كان ركنا وتجاوز محله وانه يأتي به ان لم يتجاوز وكان ركنا او غيره وبعضهم بعد لو كان مما يقضى بقضيه نقل عنهم سقوط سجدتي السهو **اقول** ولفظ السهو وان كان حقيقة فيما حصل العلم به ولكنه استعمل في الاخبار في الشك في غاية الكثرة وكذا في كلام الاصحاب وقد يستعمل الوهم في الشك ايضا كما في موثقة عمار عن الصادق في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلوة فيشك في الركوع فلا يدري اركع ام لا ويشك في السجود ولا يدري اسجد ام لا فقال لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلوته حتى يستيقن يقينا مع ان ما يتعرض له الشيطان غالبا هو الشك فحمل لفظ السهو في الاخبار على الشك مع ان حملها على السهو فقط بعيد وارادة القدر المشترك بينه وبين الشك ابعد من ارادة الشك مضافا الى قوله في موثقة عمار حتى يستيقن يقينا فانه ينادي بوجوب الاتيان بما سهى **والحاصل** ان القول بعدم الاعتناء بالسهو مستيقنا فيما لم يتجاوز المحل سقط من الكلام وتخصيص القول بما تجاوز محله تحكم هذا و لكن يمكن ان يقال ان السهو ايضا من الشيطان فان مبدءه هو الغفلة والتسامح والتهاون بالنفس وهو اختياري ويتعقبه النسيان فاصله ومبدءه من الشيطان و يدل عليه قوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان وقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا والعلة المنصوصة في صحيحة محمد بن مسلم ولكن لما لم نجد قائلا بذلك صريحا من الاصحاب بل ادعى اجماعهم على خلافه فنحملها على الشك مع انه يمكن ان يقال في السهو ان تدارك ما نسيه المصلي ليس نفس مقتضى السهو بل هو مقتضى اصل التكليف فالمراد بعدم الاعتناء بالسهو رفع حكمه وهو عدم الاعتناء بما يترتب عليه وهو ليس الا سجدة السهو فان اتيان الاجزاء المنسية في الصلوة او في الخارج انما هو لاجل مقتضى اصل التكليف بمعنى ان نفس المكلف مطلوب به بخلاف صلوة الاحتياط فانها مما يمكن ان يصير بدلا عن المكلف به لو لم يفعله في الواقع لانه بدل في الواقع لتحصيل العلم بموافقة الواقع ولذلك ورد في الاخبار انه يحسب نافلة لو لم يكن في الواقع محتاجا اليها و لعل ما ذكرنا هو السر في اتفاقهم على سقوط سجدة السهو دون الاتيان بما فات ونقل عن [illegible]

هو الصفا ع

وكان منه ع

في ان لفظ السهو او غيره استعمل في الاخبار في الشك

من الاصحاب انه لا حكم للشك مع كثرة السهو فكانهم جعلوا ذلك وجه الجمع بين الاخبار وهو ايضا ليس بذلك البعيد بالنظر الى العلة المنصوصة وان الظاهر
من اصل الروايات وعموم الاخبار والعلة يقتضيه عدم الفرق بين الاولتين وركعات الفجر والمغرب وغيرهما فمعنى قولنا لا حكم للشك مع الكثرة انه يبني على
ويمضي في الصلوة فيبني على فعل المشكوك فيه الا اذا اقتضى البطلان فيبني على عدمه والاظهر سقوط سجود السهو ايضا اذا اقتضاه الشك كصلوة الاحتياط
والاعادة والقضاء بعموم ما دل عليها ضعيف فهل هو عزيمة بحيث لو عمل بمقتضى الشك فيكون باطلا او لا الظاهر الاول اشهرهما نعم فيبطل لو فعل ما يقتضيه
ولم نقف على مستند للقول الآخر وفصل بعض المتأخرين فقال بالبطلان لو فعل ما كان زيادته مبطلا للصلوة ومنه انه ان كان فعله في حال
في معنى العمد فلا ينفك الحكم فيما يبطل زيادته الصلوة مطلقا كالركوع او عمدا فقط كالسجدة الواحدة وان لم يكن ذلك في معنى العمد فليس بسهو
يكون مبطلا للصلوة الاولى دون الثانية وربما قيل باستحباب ذلك وجواز البناء على الاصل وهو ايضا ضعيف لظهور الاخبار في الوجوب وبناء على العلة
فانه لم يخلص بذلك عن مكيدة الشيطان فيشكك في الاول بعد البناء عليه ويرجع في تحديد الكثرة الى العرف كما اختاره جمهور
المتأخرين وقال ابن حمزة بانه يحصل بثلث مرات متوالية وحكي عن ابن ادريس مرة بان يسهو في شيء واحد او فريضة واحدة ثلث مرات وعنه بان يسهو في
اكثر الخمس يعني ثلث صلوات من الخمس فيسقط حكمه بعد ذلك فان اراد تحديد الكثرة بذلك ابن حمزة والا فلا وجه لهذا التحديد واما صحيحة محمد بن ابي
حمزة عن الصادق ع قال اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلث فهو ممن كثر عليه السهو ففيه اجمال والظاهر منها انه اذا لم يحصل له في ثلث صلوات متواليات
فهو ممن كثر شكه ولا دلالة فيها على انحصار كثرة الشك في ذلك وكما ان تحققه يعرف بالعرف فكذلك الخروج عنه ولا يعتبر فيه اتحاد المشكوك فيه ولو كثر
شكه في فعل خاص ففي تعديه الى غيره وجهان اقربهما العدم لان المتبادر من الاخبار النص فيها كثرة الشك في طبيعة الصلوة لا الشك في جزء خاص منها
ويفهم الحكم في خصوص هذا الخبر من العلة المنصوصة لان اصل الخبر يتعارض بما ذكرنا ومع الشك في حصول كثرة الشك الاصل عدمها الا ان يجد من نفسه
انه من الشيطان فيبني على الكثرة وفي حصول كثرة الشك بما استقر الظن على احد طرفيه بعد التروي وبما حصل في النافلة وجهان اقربهما نعم ولكن
اذا اختص بالنافلة ولا يتعدى الحكم كما مر في الجزء الخاص شهر ان علاج كثرة الشك يكون بامور منها عدم الاعتناء به ومنها الاهتمام فيها التفكر في
عظمة المعبود وكونه العالم للغيب والشهادة القادر الضار النافع الرازق المحيي المميت المنعم الصمد لا غيره وفي عجز نفسه وذلته وهوانه وفي فناء الدنيا
ولذاتها وبقاء نعيم الآخرة وعظمها وشدة العذاب وعدم طاقته له فمع ذلك ينقطع علاقته عما سواه ويتوجه اليه فلا يشك انه اذا ومنها الاستعاذة
بالله من الشيطان الرجيم وان يطعن فخذه الايسر باصبعه المسبحة اليمنى اذا دخل في الصلوة ويقول بسم الله وبالله توكلت على الله اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان
الرجيم فانه يزجره ويطرده عنه كما رواه السكوني عن الصادق ع عن ابيه عن النبي ص ويقول اذا دخل الخلاء بسم الله وبالله اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث
الشيطان الرجيم كما رواه في الفقيه عن الصادق ع وهذا اسهل من الاول ومن جملتها ما ورد في الاخبار اختصار الصلوة وتخفيفها ومنها الاعتصام
وبخاتمه بان يحوله من مكان الى مكان وغير ذلك **التاسع** روى محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال سألته عن السهو في النافلة قال ليس عليك شيء
وفي بعض النسخ سهو فيها شيء وفي مرسلة يونس المتقدمة قال ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه باتفاق منهم وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام
ولا سهو في سهو وليس في المغرب والفجر سهو ولا في الركعتين الاوليين من كل صلوة ولا في نافلة واتفق الاصحاب على ما نقله في المعتبر على جواز البناء على الاكثر
في النافلة واستدلوا عليه بالروايتين وفي دلالتهما على المطلوب خفاء ووجه الاستدلال ان في الاولى انه ليس عليك شيء من فعل او اعادة او صلوة احتياط
او سجدة سهو وحاصله البناء على الصحة كما في كثير الشك وفي الثانية مع مراعاة تناسق الفقرات المذكورة انه لا حكم للسهو في المذكورات بمعنى انه اما يحكم
بالبطلان راسا او يحكم بالصحة من دون تدارك وتلاف في المحل وخارجه وسجدتي السهو ونحو ذلك سواء كان الحكم بالصحة من جهة عدم الاخلال وحصول ذلك
كما في المأموم والامام او من جهة جعله في حكم ذلك كما في كثير الشك فما يحكم بالبطلان هو الشك في الاوليين والفجر والمغرب وما يحكم بالصحة
بالمعنى الاول هو حكاية الامام والمأموم وما يحكم بالصحة بالمعنى الثاني هو النافلة والسهو في السهو كما سيحققه فالجامع بين الفقرات هو انه لا يعامل
فيها معاملة الشك وما يترتب عليه من الافعال والقرينة المعينة لجعل النافلة من القسم الثاني من الصحة دون البطلان انه لو قلنا ببطلانها لكان الامر فيها
اشد من الفريضة والمعهود في الروايات التسهيل مع ان الامر في النافلة اسهل بالذات وبالجملة هذه الرواية مع الاجماع المنقول يكفي في المطلوب و
تؤيده الصحيحة الاولى انه لم ينقل بدلالتها عليه وظهورها فيه منه والمشهور ان البناء على الاقل افضل للاستصحاب والاخبار الدالة على عدم نقض اليقين
بالشك وخصوص ما رواه الكليني مرسلا مقطوعا انه اذا سهى في النافلة بنى على الاقل من الاخبار على النافلة ومقتضى هذه الادلة وان كان هو الوجوب
لكن الاجماع المنقول والشهرة والروايتين اخرجها في النافلة عن الظاهر والظاهر في الاوليين عدم الفرق بين عدد الركعات والاجزاء وقال في المدارك
ان احكام الفريضة جارية فيها الا في عدد الركعات وسجود السهو لصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وفيه ان عموم ما دل على احكام الشك تخصيص في

الى الثالث فليتحمل تأمل وفي رواية يونس سيما مع ملاحظة القرائن بعيد عدم الاعتناء بالشك فيهما مطلقا وكذا صحيحة محمد بن مسلم المعتبرة يمكن ان يحمل
في معمول الرواية الصلوات المتعددة كالشك في كون الركعتين الاولتين من نافلة الظهر مثلا او الركعتين الثانيتين وهكذا ولا يبعد تعميم الرواية
لذلك وان كان الاحوط البناء على الاصل **العاشر** لا عبرة بالشك بعد الصلوة ولا للسهو في السهو اما الاول فيدل عليه مضافا الى ان الامر
يقتضي الاجزاء عموم ما دل على عدم الاعتناء بالشك مع الخروج عن محله وصريح صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في حكم اجزاء الثانية والثالثة وهل يلحق به
حكم الظن في ذلك ام يختص بحال الصلوة يحتمل ذلك للتسوية فلو ظن بنقص بعد الصلوة فيتمه ان امكن ولم يمنعه مانع والا فمبطل ويحتمل القول
بالبطلان لان ما اقتضاه الدليل في الاتيان بركعة اخرى انما كان في صورة النسيان فالحاق الظن بالعلم انما يثبت بكون الركعة في حكم صلوة الترك وهو
لا يستلزم كونه في حكم السهو في ذلك فلعل حكمه البطلان وكذلك القول بوجوب سجدة السهو لاجل التسليم ويحتمل كونه في حكم الشك فلا عبرة به ويحكم
بصحة الصلوة لان الامر يقتضي الاجزاء والاعادة فرض جديد والتكليف بركعة اخرى لم يثبت واستصحاب شغل الذمة مدفوع بمنع الاشتغال حين الاعادة
والتسليم به ولان هنا تكليفا واحدا تيقنا علينا وسعة طاقتنا وتكليفنا في حال الصلوة ما اقتضاه زعمنا وقد تم وهذا اظهر الاحتمالات والاول
احوطها ولو كان ظنه موجبا للبطلان كزيادة ركعة مثلا ففيه وجهان اظهرهما الصحة ويظهر وجهه مما تقدم ولو كان حين الشك للظن فيبنى
عليه لانه دلت عليه فيما فيه تدارك كما لو شك بين الثلث والاربع بعد الصلوة وغلب وهمه في الاربع فيبنى عليه لا احتياط عليه لعموم ما دل على
اعتبار الظن من رواية صفوان وغيرها الا ان مع الشك يبني عليه كان مع الظن اولى واما السهو في السهو فهذا كلام مذكور في السنة الفقهاء وفي
بعض الروايات كحسنة حفص بن البختري ومرسلة يونس والظاهر ان حقيقة اللفظ غير مراد والمجازات المحتملة فيه في غاية الكثرة منشعبة من ارادة السهو في
اللفظين والشك فيهما او في الثاني او بالعكس ويحتمل ارادة المعنى المشترك بينهما من اللفظين على التفصيل المذكور وسواء كان بعنوان عموم المجاز او استعمال
اللفظ في المعنيين والتفصيل انه اما يراد انه لا حكم للسهو في السهو يعني انه اذا سهى انه سهى في شيء هل عليه شيء من سجدة السهو وغيرها من اجل
هذا السهو او يراد انه لا حكم للشك في الشك يعني انه اذا شك انه هل شك ام لا فلا يلتفت لان الاصل عدمه فيرجع الى الحالة التي هو فيها ولا يثمر وهذا
الكلام الا على القول بان محض حصول الشك يوجب حكمه وان وقع ظنه وقطع على احد الطرفين بعد التروي **معتبر** وقد يثمر الشك في الشك اذا
كان الشك في انواع الشك بعد علمه بوقوعه في الجملة مثلا شك في ان شكه هل كان بين الاثنين والاربع او الثلث والاربع فالظاهر انه يرجع الى الشك بين
الاثنين والثلث والاربع فيصلي ركعتين من قيام وركعتين من جلوس كما قالوه والظاهر كذلك ايضا لو شك انه هل شك بين الاثنين والثلث او الثلث والاربع
ولو شك انه هل شك بين الثلث والاربع او الاربع والخمس فيرجع الى الشك بين الثلث والاربع والخمس فيرجع الى الشك بين الثلث والاربع
والخمس وقد مر حكمه وهكذا وان شك في شيء من افعال الصلوة ولم يتجاوز محله ثم شك انه هل فعله ام لا فالاظهر وجوب الاتيان به واحتمل اندراج
ذلك في المسئلة المعنونة اعني عدم الحكم للشك في الشك فانه مبني على الصحيح جار فان اعاد الصلوة مع ذلك كان احوط او يراد انه لا حكم للسهو في موجب السهو
كسجدتي السهو فان اريد سهو نفس السجدتين فقد مر حكمه انه يجب عليه فعلهما متى ذكرهما وان اريد السهو في شيء من واجباتهما فان كان هو احد السجدتين
فالاحوط بل الاظهر وجوب الاتيان بها قبل الدخول في التشهد وان كان بعد الدخول فيه فالاظهر عدم الوجوب وان كان الاحوط الرجوع واعادة التشهد
بعد التمام وان كان في شيء من الواجبات من الاذكار وغيرها فان كان قبل الرفع فيأتي به وان كان بعده فلا يجب وان كان الاحوط الاعادة ولا يجب سجدة السهو
في الخلل الواقع فيها للاصل **ومما** ذكرنا يظهر حكم الاجزاء المنسية فيقضي متى ذكرها ولو نسيها ولا شيء بما لا ينسى من اجزائها ما لم يفت محلها ولا شيء عليه اذا
فات فالكلام في سجدة السهو بما مر للاصل او يراد انه لا حكم للسهو في الشك فان اريد منه السهو في نفس الشك يعني انه سهى انه شك فلا شيء عليه
من اجل السهو فهو كذلك ولكنه يأتي بموجب الشك بعد التذكر وان اريد انه لا حكم للسهو في موجب الشك فان اريد سهو نفس موجب الشك كصلوة الاحتياط
وسجدة السهو فهو باطل لوجوب الاتيان بهما متى ذكرهما وان اريد نفي وجوب سجدة السهو في السهو الحاصل فيهما فهو ايضا موافق للاصل وموثقة عمار
الاتية وان اريد انه لا يجب عليه حكم في سهو جزء من اجزائهما فهو وان كان موافق الاصل ايضا فيما جاوز المحل ولكن الاحوط في صلوة الاحتياط ان يعيد صلوة
بعد ابطال الصلوة ولم يظهر دليل على وجوبه سيما مع ملاحظة موثقة عمار الاتية والروايتين المتقدمتين وان الامر يقتضي الاجزاء وان اريد نفي
سجدة السهو فهو كذلك للاصل وموثقة عمار وغيرها او يراد انه لا حكم للشك في موجب الشك فان اريد الشك في فعله وتركه فيجب الاتيان به لان الاصل
عدم الاتيان ولا يستفاد من الروايات المشتملة في امثال الشك مثل ان يشك في عدد ركعات صلوة الاحتياط او افعالها او عدد سجدتي السهو وافعالهما
فالظاهر انه لا يلتفت اليه ويبني على الصحة بالمعنى المذكور في كثير الشك ويعضده اطلاق العلامة في المنتهى قول الفقهاء لا سهو في السهو ولا فرق في ذلك بين بقاء
وقت المشكوك فيه وعدمه او يراد انه لا حكم للشك في السهو فان اريد الشك في انه سهى ام لا فهو لا يرجع الا الى الشك في الفعل وان اريد الشك في

ان ماسهاه هل هو سجدة مثلا او تشهد بعد ليعين السهو فالاحوط الاتيان بهما ويسجد سجدتي السهو مرة وان شك انه من ركوع او سجدة فيقضي السجدة ويسجد للسهو والاحتياط في الاعادة وان كان الاظهر عدمها لان الامر يقتضي الاجزاء والاعادة كالقضاء فرض جديد بل لا يبعد القول بعدم وجوب شيء عليه في الصورة الاولى ايضا نظرا الى مفهوم الروايتين لكن الظاهر وعلى الاحتمال على ما بيّنته وان اريد الشك في موجب السهو فان كان في فعله مثل الشك في فعل سجدتي السهو فقد مر انه يأتي بهما وان اريد الشك في صحته واجزائه فالاحوط قبل الخروج عن محل الاتيان وبعد الخروج لا شيء عليه **اذا** عرفت هذه الاحتمالات وموافقتها للاصل ومخالفتها **فارجع** الى الادلة ولاحظ ما ورد في احكام السهو والشك وانها هل تشمل هذه الصورة المستثناة ام لا ثم لاحظ ما ورد مما هو قابل للتخصيص وهو الروايات المتقدمة وهي حسنة حفص بن البختري ومرسلة يونس القوية المتضمنتان لانه لا سهو في سهو ولا سهو على سهو وموثقة عمار المتقدمة في مقامات سجدتي السهو فيمن بعدهما وليس في شيء مما يتم به الصلوة سهو ويؤيدها موثقة سماعة وصحيحة الفضيل المتقدمتان هنا ايضا القائلتان ان من حفظ سهوه فاتمه فليس عليه سجدتا السهو **فنقول** ان الروايتين الاوليين ان لم نقل مع ملاحظة القرائن الخارجية بظهورهما في اكثر الاحتمالات المذكورة فلا اقل من كونهما محتملا لها فيكون مجملا والعام المخصص بالمجمل ساقط من الحجية في قدر الاجمال فلا يبقى مقتضى العمومات من الصحة والبطلان والاعمال الخاصة في الشك والسهو باقية على عمومها بحيث تشمل موارد الاحتمالات مع عدم امكان الشمول في البعض كما لا يخفى وكذلك مقتضى العمومات الدالة على وجوب اداء الصلوة على ما هو عليه في نفس الامر باجزائها وشرائطها حتى يتيقن براءة الذمة لا يحصل مع عدم الاعتناء بالسهو في امثال ذلك **والحاصل** ان الظاهر من الروايتين سيما مع ملاحظة القرائن السابقة واللاحقة لهذه العبارة انه يبني على الصحة مثل كثير الشك كما اشرنا اليه في السهو في النافلة وان حاله اسهل من غيره ولعل الثمرة المحتملات لا ينافي ظهور هذا المعنى ولا يقتضي جريان احكام الشك والسهو فيها مثل نفس الصلوة ح لانه لا يبقى فرق بينهما فلم يبق وجه لجعله اسهل من غيره **ومن** هذا يندفع احتمال بطلان الصلوة او سجدتي السهو او الاجزاء المنسية بالشك والسهو وتحققهما مع العمل بمقتضياتهما في الصلوة يوجب عدم الفرق بينهما وبين الصلوة فينفي الحكم بالتعدد بدون العمل على ما بمقتضياتها في الصلوة وهذا يندفع احتمال المعارضة بالتعليل الوارد في موثقة عمار المتقدمة في مبحث الشك في الثانية والثلاثية المعقبتين لبطلان الاولى الثانية من صلوة الاحتياط في الشك لو سلم شمولها لها فهذه القاعدة لعلها التخصيص بالمجمل في الروايتين مع انضمام ما يستفاد من تتبع تضاعيف الاخبار الواردة في الشك والعلل المستفادة منها ان موجبات الشك والسهو يفتح الجميع مما هي من نتائج افكار الشيطان وملاحظة الرواية الواردة في ان [illegible] لا يعيد الصلوة مع انضمامها موثقة عمار وغيرها يكفي في ان الحكم في جميع المحتملات البناء على الصحة وعدم لزوم شيء من سجدتي السهو او الاعادة او القضاء ونحو ذلك **نعم** يقع الاشكال في الاجزاء المنسية في المذكورات مع بقاء محلها فان الظاهر وجوب الاتيان الا انه مقتضى السهو بل لانه مقتضى نفس التكليف بها ولم يظهر من هذه الادلة ظهور سقوط حكمها ولم يحصل المبادلة على الاتيان بنفس هذه التكليفات اجمال بسبب هذه الروايات بالنسبة الى هذه الاجزاء **ويؤيد** ما ذكرنا قوله في حسنة حفص ولا على الاعادة اعادة فانها تدل على ان الصلوة المعادة لاجل الشك لا تعاد من جهة شك او سهو وهو موافق للعلة الواردة في غيرها في ان الاعادة متابعة للشيطان فان من المجرب ان من يعيد صلوته لاجل شك يشك فيها ثانيا بنفس ما شك في الاولى غالبا **ولكن** لم نقف على قائل بذلك صريحا واكثرهم حملوا العمل بذلك الا مع كثرة الشك **وبما** قيل يظهر من هذه العبارة ان كثرة الشك يحصل بالمرتبة الثانية وهو ايضا مشكل **نعم** يمكن القول به من جهة ظهور انه من عمل الشيطان والعلة المنصوصة يقتضي ذلك

المقصد الرابع في الفوائت وفيه مباحث

الاول الحق عدم وجوب ما فات في الوقت في خارجه الا بالعلة بدليل جديد كما حققناه في الاصول فلا يجب مع الشك بالفوت المخلط فهذا الاصل موافق لاصل البراءة واستصحاب عدم التكليف فالذي وصل الينا من العمومات والاطلاقات التي يكون بمنزلة القانون في وجوب القضاء بعد تتبع الموارد الخاصة التي ثبت وجوب القضاء فيها بالنص والاجماع هو الروايات الدالة على انه يجب على من فاتته صلوة ان يقضيها اذا ذكرها لكن الاشكال في معنى الفوت والفرق بين مثل الحائض والمجنون وفاقد الطهورين على قول وبين الناسي والنائم وقد يفرق بان عدم وجوب القضاء على مثل الحائض لفقدان الشرط وهو [illegible] فلم يفت منها ووجوبه على الناسي والنائم لوجود المانع وهو تحكم وكما يجوز ان يكون الحيض مانعا وكما يجوز ان يكون التمكن من الطهور شرطا يجوز ان يكون فقدانه مانعا وهكذا يحتمل كون اليقظة شرطا كما يحتمل كون النوم مانعا مع ان عدم المانع ايضا شرط من الشروط **نعم** يمكن ان يرجع في فهم الفوت الى العرف لكن هذا امر لا مدخل للعرف فيه فان كون الشيء مراد الشارع وغير مراد له مما يعلم منه لا من العرف الا ان نقول ان من المحقق عند العقل والعرف والعادة ان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون فكما يحسن ان يجب على المسافر تهيئة السفر ولملاقاة العدو اخذ الجند والسلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الزاد وقبل لقائه فكذلك [illegible] في اول الوقت التهيؤ للصلوة بل الدخول فيها بنية الوجوب مع احتمال الهلاك قبل التمام وكذلك نية الصيام في الليل والمسافرة الى الحج قبل الموسم وامثال

في امكان الرجوع الى العرف في فهم الفوت

ذلك **و** هكذا الكلام في سائر الاحوال للمكلفين في العقلاء الاصحاء الخالين عن الموانع كونهم مكلفين فلما كانوا في نظر اهل العرف مستعدين للفعلية بتعلق التكليف في قابلين لحصول العبادة منهم يصح في العرف ان يقال لمن سهى او نام منهم ولو قبل دخول الوقت حتى خرج الوقت ان الصلوة فاتت منه بخلاف الصغير والمجنون ونظير ذلك ان اهل العرف يقولون للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا حصل له مانع من سفر خاص انه فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا قنية له ولا اهلية للكسب من جهة عدم الاسباب ثم في كل مورد حصل للمجتهد ظن بالفهم العرفي وصدق الفوات فيحكم بالقضاء كالنائم والناسي وكل موضع يحصل الظن بعدمه فيحكم بالعدم كالصغير والمجنون وما يشكل عليه الامر في الفهم فيرجع الى الاصل **و** من المواضع المشكلة الحائض فيمكن القول بالفوات وعدم وجوب قضاء الصلوة من دليل خاص والقول بالعدم ووجوب القضاء في الصوم من دليل خاص و القول بالعدم وعدم وجوب القضاء **فلنفصل** بعض التفصيل فنقول يجب القضاء على من ترك الصلوة فريضة مع استكمال شرائطها او اخل بها لنوم او نسيان للخصوص الاخبار في النوم والنسيان وعمومها في غيرها فان المستفاد منها وجوب القضاء على من فاتته الصلوة والاخبار كثيرة معتبرة لا حاجة الى ذكرها ويجيء الاشارة الى بعضها ولا يجب القضاء على المجنون والصغير بالاجماع بل الضرورة وكذا لا يجب قضاء الصلوة على الحائض والنفساء بالاجماع **و** قد مر التفصيل والكلام فيما لو ادركتا الوقت طاهرتين في آخره بمقدار الطهارة وركعة وانه يجب عليهما الاتيان بهما ولو تركتا يجب عليهما قضاؤها بخلاف ما لو ادركتا في اول الوقت **و** قد مر الكلام في فاقد الطهورين ايضا وان فيه قولين اظهرهما الوجوب لقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته والمناقشة في ان هذه الصلوة ليست بفريضة عليه ليس في محلها اذ الظاهر ان الفريضة صارت حقيقة في الصلوات المعهودة الواجبة وصارت مجازا مشهورا مع انه منقوض بالنائم والناسي وفي رواية زرارة اذا فاتتك صلوة فذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت الفائتة كنت من الاخرى في وقت فابدء بالتي فاتتك الحديث وليس فيها التقييد بالفريضة والحديث بان قوله فذكرتها ظاهر في الناسي ليس على ما ينبغي لعدم المنافاة ولا ينحصر تحقق التذكر بسبق النسيان حال الفوت وقال في روض الجنان انه يشمل ما لو وجد فاقد الطهورين الصلوة بعد وجود المطهر وذكرها في وقت اخرى فيجب عليه قضاؤها للامر به في الحديث ولا قائل بالفرق ويؤيده صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام فيمن صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة الحديث واستدل عليه ايضا برواية الاخرى المروية عنه اذا نسي الرجل صلوة او صليها بغير طهور وهو مقيم او مسافر فذكرها فليقض الذي وجب عليه لا يزيد ولا ينقص الحديث فانه يشمل العاجز عن تحصيل الطهور واذا وجب مع الصلوة فمع تركها اولى **واحتج** المانع بان القضاء هو الاتيان بما فات من الواجب او المفروض ان الاداء ليس بواجب فالقضاء ايضا ليس بواجب وبان القضاء انما هو بالفرض الجديد ولا دليل عليه **والجواب** عن الاول بمنع لزوم تعلق الوجوب في الاول لو ثبت في تحقق مفهوم القضاء وقد عرفت الامر الجديد ويجب القضاء على من فاتته الصلوة من اجل شرب مرقد او مسكر للعمومات وتخصيص جماعة اياه بما لم يكن بشكو وغير عالم لا وجه له للعمومات والاطلاقات في الاداء لا القضاء للعلة الآتية في المغمى عليه على ما نحن فيه مع انها منقوض بالنائم والناسي اذا كانا خارجين عن حد الاختيار والقول بان جميع المبادي فيهما اختيارية مع امكان جريان ذلك في المكره بالمرقد والمسكر وفي المغمى عليه قولان اصحهما عدم الوجوب للاخبار الكثيرة الصحيحة وغيرها ومن جملتها حسنة حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول في المغمى عليه قال ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وفي حسنة عبد الله بن سنان عنه قال كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء **و** ظاهر الصدوق في المقنع العمل بظواهر الاخبار الصحيحة وغيرها وموافقة الاخبار الاولة للاصل وعمل الاصحاب ونفي العسر والحرج يرجح العمل عليها والاولى حمل هذه على الاستحباب كما يشعر به بل يدل عليه رواية منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المغمى عليه شهرا او اربعين ليلة قال فقال ان شئت اخبرتك بما امر به نفسي وولدي ان تقضي كل ما فاتك **و** يقرب منها رواية ابي كهمس لكن يحمل ما دل من الاخبار على قضاء اليوم الذي افاق فيه او ثلثة ايام او غيرها ذلك على مراتب الاستحباب **و** يمكن ان يراد من اليوم الذي افاق فيه للصلوة التي افاق في وقتها كما يظهر من صحيحة الحلبي وصحيحة ابن ابي عمير ثم ان الظاهر من العلة المذكورة في حسنة حفص هو وجوب القضاء فيما نسب هو للاغماء **و** الاظهر العدم للاصل واطلاق سائر الاخبار وانها واردة مورد الغالب مع انها معارضة بما ورد في الناسي والنائم واجراء هذه العلة في المرقد والمسكر اضعف لان النسبة بين ما دل على وجوب قضاء ما فات من الاخبار وهذه العلة عموم من وجه **و** الاول اقوى لظاهر الاجماع المنقول كما يظهر من الذكرى فانه اسنده الى الاصحاب سيما مع الحكم بوجوب القضاء على النائم والناسي **فان قلت** ان العمومات يشمل المغمى عليه ايضا **قلنا** الاخبار الواردة فيه خاصة والخاص مطلقا مقدم على العام ولا يضر كون العلة اعم من وجه من تلك العمومات ولا يجب القضاء على الكافر الاصلي اذا اسلم لان الاسلام يجب ما قبله ولعله من المتواترات وللاجماع بل قيل انه ضروري وكذا في غير من انتحل الاسلام من الكفار مثل الغلاة والخوارج والنواصب فان حكمهم حكم المخالفين وحكمهم انهم ما لم يستبصروا فالاصح صلوتهم ولا يقبل منهم عبادة لانهم اخذوها من غير موضعها وذلك نظير من لم يكن مجتهدا

اولم يأخذ عن مجتهد وان طابق عباداتهم للواقع فانهم يحكمون ببطلانها فكذلك من لم يأخذ دينه من الائمة ولان عباداتهم فاقدة لشرائط الصحة فالنص
والاجماع والادلة قائمة على بطلان العبادات الغير الجامعة لشرائط الصحة مثل انهم يمسحون بالماء الجديد ويغسلون ارجلهم في الوضوء ويتركون
التسمية في القرآن وامثال ذلك وفي الاخبار الكثيرة المصرحة بانه لا يقبل منهم عمل وان اعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف المذكورة في
الكافي لا نطيل بذكرها ولا اشكال في هذا الحكم في المعاندين منهم المصرين على متابعتهم الاباء والامهات فانهم لا يوجرون عليه وخطاء
اما الذين يخالفون الجاهلون فلا دليل على حرمانهم عن الاجر مطلقا وقد بينا في القوانين ان الجاهل اجمالا او تفصيلا معذور واما الذي لا يعذر هو
بالاجمال الجاهل بالتفصيل المقصر في التحصيل **واما** بعد الاستبصار **ففيه** اقوال ثلثة اقويها موافقا للمختلف والذكرى انه لا يجب عليهم
قضاء ما فعلوه الا الزكوة التي اعطوها غير المؤمنين وانهم يثابون بما فعلوه ويكتب لهم وهذا ليس معناه الحكم بكونها صحيحة في نفس الامر بل انما
ما فاتهم بل ذلك تفضل من الله سبحانه والقول بان قبولها مشروط بشرط متأخر وهو الايمان فاذا لحقها تم الصحة ضعيف كما لا يخفى على المتأمل فيما
نقلت وما سيأتي **فان قلت** انهم يشترطون في سقوط القضاء وقوع العبادة صحيحة عندهم او صحيحة عندنا على اشكال فيه فهذا ينافي ما ذكر
من عدم الصحة سابقا واسقاط القضاء بذلك يشهد على الصحة **قلت** انما قلنا بسقوط القضاء للاخبار الواردة في انه لا يجب عليهم قضاء
ما صلوا وصاموا ولكن لما كان المتبادر من السؤال والجواب السؤال عن الصلوة الصحيحة عندهم فاقتصرنا عليه واما الصلوة الفاسدة فيجب
قضاؤها بالاجماع كما لو كانوا تركوها راسا وتدل عليه العمومات ايضا وهذا ليس مثل الاسلام الذي يجب ما قبله وحكمة الفرق ان الكافر لا يعرف
الصلوة اجرا على الله لانه لا يعتقد وجوبها عليه بخلاف المخالف **بقي** الكلام في الاشكال الذي ذكرناه فيما كانت صحيحة عندنا دونهم فربما
قيل بكفايته مثل الصحيحة عندهم وقد يقال بالاولوية وقد يقال بعدم الكفاية لانهم يعتقدون فسادها فلا يمكنهم التقرب بها مع انه يقرب من
احتمال فعلهم موافقا للناس من غير جهة الماخذية والوجهان الاولان باطلان لمنع تبادرها من الاخبار ومنع الاولوية فتعين الثالث **فلنذكر**
من الاخبار روايتين احديهما تدل على بطلان عملهم مطلقا والثانية تدل على انها يجدي بهم ويكتب لهم بعد الاستبصار **فالاول** هو ما رواه الكليني
في الحسن لابراهيم بن هاشم عن الباقر في ذيل حديث طويل اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف
ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان **والثاني** هو ما رواه الكليني والشيخ في الحسن
عن الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف
هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة لا بد ان
يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واما الخبر فان هذه الرواية لاشتمالها على حكم كفار المسلمين
المخالفين فان الحرورية هم الخوارج **واما** القولان الاخران في المسألة فاحدهما ما هو ظاهر التذكرة انها لا يجب عليهم ولا يسقط القضاء مطلقا وثانيهما
ما يظهر من المدارك انها لا تسقط القضاء ولكن لا يوجر عليه وقد عرفت التحقيق **واما** المرتد فيجب عليه قضاء ايام ردته اجماعا كما ادعاه في المنتهى وتدل
عليه العمومات المتقدمة خرج ما خرج بالدليل كالمستبصر من الكفر الاصلي ويبقى الباقي ويشكل في المرتد الفطري لو لم نقل بقبول توبته باطنا او قلنا
للزوم تكليف ما لا يطاق وقد يجاب بمنع استحالته لتقصيره وبناء على التفسير فيبقى في ذمته الى ان يقضيه وهذا الوجه والاظهر قبول توبته باطنا فيصح منها
فعله لو منعه عن القتل مانع اتفاقا ويلزمه الحكم ببطلانها **الثاني** لا يجب القضاء للجمعة والعيدين اجماعا وقد مر **واما** صلوة الايات فاما مع
العلم بها وتركها حتى خرج الوقت فالمشهور وجوب القضاء عمدا كان او سهوا **وذهب** الشيخ الى عدم وجوب القضاء في غير صورة استيعاب القرص **و**
عن السيد عدم وجوب القضاء في غير صورة الاستيعاب وان كان عمدا **لنا** العمومات والاطلاقات وموثقة عمار وفي جملتها وان لم تعلم حتى يذهب الكسوف
ثم علمت بعد فليس عليك الكسوف وان اعلمك احد وانت نائم ثم غلبتك عينك فلم تصل فعليك قضاؤها وما رواه الكليني مرسلا انه روي
قال وفي رواية اخرى اذا علم بالكسوف ونسي ان يصلي فعليه القضاء وان لم يعلم به فلا قضاء عليه هذا اذا لم يحترق كله **وهذه** الرواية صريحة في رد
مذهب الشيخ **ويؤيده** ما رواه حماد في الصحيح عن حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله قال اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي فليغتسل من غد وليقض
الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل ولا يضر اشتمالها على ما لا يقول به الاصحاب وكذلك ... مع القضاء
ويدل على مذهب السيد الاصل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء قال اذا فاتك فليس عليك
قضاء ورواية عبيد الله الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن صلوة الكسوف تقضى اذا فاتتنا قال ليس فيها قضاء وقد كان في ايدينا انها تقضى وهما محمولتان
على صورة الجهل كما يشعر به تعبير الفوات في قولهم اذا فاتك وعلى عدم الاستيعاب جمعا بين الادلة المعتمدة مضافا ومنها المناقشة في سندهما مع ضعف الثاني

لانهم صلوا وصاموا

وكون ظاهره متروكا عندهم واما غير الكسوفين فان ثبت عدم القول بالفصل فهو والا فيشمله الاطلاقات والعمومات مع ان اطلاق القضاء عليها مشكل
فان الظاهر انها من قبيل الاسباب الموجبة للفعل وقد تقدم الكلام فيها في مبحث الاوقات وان حكم صلوة الزلزلة انها اداء ابدا وان كان الاظهر ان غيرها ايضا
كذلك واما مع الجهل بالاية حتى انقضت فاما الكسوفان فلا يجب القضاء الا مع احتراق القرص على المشهور الاقوى بل قال في الذكرى انه مذهب
الاصحاب عدا المفيد فقد نقل في المختلف اطلاق القضاء عن ظواهر جماعة من الاصحاب وقال المفيد اذا احترق القرص وهو القمر كله ولم تكن علمت حتى
اصبحت صليت صلوة الكسوف جماعة وان احترق بعضه ولم تعلم به حتى اصبحت صليت القضاء فرادى لنا صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار
على الاظهر وهما صريحان في المطلوب ورواية حريز وهي اما صحيحة او حسنة وقد مر مقطوعة الكليني وليس للقائل بوجوب القضاء الا الاطلاقات والعمومات وهي بعد
تسليم شمولها لما نحن فيه مخصصة بتلك الاخبار وآخر رواية حريز السالف منه سابقا انتهى او قيل بان المراد نفي الغسل لا ايجاب القضاء وان كان مستحبا وليس
بصريح فيما لو احترق البعض ولو ثبت العموم والوجوب فمخصص بما ذكر واما قول المفيد فصرح جماعة بعدم الوقوف على دليله واحتج له في المختلف برواية
ابن ابي يعفور وهي لا تدل مع انها ممنوعة مع كونها ظاهرة في الاداء لا القضاء واما الزلزلة ونحوها من الايات ففي الذكرى فاما جاهل غير الكسوف مثل الزلزلة والريح
والظلمة الشديدة فالوجه سقوطها عنه عملا بالاصل السالم عن المعارض وقال بعض محققي المتاخرين وفيه نظر لان المعارض موجود وهو عموم ما دل على
وجوب الصلوة للزلزلة من غير توقيت ولا تقييد بعلم المكلف بحصولها وكذا قال في النهاية ويحتمل في الزلزلة قويا الاتيان بها لان وقتها العمر وقد
مر الكلام في ذلك في مبحث الاوقات **الثالث** يستحب قضاء النوافل المرتبة مؤكدا ويتخفف التاكيد فيما لو كان الفوات بسبب غلبة الله عليه
بمرض ونحوه ويدل على المطلب اخبار كثيرة كصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله يقول ان العبد يقوم فيقضي النافلة فيعجب الرب ملائكته منه ويقول ملائكتي
عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقال في الفقيه قال رسول الله ان الله تبارك وتعالى يباهي ملائكته بالعبد يقضي صلوة الليل بالنهار فيقول ملائكتي
انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترضه عليه اشهدكم اني قد غفرت له وحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال قلت له رجل مرض فترك النافلة فقال يا محمد
ليس بفريضة ان قضاها فهو خير يفعله وان لم يفعل فلا شيء عليه وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال قلت له اخبرني عن رجل عليه من صلوة النوافل
ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع قال فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها فيكون قد قضى بقدر ما عليه من ذلك ثم قال قلت له فانه لا يقدر على
القضاء فقال ان كان شغله في طلب معيشة لا بد منها او حاجة لاخ مؤمن فلا شيء عليه وان كان شغله لجمع الدنيا والتشاغل بها عن الصلوة فعليه القضاء
والا لقي الله عز وجل وهو مستخف متهاون مضيع لحرمة رسول الله قلت فانه لا يقدر على القضاء فهل يجزي ان يتصدق فسكت مليا ثم قال فليتصدق بصدقة قلت فما يتصدق قال بقدر
طوله وادنى ذلك مد لكل مسكين مكان كل صلوة قلت وكم الصلوة التي يجب فيها مد لكل مسكين قال لكل ركعتين من صلوة الليل مد ولكل
ركعتين من صلوة النهار مد فقلت لا يقدر فقال اذن مد لكل اربع ركعات من صلوة النهار قلت لا يقدر قال فمد اذن لصلوة الليل ومد لصلوة
النهار والصلوة افضل والصلوة افضل والصلوة افضل وحسنة مرازم وفيها ان المريض ليس كالصحيح كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وتختلف
في افضلية وقت القضاء فالمشهور استحباب تعجيل قضاء النوافل الليلية ولو نهارا والنهارية ولو ليلا ولا ينتظر حصول الموافقة وذهب ابن الجنيد والمفيد في الاركان
الى افضلية الموافقة وقد غفل بعض المتاخرين ونسب الى الاكثر استحباب المخالفة مطلقا وهو غلط لعدم مساعدة كلماتهم لذلك كما ينادي به
عبارات الشرايع والذكرى وغيرها وعدم موافقته لادلتهم واستلزام ذلك تناقض ادلتهم وتدافعها وفتاويهم وفي الحقيقة قولهم عدم ملاحظة الموافقة
بل استحباب التعجيل وهو يستلزم المخالفة في اليوم الاول والليلة الاولى ولكنها ليست مقصودة من حيث انها مخالفة ويدل عليه ما تقدم من رواية الخلفة
وما رواه الصدوق في تفسيرها عن الصادق انه قال كلما فاتك بالليل فاقضه بالنهار قال الله تعالى وهو الذي جعل لكم الليل والنهار خلفة لمن اراد ان
يذكر او اراد شكورا وروى الكليني والشيخ عن عنبسة العابد قال سالت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل وهو الذي جعل لكم الليل والنهار خلفة لمن اراد
ان يذكر او اراد شكورا قال قضاء صلوة الليل بالنهار وصلوة النهار بالليل والمراد بالليل والنهار في الروايتين ليس جنسهما بل المعهود منهما اي الليل
المتصل بذلك النهار والنهار المتصل بتلك الليل كما هو ظاهر الاخبار الكثيرة وفهم الجنسية هو الذي دعا الغافل الى نسبة استحباب مطلق المخالفة
الى الاكثر ومن تتبع اخبار الباب يجزم بان المراد منها نهار ذلك الليل وليل ذلك النهار **وحجة** المفيد وابن الجنيد صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو
عبد الله اقض ما فاتك من صلوة الليل بالليل قلت اقضي وترين في ليلة فقال نعم اقض وترا ابدا وصحيحة بريد بن معوية العجلي عن ابي جعفر قال افضل قضاء
صلوة الليل في الساعة التي فاتتك في آخر الليل ولا باس ان تقضيها بالنهار وقبل ان تزول الشمس وقريب منها رواية اسمعيل الجعفي وهذه الاخبار
معتبرة ظاهرة الدلالة فان لم نقل برجحانها سهل الامر في الاولى بالاستحباب او الاطلاق والرخصة والثانية لاصرحيتها او لكثرتها الاتفاق من ادلة المشهور فمنها ظاهر
الكتاب ثم الاخبار المعتبرة الكثيرة الظاهرة في رجحان قضاء صلوة الليل في نهار ذلك الليل ولا قائل بالفرق فاذا انضاف الى ما ذكر انه عمل الجمهور فمعتبر

محمد بن مسلم

فكتب عليه ثم قال فليتصدق

النهار بالنهار وبما فاتك من صلوة

استحباب المساواة تخالفتا او توافقتا و من جميع ذلك ظهر ان قول المشايخ الثلاثة كيف ما كان وقول المفيد وابن الجنيد اعتبار الموافقة فلا تعقل
الرابع اتفق الاصحاب على وجوب مراعاة الترتيب فيما فات من الصلوة مع العلم بالترتيب فيما فات من الصلوة مع العلم بالترتيب على ما يظهر من المعتبر
والمنتهى ونقل الشهيد عن بعض الاصحاب قولا بالاستحباب وهو ضعيف لنا قوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته على اشكال فيه وصحيحة زرارة
وصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة ابي بصير ورواية جميل الآتية في البحث الآتي وهل ذلك مخصوص بما لو فصل بين الصلوات
فاصل او يشمل ما لو فات من كل يوم نوع صلوة فيه اشكال الاظهر الاول للاصل ولظهور الاخبار فيه ويؤيده عدم اعتبارهم الترتيب في قضاء
الصوم ولكن ظاهر اطلاقاتهم وصريح بعضهم وجوب الترتيب في الثاني ايضا وهل ذلك معتبر في الايام ايضا او يختص بالصلوات فيه ايضا اشكال
ولازم اطلاقاتهم فيه ايضا الترتيب في كل الشهور والاعوام والامر في صلوة الاستيجار اشكل لدخوله تحت اطلاق كلماتهم اخفى فعدم الوجوب فيه
اظهر مما تقدم والحاصل ان مدلول الاخبار هو ما ذكرنا اولا ودعوى الاجماع ايضا لم يعلم الا في ذلك وان كان ظاهر اطلاق بالنسبة
الى غير صلوة الاستيجار فالاظهر فيه عدم الوجوب للاصل واما لو جهل الترتيب فقد ذهب العلامة في التحرير وولده وجماعة من المتأخرين منهم الشهيد
الى عدم الوجوب فيتخير ولا يجب وهو مختار العلامة في الارشاد والاول اقرب للاصل والاطلاقات وعدم انصراف الاخبار المذكورة الى الجاهل و
الاوامر المطلقة في ان من فاتته صلوة فليقضها اذا ذكرها واحتج الخصم بقوله فليقضها كما فاتته وعموم لما نحن فيه ثم فان الظاهر المراد من الكيفيات
المعتبرة في العبادة المأمور بالاتيان على وجهها كما فاتته الكيفيات المقصودة للشارع المعتبرة عنده لا كل ما يتسلمه ويتحققها في الخارج ضرورة ايضا
فان غاية ما استفيد من الشرع هو توقيت كل صلوة بوقتها واما تقدم كل وقت على الاخر فهو من الامور الخارجية الاتفاقية اللازمة لما امر
فالذي امر الشارع هو ان يصلي في المغرب صلوة وفي الفجر صلوة وفي الظهر صلوة وتقدم المغرب على الفجر والفجر على الظهر ليس بجعل الشارع نعم
قد يستفاد منه تقدم الظهر على العصر والمغرب على العشاء وذلك لا يفيد المراد الحكم مع انه قال فريضة ولم يقل فرائض وقع افراد الفريضة بعد
هذا الاحتمال ايضا مع ان القائل بوجوب الترتيب ملزم بتكرير الصلوة حتى يحصل الترتيب وهو مستلزم المخالفة لما فاتته اذا لم يكن فيها تكرير ولا تعدد في
ولا فاصلة بصلوة فالمماثلة مع ان ذلك يستلزم العسر والحرج المنفيين وعلى القول بالوجوب فيجب على من فاتته الظهر والعصر من يومين وجهل السابق ان
يصلي ظهرا بين عصرين او بالعكس ولو جامعهما مغرب ثالث صلى الثلث قبل المغرب وبعدها ولو جامعها عشاء من رابع فعل السبع قبلها وبعدها وهكذا
وفي وجوب الترتيب بين الفوائت الغير اليومية وبينها وبين اليومية مع العلم وجهان اوجههما العدم الخامس اختلف الاصحاب في
تضيق الفوائت وتوسعها فالشيخان والمرتضى وابن الجنيد والحلبي وسلار وابو الصلاح وابن ادريس على فوريتها وصرح في المبسوط ببطلان الحاضرة مع تقديمها
عليها واوجب المرتضى ايضا الاعادة في المسائل الرسية وهو ظاهر ابن البراج وبالغ الشيخ وابن ادريس حتى منعا الاشتغال بغير الصلوة والتكسب الا المباح
والاكل والنوم الزائد على قدر سد الرمق والضرورة وقال والد العلامة على التوسعة ونقله العلامة عن اكثر معاصريه من المشايخ وهو مذهب الكليني
وظاهر الصدوق فيه استحبابا تقديم الحاضرة وغيرهما على استحباب تقديم الفائتة بل ظاهر قدماء الاصحاب ايضا التوسعة على ما يستفاد مما نقل عن بعض
الاصحاب فقد نقل بعض الاصحاب عن رسالة لابن طاوس انه نقل فيها عن بعض كتب بعض اصحابنا المذكور في خطبته انه لم يرو فيه الا ما اجمع عليه وصح من
قول الائمة ما هذا لفظه والصلوات الفائتات يقضين ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل عليه وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى
احب و ذهب المحقق الى وجوب تقديم الفائتة ان اتحدت والعلامة في المختلف الى وجوب تقديم الفائتة يوم الفوات وان تعددت والاقوى
التوسعة واستحباب تقديم الفائتة لنا الاصل ونفي العسر والحرج وعمومات الآيات والاخبار مثل اقيموا الصلوة واقم الصلوة لدلوك الشمس و
غيرها من الآيات والاخبار وصحيحة سعد عن الرضا قال يا فلان اذا دخل الوقت عليك فصلهما فانك لا تدري ما يكون وما دل على فضيلة
الصلوة اول الوقت وفحوى ما دل على جواز تقديم الصلوة اول الوقت النافلة على الفريضة كاخبار رقود رسول الله عن صلوة الفجر حتى طلع
الشمس فقدم النافلة على الفريضة وموثقة ابي بصير عن الصادق قال سألته عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس فقال يصلي ركعتين ثم يصلي الغداة و
الروايات المستفيضة في خصوص المسئلة مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال ان نام رجل او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الاخرة الى ان قال فان خاف ان
بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس ومثلها صحيحة ابي بصير وفي آخرها فان خاف ان يطلع الشمس فيفوته احدى
الصلوتين فليصل المغرب ويدع العشاء الاخرة حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصلها ورواية جميل عن الصادق قال قلت له يفوت الرجل الاولى
والعصر والمغرب ويذكرها عند العشاء الاخرة قال يبدأ بالوقت الذي هو فيه فانه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلوة فريضة في وقت قد دخل
ثم يقضي ما فاته الاولى فالاولى وحسنة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم الآتيتين في رجل انه من فاتته صلوة النهار يقضيها متى شاء ان شاء بعد المغرب

ان شاء بعد العشاء و صحيحة الحسين بن ابي العلاء يقرب منها دلالتها الكل وكذلك رواية ابي يعفور و صحيحة زرارة الطويلة وفي آخرها انهما
ذكر يعني المغرب والعشاء فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قال قلت لم ذلك قال لانك لست تخاف فوتها و ما رواه ابن طاوس عن زرارة عن ابي جعفر
قال قلت له رجل عليه دين من صلوة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل صلوة ليلته تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلوة ليلته تلك
نقل ابن طاوس عن كتاب الصلوة للحسين بن سعيد عن اصل عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق و في قرب الاسناد ايضا ما يدل عليه و تؤيده الاية اخبار
كثيرة منها موثقة عمار عن الصادق قال سألته عن الرجل يفوته المغرب حتى تحضر العتمة فقال ان حضرت العتمة وذكر ان عليه صلوة المغرب فان
احب ان يبدأ بالمغرب بدأ وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد فان الاجماع كان التخيير في الحاضرة فهي محمولة على ارادة مغرب الامس احتج
المضيقون بالاجماع نقله الشيخ وابن زهرة وفيما ذكرناه من المخالفة سيما ما نقلنا عن بعض الاصحاب على ما نقله ابن طاوس دلالة على ان هذا النقل
يشبه ان يكون توهما من ناقل وبالاخبار الدالة على ان الفائتة من جملة الصلوات التي يقضى متى ما ذكر وقد مر بعضها و فيه ان ظاهر تلك
الاخبار دفع توهم الحظر سيما في الاوقات المكروهة وانه لا وقت معينا لها الا انه يجب الاتيان بها حين التذكر فورا وهذا مما لا يخفى على من لاحظ
الاخبار وتأملها ادنى ملاحظة وتأمل و بالاخبار المتضمنة لحكم من فاتته ودخل وقت اخرى اقواها سندا ودلالة صحيحة زرارة عن الباقر انه
سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها او نام عنها فقال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم
يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التي حضرت وهذه احق بوقتها فليصلها فاذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى ولا
يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها و تؤدى مؤداها رواية الاخرى ورواية عبد الرحمن بن الحجاج ورواية ابي بصير وصحيحة زرارة الطويلة و صحيحة
صفوان عن ابي الحسن قال سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر فقال كان ابو جعفر او كان ابي يقول ان امكنه ان يصليها
قبل ان يفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها والجواب عن الروايات بضعف اكثرها وعدم مقاومة الباقيات لما ذكرنا مع
ان اول صحيحة زرارة ايضا ظاهرة في بيان الجواز ودفع الحظر ولا يبعد حمل تلك الاخبار على خوف ذهاب وقت الفضيلة لا خروج الوقت كما يظهر
من صحيحة صفوان وصحيحة زرارة الطويلة على من تأملها وعلى هذا فلو كان التقديم في الفائتة واجبا لزم هنا ترك الواجب لاجل المستحب وهو
كما ترى سلمنا لكن نحمل الاوامر على الاستحباب لعدم مقاومتها لما ذكرنا صحة وعددا ودلالة وكثرة واعتضادا وهذه هي ادلتنا على استحباب تقديم الفائتة
اما الذي دل على استحباب تقديم الحاضرة فروايات منها رواية جميل وهي اوضحها دلالة لكنها ضعيفة وصحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة ابي بصير
وهي لا تقاوم هذه من جهة الدلالة وان غلبتها من جهة اصل التوسعة وان غلبتها ولا منافاة مع ان في صحيحة زرارة ما يضعفها من جهة اخرى وهو
ما اشرنا اليه سابقا من ان الظاهر منها خوف ذهاب الفضيلة سيما مع التعليل بقوله لانك لست تخاف فوتها و قد يقال ان المضايقة موافق لمذهب
العامة فيكون ذلك ايضا من مرجحات المختار و قد يستدل للمضايقة بالاحتياط ولان البراءة اليقينية يقينا وبقوله تع واقم الصلوة لذكري و الكل
ضعيف اذ لا دليل على وجوب الاحتياط والاصل براءة الذمة وقد ثبتت البراءة الذمة الموجب للظن القوي المعمول به ولا دليل على وجوب تحصيل
اليقين و اما الاية فوجه الاستدلال ان معنى اقم الصلوة لذكر صلوتي اي وقت ذكرها او تذكرها او اقم الصلوة وقت تذكرك لها اياها و
فيه انه خلاف الظاهر بل اقرب معانيها اقم الصلوة لتذكرني او ليكون ذاكرا لي او نحو ذلك سلمنا وورد روايتان رواهما زرارة احدهما
عن ابي جعفر قال اذا فاتتك صلوة فذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت التي فاتتك كنت من الاخرى في وقت فابدء
بالتي فاتتك فان الله تع يقول واقم الصلوة لذكري الحديث و الاخرى رواها في الذكرى وهي صحيحة قال ابو جعفر في حديث ثم قال يعني رسول
الله صلعم من نسي شيئا من الصلوة فليصلها اذا ذكرها فان الله عز وجل يقول اقم الصلوة لذكري وهما غير صريحين سيما الصحيحة فيمكن ان يراد
ان عموم الاية والامر بالصلوة يشمل ذلك مع ان التوقيت معنى مجازي للام مع امكان ارادة اول وقت الموسع كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس سلمنا
لكن هذا ليس استدلالا بالاية بل هو استدلال بالخبر المفسر لبطن الكتاب في تأويله وهو لا يقاوم ادلتنا و احتج المحقق بصحيحة صفوان المتقدمة
والعلامة بها وبصحيحة زرارة الطويلة فقوى جعلها وان كانت المغرب والعشاء قد فاتتا جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلي الغداة الحديث والجواب
عنهما ما يظهر مما تقدم من عدم المقاومة وحملهما على وقت الفضيلة وعلى الاستحباب ومما يؤيد المختار مضافا الى ما مر قرب حمل هذه الاخبار وبعد
ما استدل للنافي بها و بالجملة الاقوى المواسعة و الاحوط الاتيان فورا ما لم يؤد الى لزوم العسر والحرج ثم ان القائلين بالضيق بين قائل بالبطلان
لو صلى الحاضرة مضافا الى الاثم وبين مقتصر بالاثم ولعل مستند الاولين كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده الخاص مع دلالة النهي على الفساد
و هو ضعيف لان غاية ما يدل عليه الامر على حرمة الضد انما هو من باب المقدمة وهو حكم تبعي من باب دلالة الاشارة وما نسلم من باب دلالة التنبيه

على الفوت هو المناط الاصلية لا التبعية كما حققناه في محله شهر انما ذكرناه حكم الذاكر واما الناسي للفائتة اذا فعل الحاضرة واتمها ثم تذكر فيصح
صلوته قولا واحدا ولا اثم عليه وان لم يذكر في الاثناء فيعدل ان امكن وجوبا او استحبابا على اختلاف القولين وهل العدول مختص بالواحد او يشمل
ما لو كانت الفائتة متعددة ايضا فيه اشكال والذي يظهر من الاخبار هو حكم الواحد ولو قلنا بالمضيق ففيما علم الترتيب يعدل الى الاولى وفيما لم
يعلم فالى ما يشاء به اولا **السادس** العبرة في القضاء بحال الفوات فمن فاتته الصلوة في السفر يقضيها قصرا ولو في الحضر وبالعكس بلا خلاف ظاهر بين
الاصحاب بل العلماء الا من شذ كما يظهر من المدارك لقوله فليقضها كما فاتته ونحوه حسنة زرارة قلت رجل فاتته صلوة السفر فذكرها في الحضر
فقال يقضي ما فاته كما فاته ان كانت صلوة السفر اداها في الحضر مثلها وان كانت صلوة
الحضر كما فاتته وموثقة عمار وفي بعض زيادة انه لو كانت في مواضع التخيير فهو التخيير وتعين القصر وجهان والاحوط القصر ولو وجبت الصلوة في السفر ثم
حضر وفاتت فعندي يجب عليه قضاء التمام وكذا العكس لان الشارع كان يخصصه في التضييق من اجل التوسيع في الوقت ومقتضى ذلك اختلاف التكليف باختلاف
الاحوال فافراد صلوة الظهر وان كان مخيرا فيها من جهة الخيار في اجزاء الوقت لكن كل واحد منها متعين على مقتضى حالها على المكلف فمن خيره ان شاء
في صلوة الظهر في اول الوقت وكان صحيحا ثم مرض او فقد الماء في اخر الوقت فان اختار حال الصحة والوجدان يتعين عليه المائية والقيام وان
اختار اخر الوقت وحصل المرض والفقدان فيتعين عليه الترابية والقعود وهكذا السفر والحضر فيتعين على الحاضر الذي دخل عليه الوقت ثم السفر
حضر التمام كما اشرنا في اصل المسألة وبالعكس فيتبع القضاء للفائت **وما** يتوهم من انه في اول الوقت مخير بين اجزاء الوقت وهو مستلزم للتخيير بين
مقتضياتها ولازم ذلك التخيير في القضاء بين القصر والاتمام اذ الفائت هو الكلي المخير فيه **ففيه** ان التخيير ليس الا في اختيار الوقت وهو لا ينافي
تعين مقتضاه عليه بسبب اختلاف الاحوال والحاصل ان حكم الشارع في هذا المقام انك مخير في اتيانك صلوة الظهر في اي وقت شئت من الان الى اخر
الوقت فان اخرت اتيانها في وقت كنت مسافرا فقصر فيه وان اخرتها في وقت كنت حاضرا فاتمم وهكذا وهذا واضح **ولعلك** تستشكل هنا في
ان مقتضى ما ذكرت انه من فاتته الصلوة حال فقدان الماء او في حال المرض الذي لا يقدر على القيام ان ياتي بالقضاء موافقا لما فاته وليس كذلك جزما
وما الفرق بينهما وبين السفر والحضر **وفيه** ان الطهارة والقيام وستر العورة وامثال ذلك شرائط لصحة الصلوة من حيث هي صلوة ولا مدخلية
فيها لخصوصية الافراد من كونها قضاء او اداء او قصرا او تماما او ظهرا او عصرا او غير ذلك بخلاف اعداد الركعات فانها ليست من شرائط ماهية الصلوة
بل هي مما اعتبر في افرادها الاولية والثانوية فان الصلوة الواجبة تنقسم على اقسام منها اليومية ثم اليومية تنقسم مرة بالصلوات الخمس واخرى بالقصر و
التمام وهكذا فان الشرائط الاول لا تنفك عن ماهية الصلوة متى ما قدر عليها ولكن الاثنينية والاربعية ليستا من شرائط نفس الصلوة من حيث هي
فيتبع فيها في حال القضاء ما حصل التكليف بها في حال الاداء **ويدل** على ما اخترنا ايضا حسنة زرارة المتقدمة ورواية الاخرى الموثقة لموسى بن بكر
عن ابي جعفر قال اذا نسي الرجل صلوة او صليها بغير طهور وهو مقيم او مسافر فذكرها فليقض الذي وجب عليه لا يزيد على ذلك ولا ينقص ومن نسي اربعا
حين يذكرها مسافرا كان او مقيما وان نسي ركعتين صلى ركعتين اذا ذكر مسافرا كان او مقيما فان قوله وجب عليه ظاهر في الواجب العيني والمخالف في المسألة
السيد وابن الجنيد فقد نقل عنهما اعتبار حال اول الوقت وحكي ابن ادريس وتبعه بعض لقوله برواية زرارة وفي طريقها موسى بن بكر عن ابي جعفر انه
سئل عن رجل دخل وقت الصلوة وهو في السفر فاخر الصلوة حتى قدم فهو يريد ان يصليها اذا قدم الى اهله فنسي حين قدم الى اهله ان يصليها حتى ذهب
وقتها قال يصليها ركعتين صلوة المسافر لان الوقت دخل وهو مسافر كان ينبغي ان يصلي عند ذلك وفيه مع انها لا تقاوم ما ذكرنا من جهة الاسناد و
الاعتضاد انها مبنية على كون الاعتبار بحال الوجوب لا الاداء في حال الاداء كما حققنا الخلاف سابقا فلا تنهض حجة علينا **السابع** لو فات فريضة
من الخمس ولم يتعين لها فالمشهور انه يصلي صبحا ومغربا واربعا عما في ذمته وادعى الشيخ في الخلاف الاجماع عليه وذهب ابو الصلاح وابن زهرة الى وجوب الخمس و
الذي يقتضيه وجوب المقدمة الشرعية سيما على المشهور من وجوب الجهر والاخفات الا انا وان لم نقل بوجوب قصد الوجه في النية لكن قصد ما يميز العبادة
وتشخصها لازم جزما فان توقف على القصد فلا بد منه كما حققنا في محله سلمنا عدم الاحتياج الى المرددة بين الظهرين ولكن لا يتم في المرددة بينهما
وبين العشاء على الاقوى من وجوب الجهر والاخفات **ولكن** تخرجت المشكل الاجماع المنقول وما رواه علي بن اسباط عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع
قال من نسي صلوة من صلوة يومه واحدة ولم يدر اي صلوة هي صلى ركعتين وثلثا واربعا ولا يضر الارسال سيما على هذا الوجه لاعتضادها بعمل
ومقتضى ذلك التخيير في الجهر والاخفات فهو بمنزلة المخصص لادلة لا انها اما يمكن ان يمنع شمول ادلتهما لما نحن فيه فيتم الاتيان من باب المقدمة بشك
لان المكلف به انما هو صلوة واحدة ولما كان الترديد والتعيين مما لا بد من اعتبارها جزما اقتصر اليها بخلاف قصد التعيين والجهر والاخفات فلا
علم وجوبها ومقتضى ما ذكرنا لزوم تعيين القصد ان المسافر يقضي مغربا وثنائيا كما نقل عن المشهور فيه وخالفهم ابن ادريس وكذا النقل فيما لو لم

فليقض في السفر صلوة الحضر

فليقض ايضا

الاجماع ثمة ايضا لو نقل بكفاية الاربع عن الثلث وقد ردها العلامة بانه ليس بقياس بل انما هو مدلول الرواية من باب التنبيه وهو كذلك ولو تعذر تعيين الفائتة
ولم يعلم عددها سواء علم الفائتة بعينها او لم يعلمها فيقضي حتى يغلب على ظنه الوفاء على المشهور بين الاصحاب وقيده الشهيد الثاني بما اذا لم يمكنه تحصيل
العلم واحتمل العلامة في التذكرة الاكتفاء بالمتيقن واستوجهه في المدارك وهو وجيه ولكن الاظهر المشهور لمرسلة الاستبصار وموثقة اسمعيل بن
جابر لمعوية ابن حكيم عن الصادق قال سألته عن الصلوة تجمع علي قال تحر واقضها ويؤيده الامر بالتحري في حسنة مرازم في النافلة وصحيحة زرارة والفضيل
عن ابي جعفر قال متى استيقنت او شككت في وقتها انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها فان شككت بعد ما خرج وقت الفوت
فقد دخل حائل فلا اعادة عليك من شك حتى تستيقن فان استيقنت فعليك ان تصليها في اي حالة كنت ويؤيده ايضا ان الظاهر من حال المسلم
عدم ترك الصلوة واما تقييد الشهيد الثاني فلا دليل عليه فان قلت هو مقتضى ما دل على وجوب قضاء ما فات اذا ذكرها فان المراد مما فات هو ما فات في
نفس الامر لا ما علم فوته فيجب تحصيله ولو بالنية الاحتمالية كما مر في باب المقدمة فان قلنا بان القضاء تابع للاداء فاستصحاب حال الاداء يقتضي تحصيل اليقين
وان قلنا انه بفرض جديد فالتكليف بقضاء ما فات في الاخبار يقتضي تحصيل ما فات في نفس الامر وهو لا يتم الا بتحصيل اليقين قلت لا ريب انهم متفقون
على انه لا يجب القضاء الا مع العلم بالفوات فخلافهم في كون القضاء تابعا للاداء وعدمه انما هو بعد تحقق الفوت فمن يقول بالتبعية يكفيه تحقق الفوت في
وجوب القضاء ومن يقول بالفرض الجديد فيحتاج الى امر اخر فيحكم كلما يثبت الامر الاخر فهو المتبع والاصل براءة الذمة عن الزيادة فوجوب القضاء حتى يتيقن
الفوت او لا يتيقن الاول فلا معنى لاستصحاب حال الاداء واما كون ما فات اسما للفائتة في نفس الامر فيجب الاتيان به كما فات وهو يقتضي تحصيل اليقين
ليعلم انه اتى بكل ما فات فيما صح في مهية الفائتة اذ هو الظ كما في قوله لا العدد سيما مع افراد الفريضة في الحديث **خاتمة** في احكام الجنائز

وفيها مقاصد المقصد الاول في الاحتضار **وفيه مباحث الاول** يجب توجيه المحتضر الى القبلة بان يلقى على ظهره ويجعل
باطن قدميه اليها على المشهور الاقوى للاخبار الكثيرة الحسنة بعضها والموثقة بعضها القوية بعضها المعتضدة كلها بعمل الاكثرين والقدح في دلالة
الاوامر في كلام ائمتنا على الوجوب ضعيف نعم قوله في خبر سليمان بن خالد فيوجه تجاه القبلة يقدح فيه لو لم يجمع ارادة الوجوب والاستحباب
بالنظر الى الهيئة والمادة لكن شذ الاخبار مع استمرار العمل بطريق الالتزام يعين الوجوب وذهب جماعة منهم المحقق في المعتبر تبعا للشيخ في الخلاف
الى الاستحباب لضعف الاخبار وقد عرفت انه لا وجه له وهذا الوجوب كفائي بالاجماع على كل المكلفين والمطلعين عليه وفي كفاية الظن بحصوله او لزوم تحصيل العلم
به قولان اظهرهما الاول وقد يستدل عليه بان التكليف بالعلم بحصول الفعل من الغير في المستقبل فيبتني لامتناعه ووجوب حضور جميع اهل البلد عنده
حتى يدفن بعيد فان اريد بذلك عدم وجوب الشروع على الكل ولا مع سعة الوقت فله وجه وان اريد عدم جواز العلم بحصول الفعل فلا وجه له والاولى
الاستدلال بان حجية الاستصحاب انما هو من جهة ظن المجتهد الناشي عن غلبة بقاء ما ثبت فهو حجة ما دام الظن باقيا ولا ظن مع الظن بحصول الفعل وان سلمنا
بالاخبار الصحيحة الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين فغاية ما يقتضيه الامر من جهة ظن المجتهد كما حققنا في الاصول ولا ظن من حجيتها مع الظن
بحصول السبب الموجب لتحقق السبب وهو فعل الغير الموجب لسقوط فكم من يقين ينقض بالظن مع ان العمل بظن المجتهد ايضا يقيني **وبالجملة** يشعر بتقديم
الظ على الاصل الا ما دل الدليل الخارجي في مورد خاص على تقديم الاصل على الظ كما في احكام النجاسات والطهارات والاحداث ونحوها ونحو ذلك
الدليل على لزوم الفعل والعلم هو استصحاب شغل الذمة لا نفس الظن الحاصل بوجوبه بسبب السقوط وهو فعل الغير برفع ذلك الظن كما هو المفروض مع ان
العلم موجب للحرج والعسر الشديد والقائلون بلزوم العلم لا يكتفون باخبار العدلين بل بعضهم توقف في قبول شهادة العدلين ايضا والحق على القول بلزوم
العلم كفاية خبر الثقة بل لا ثمرة التثبت عليه فلا ريب ان حجية خبر الواحد يستلزم القول برفع البراءة اليقينية الثابتة فكيف لا يرفع شغل الذمة الثابت و
الحاصل ان ظن المجتهد قائم مقام اليقين والقول بالاكتفاء بالظن المعلوم الحجية كالخبر وظ الكتاب ونحوهما غير تمام لانه لا دليل عليها الا كونها ظن
المجتهد كما حققنا في الاصول فلا يتفاوت الظن الحاصل منهما مع الظن الحاصل من غلبة حصول السبب المستلزم للظن بحصول المسبب مع انا لو سلمنا الاقتضاء
على المعلوم الحجية فلا مناص عن العمل بخبر العادل الواحد لعموم اية التثبت ولم نعثر على من فرق بين الظنون نعم نقل عن بعضهم كفاية العدلين وتوقف فيه بعضهم
لعدم ثبوت حجيته في جميع المواضع وكذا الكلام في سائر الواجبات الكفائية من احكام الجنائز كما سيجيء **ثم** انهم ذكروا ان ذلك واجب لكل ميت مسلم
مؤالفا كان او مخالفا صغيرا كان او كبيرا ولعل مستندهم عموم الاخبار وقد يستشكل فيه بان الاخبار لا تدل الا على الوجوب بعد الموت وفيه ان مرسلة
الصدوق المروية في حكاية رجل من ولد عبد المطلب صريحة في حالة النزع وهي مروية في العلل وثواب الاعمال مسندا وموثقة ذريح المتقدمة ايضا كالصريح
في ذلك ومع اشتباه القبلة يسقط الوجوب وربما احتمل الوجوب الى الجهات المختلفة وهو ضعيف لان المقصود ان يموت مستقبلا وهو لا يحصل بذلك
ثم هل يسقط وجوب الاستقبال بالموت او يجب الاستمرار حتى يرفع قال في الذكرى ظاهر الاخبار سقوطه بالاستقبال بموته وان الواجب لتغير نفسه

في كفاية الظن بحصوله

وفي بعضها التسليم لدوام الاستقبال ونبه عليه ذكره حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن وان اختلف الهيئة عندنا ولعله لاطلاق الاخبار
مثل موثقة ذريح ومرسلة الصدوق وبعضها حسنة سليمان بن خالد **وكيف كان** فلا ريب في ان الاستمرار اولى وافضل **الثاني** يستحب
التلقين بالشهادتين والاقرار بالائمة وان يتابع المحتضر التلقين لحسنة الحلبي وغيرها من الاخبار الكثيرة وليكن آخر كلامه لا اله الا الله فان من كان آخر
كلامه لا اله الا الله دخل الجنة كما في رواية اسحق بن عمار وغيرها وان يلقن كلمات الفرج لخبر زرارة وحسنة الحلبي وغيرهما والتوبة والاستغفار والدعاء
المأثور واللهم اغفر لي الكثير من معاصيك واقبل مني اليسير من طاعتك فانه في معنى الرواية سالم بن ابي سلمة وغيرها فقد روى الكليني عن ابي خديجة
عن الصادق ع في لحن لقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وفي رواية اخرى فلقنه كلمات الفرج والشهادتين ويسمى له الاقرار
بالائمة واحدا بعد واحد حتى ينقطع عنه الكلام ونقل في الذكرى عن ابن الجنيد انه قال ولا يكثر عليه عند المشي لئلا يشتغل بالتلقين عن حاله التي
الى معاينتها **ويستحب** نقله الى مصلاه الذي يصلي فيه او عليه اذا تعسر عليه النزع لصحيحة عبدالله بن سنان وحسنة زرارة ورواية ليث المرادي وغيرها
لو جمع بينهما كان احسن **و** تغميض عينيه واطباق فيه بعد الموت لموثقة زرارة ورواية ابي كهمس **و** تغطيته بثوب لهذه الرواية ولحسنة سليمان بن خالد
المتقدمة وفي موثقة زرارة ان لا يمس في حال النزع فانه انما يزداد ضعفا واضعف ما يكون في هذه الحال ومن مسه في هذه الحال اعان عليه وفي جمل الذكرى
من المستحب ان لا يظهر عليه الجزع لانه اعانة عليه لضعف نفسه **ويستحب** ان يمد يده الى جنبيه ذكره الاصحاب ولم نقف فيه على رواية
ويكفي فيه المسامحة في ادلة السنن وعلل بانه اطوع للغاسل واسهل للدرج **وان** يسرج عنده ان مات ليلا ونبه عليه ما رواه الكليني في حكاية ام القربة
بالاسراج في البيت الذي كان يسكنه ابو محمد لدخول المعصوم فيه وهو يدل على الاستحباب دوام الاسراج في بيت مات فيه الآن وبه يشكل في بعض
عموم الفعل **وكيف كان** فيكفي في المعنى فتوى الجماعة **وان** يكون عنده من يتلو القرآن استدفاعا وتيمنا وتبركا والصافات حال الاحتضار لرواية
سليمان الجعفري **وان** يعجلوا تجهيزه مع عدم الاشتباه بالاجماع والاخبار الكثيرة الامرة بالتعجيل والناهية عن التوقف ولانه اكرام له للحديث النبوي **و** ايذان
الاخوان ليشهدوا الجنازة من البلد وحواليه لرواية النهي عن التعجيل وهو لا ينافي اكراهة النعي كما نقل عن الجعفي في اذا اشتبه الموت فيجب التأخير ففي رواية علي بن ابي
حمزة عن ابي ابرهيم ع قال قد دفن ناس كثير احياء ما ماتوا الا في قبورهم وفيها ان الغريق والمصعوق ينبغي ان يتربص ثلاثا لا يدفن الا ان يجيء منه ريح تدلت
على موته وفي مضمونها غيرها مثل حسنة هشام بن الحكم ورواية اسحق بن عمار وفي رواية عمار يحبس المصعوق يومين ثم يغسل ويكفن وهي محمولة على ما حصل
مثلها **وكيف كان** فيجب الاستبراء ثلثة ايام او الرجوع الى العلامات المفيدة لذلك **و** قد ذكر من علاماته انخساف صدغيه وميل انفه وامتداد جلدة
وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة **قال** في الذكرى وزاد ابن الجنيد من علاماته زوال النور من
بياض العين وسوادها وذهاب النفس وزوال النبض **و** زعم جالينوس ان اكثر الاشتباه الاغماء او وجع القلب او افراط الرعب او الغم او الفرح والادوية
المخدرة فليستبرئ بنبض عرق بين الانثيين او عرق يلي الحالب والذكر بعد الغمز الشديد او عرق في باطن الالية او تحت اللسان او في بطن المنخر انتهى **و**
الحاصل ان المعتبر هو حصول العلم العادي بالموت ومقتضى الاخبار انه يحصل بمضي ثلثة ايام والا فلا معنى للتحديد به مع حكم حصول العلم **الثالث**
يكره ان يحضر المحتضر جنب او حائض بلا خلاف ظاهر لرواية يونس بن يعقوب ورواية علي بن ابي حمزة وفي الاول لا بأس ان يليا غسله وعلل في الاخير بان الملائكة
تتأذى بهما وكذا في رواية في العلل والاظهر زوالها بالتيمم عند تعذر الغسل بعد انقطاع الدم ولما يغتسل **و** يكره طرح الحديد على بطنه
كما نقل عن جماعة من الاصحاب **و** قال الشيخ سمعناه من الشيوخ مذاكرة وعن جماعة من الاصحاب كراهة غير الحديد ايضا خلافا لابن الجنيد حيث قال
يضع على بطنه شيئا يمنع ربوها **و** احتج في الخلاف باجماع الاصحاب على الكراهة ولا بأس به وعلله فقد روي عن الصادق ع ليس من ميت يموت ويحضره الا لعب
الشيطان في جوفه **المقصد الثاني في الغسل وفيه مباحث الاول** انه واجب كفاية بالاتفاق وقد يدل على اصل الوجوب مضافا
الى الاجماع ظواهر الاخبار مثل قول الصادق ع في موثقة سماعة غسل الجنابة واجب الى ان قال وغسل الميت واجب ومثل ما رواه الصدوق في علل الحديث الشاذ
عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع قال انما امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة لحديث وما ورد في الاخبار انها الغالبة وعند
محدث وهذه انما يكفي احدهم من يقوم بغسل الجنب ونحو ذلك وفي كونه اولى الناس بيراوليهم بميراثه يعني يقدم الوارث على غير الوارث وفي بعض
هذا تقديم الاكثر نصيبا واستدلوا عليه برواية غياث بن ابرهيم الرازي ولا يصح سندها عن في الا ان السند الى عبد الله ابن المغيرة الراوي عن حسن
انها معتضدة بعمل الاصحاب عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال يغسل الميت اولى الناس به فقد يشكل في الدلالة على ارادة الاولوية في الميراث لم لا يكون
المراد اشدهم علاقة به ويستدل عليه بعموم آية اولي الارحام ويتوجه انها اعم من الميراث في الغسل وولاية الغسل وغير ذلك فح فارادة الاولى
بالميراث في الغسل في ولاية الغسل وغير ذلك وفيه لا وجه لسلب كل الارحام مشاركة بل نفي مقتضية على غير الارحام ولما نقدم بعض الارحام فلا دليل عليه الا

ان تقاسمت بيننا من آية اولى الارحام المعللة في الاولوية هو كونه رحما ويصير الى ذلك ان الاقربية مستلزمة لقوة العلة فيقدم الاقوى على الاضعف فبذلك يقدم الاقرب على الابعد في الميراث فيتم دلالة الرواية على المطلوب بانضمام ملاحظة الآية بان يكون المراد بالاولى في الرواية هو الاولى في الآية ولكن يرد عليه ح اعتبار تقديم الاكثر نصيبا وهم لم يعتبروه ثم ان جماعة منهم ذكروا ان الاولياء اذا كانوا رجالا وانثى فالرجال اولى وتوقف على سنده فان كان لكثرة نصيب الرجال فهو ممنوع كما هو مشاهد في الاب والبنتين والاخ من قبل الام مع الاخت من قبل الاب ثم انهم اطلقوا ذلك بل صرح بان الميت لو كانت امرأة يكون الولاية للرجال الا الانثى فيوقف على اذنهم وقيل ولاية الرجال انما هي للرجال واما الانثى فولايتهن للانثى ورد ذلك بعدم ثبوت السند وقيل ان دليل المسئلة هو رواية غياث انما امرها على ولاية من يتمكن عن المباشرة فلا بد في غيره من الرجوع لعموما اقول الدليل غير منحصر فيه بل روى الصدوق في العلل بسنده مرسلا قال قال امير المؤمنين قال يغسل الميت اولى الناس به او من يأمره الولي بذلك فيصح انا نقول عنوان المسئلة في المقامين مختلف والكلام في مماثلة الغاسل للميت مقدم على ملاحظة ثبوت الحجر والاولوية في حق اولى فطف الروايتين لا التفات الى جنس الغاسل من حيث المماثلة وعدمها بل انما هو من حيث الاولوية وعدمها في الجمع بين المقامين ان يحمل رواية غياث على ارادة اثبات الولاية ويحمل الترديد في مرسلة الصدوق ناظر الى معنى اعم من ارادته رخصة الغير بسبب عدم الامكان او مع الامكان ايضا للاباحة فذلك شرعا فحينئذ يتم ثبوت الولاية للنساء على الرجال ولم تنشأ ايضا فان الحديث ح في مقام بيان مجرد الولاية لا المباشرة ويتبقى الاشكال في تحقيق معنى الاولى انه هل الاولى المستفاد من آية اولى الارحام او الاولى العرفي وان الآية لا تثبت الا تقديم جنس اولى الرحم على غيره لا تقديم بعضهم على بعض من الاعلى سبيل التنبيه بالعلة كما اشرنا والاعتماد عليه مشكل الا ان يق لما كان الرحم الاولى في الآية مبينا بالسنة من الارث فيحمل الروايات ايضا على الآية مع ملاحظة البيان وفيه ان البيان انما هو بالنسبة الى الميراث واما في مثل الغسل فلا بيان فلم يبق المناص الا الجماعة في تفسيرهم بالاولى بالميراث الا الرجوع الى العلة المشار اليها ولا يبعد الاعتماد عليها منضمة الى فتوى الجماعة فان مجموع ذلك يفيد ظنا بالمقصود ولا مناص لنا عن العمل بالظن واما تعيين الرجال لو اختلفوا رجالا وانثى فمشكل الا ان يق الاولوية في هذا العمل انما هو للرجال لكونهم قوامين بهذا الامر ويعرف حال الانثى وتمشية الامر غالبا وذكر جماعة من الاصحاب انه لو لم يكن ولي فالامام ولي من لا ولي له ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون والزوج اولى بالزوجة في كل احكامها لرواية اسحق بن عمار وادعى المحقق في المعتبر الاتفاق على مضمونها وفي معناها رواية ابي بصير وغيرهما فلا اعتناء بما في رواية حفص بن البختري وان كانت صحيحة لشذوذها وربما حملت على التقية و اطلاق الروايات يشمل الدائمة والمنقطعة والحرة والامة وفي مباشرة تغسيل كل من الزوجين للآخر اقوال فعن جماعة كالشيخ في شرح الرسالة وابن الجنيد والجعفي والشيخ في الخلاف والديلمي وجماعة من المتأخرين جواز ذلك اختيارا لاطلاق صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة منصور وحسنة محمد بن مسلم وعن آخرين كالشيخ في النهاية وابن زهرة وجماعة من المتأخرين اشتراط ذلك بكونه من وراء الثياب للتقييد بما تقدم في اخبار اخر مثل صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة ابي الصباح وحسنة الحلبي وغيرها وينسب المسالك الى الشهرة ولعل المراد الشهرة في الاخبار كما صرح في الذكرى وذهب الشيخ في التهذيب الى عدم الجواز حال الاختيار لرواية ابي حمزة عن ابي جعفر قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة وهي ضعيفة ومع ذلك فخصصها بما تقدم والاقوى الاول وتحمل الاخبار المفصلة على الاستحباب لان ما دل على الجواز كالصريح في الجواز بدون الثوب فليس من باب المطلق والمقيد مع انها موافقة للاصل والعمومات ونفي الحرج سيما في المقيد احتمال واختلاف شديد بوجوب هيهنا ولا يستفاد منها ازيد من الاستحباب واطلاق الادلة يشمل الدائمة والمنقطعة والحرة والامة لو والمطلقة رجعية زوجة بخلاف البائنة والظاهر انه لا خلاف فيه ويدل عليه الروايات مثل ما ورد في اخبار الرجعية انها امرأته ما لم ينقض عدتها وما ورد في اخبار موت المطلقة رجعية انها لم يحرم عليه لانها ترثه ويرثها ولما ورد من الاخبار الدالة على الارث لا وجه لها الا الزوجية قال في الذكرى ولا عبرة بانقضاء عدة المرأة عندنا بل لو نكحت جاز لها تغسيله وان كان الفرض بعيدا عندنا وهو كذلك ويجوز للمولى تغسيل الامة واما العكس فقيل لا لانتقالها الى ملك غيره وقيل يجوز للاستصحاب وليس ببعيد وقيل لا يجوز الا في ام الولد لرواية اسحق بن عمار وفيها ان علي بن الحسين اوصى ان تغسله ام ولده الثاني يجب ان يكون المغسل للمسلم مسلما الا اذا لم يوجد مسلم مماثل ولا ذو رحم فالمشهور ان الكافر والكافرة يباشران غسل المسلم والمسلمة بعد ان يغتسلا لموثقة عمار ورواية عمرو بن خالد قال في الذكرى ولا اعلم مخالفا لهذا من الاصحاب سوى المحقق في المعتبر محتجا بتعذر النية من الكافر مع ضعف السند وجوابه منع النية ههنا او الاكتفاء بنية الكافر كالعتق منه والضعف منجبر بالعمل الى ان قال وللتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في الحال فكيف يفيد غيره الطهارة اقول رواية عمار موثقة وحدها منقولة في كتب الشيخ الثلاثة والاخرى ايضا قوية فلا وجه لتضعيف السند سيما مع اعتضادها بالعمل لكنهما لا يدلان الا على مباشرة النصرانية واهل الكتاب لا مطلق الكافر ولكنهم عملوا ولا بد للعامل بالخبر من التزام عدم لزوم النية والاكتفاء بصورة الغسل لان غسل الميت

في تحقيق معنى الاولى

في جواز تغسيل كل من الزوجين الآخر

في تعيين المغسل

يخرج انهما كما قيل لما سيجيء ولا للاكتفاء بنية الكافر كالعتق لتمكنه من قصد امتثال الامر به لو فرض اعتقاده بالنيابة فلا يتحقق الامتثال عرفا وكذا لا بد
عدم لزوم الطهارة فيكون الروايات مخصصين لتلك القواعد والقول بان الامر بالغسل لا يستلزم المباشرة للنية والبدن فيجمع بينهما او يمنع اشتراط
الطهارة بعيد لعدم الانفكاك غالبا فيلحق عليه الروايات بالتبع وكذا القول بان المسلم والمسلمة يامران الكافر بذلك فيكون الكافر كالآلة والنية عليهما
لخلو الروايات عن الامر الا ان يقوى بان المقام يدل عليه ولكن يبقى اشكال ظهوره المباشرة للنية والبدن والقول بانه مبني على طهارة اهل الكتاب او حملها على التقية لذلك
ايضا بعيد لضعف الاول وعملنا فاذن الشهرة بين الاصحاب سيما بعنوان الكافر وبالجملة المسئلة من المشكلات ولا يخلو المشهور عن قوة فليكن بالاخذ مع
الاحتياط وهل يجب الاعادة لو وجد من يجوز تغسيله من المسلمين فيه قولان مبنيان على مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء و قد مر مرارا ولا يبعد السقوط لعدم
دلالة الادلة الا على المطلقة وقد سقطت بالمطلقة الاخرى ولم يثبت كون التكليف الاول مقيدا بالدوام ما لم يمنع مانع **الثالث** يشترط المماثلة
في الذكورة والانوثة الا في مواضع **الاول** المحارم عند الاكثر اذا فقد المماثل من وراء الثياب لموثقة عمار وموثقة سماعة ورواية عمرو بن خالد ويؤيده
ويصب عليه الماء صبا ويمسح جسده ولا يمس فرجها وهو ظ في الاكتفاء بستر العورة وعند جماعة مع وجوده ايضا و استدل عليه بصحيح منصور وحسنة
الحلبي وصحيحة عبد الله بن سنان وفي دلالتها تامل سيما الاخيرة لقوله ع وان لم تكن امراة معه غسلته اولاهن وتلف على يديها خرقة و لعل صاحب
المدارك لجوازه مط يعني مجردا في حال الاختيار لصحيحة منصور ودلالتها على التجرد مع ستر العورة واضحة وعلى الاختيار خفية قال سألت ابا عبد الله ع عن
الرجل يخرج في السفر ومعه امراته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة **قال** في الذخيرة انه لم يجد القول بجواز التجرد الا
ان الاول احوط والمراد بالمحارم هنا من يحرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة فيخرج اخت الزوجة وبنت غير المدخول بها **و** الظ ان المراد من الثوب هنا
ما يستر البدن متعارفا فلا يضر خروج الراس والكفين والقدمين كما يظهر من الاخبار فان لم يجد محرما ايضا فالمشهور انه لا يغسل **و** ادعى عليه الاجماع في
المعتبر وقطع بسقوط التيمم ايضا وكذا الشيخ في جملة من كتبه **و** عن التذكرة قال علماؤنا يدفن بغير غسل ولا تيمم **و** عن المفيد وجوب الغسل من وراء الثياب
و عن ابي الصلاح وابن زهرة اشتراط تغميض العينين **و** الاول اقوى للروايات الكثيرة منها صحيحة الحلبي وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور وصحيحة ابي الصباح
الكناني وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها وفي مقابلها روايات بعضها يدل على صب الماء عليها فوق الثياب وبعضها على غسل وجهها وكفيها و
بعضها على التيمم وبعضها على غير ذلك وكلها ضعيفة لا يصلح لمقاومة ما ذكرناه ويشكل حملها على الاستحباب لدوران الامر بينه وبين الحرمة **الثاني**
الخنثى المشكل يغسله محارمه لعدم امكان الوقوف على المماثل ويجيء فيه الاقوال المتقدمة ويشكل الامر مع فقد المحارم وعلى قول المفيد يغسل من وراء
الثياب بطريق الاولى وعن ابن البراج لا يغسله رجل ولا امراة وييمم **و** عن ابن الجنيد يغسله امته قال في الذكرى ولو قيل بعدها الاصلاح والقرعة فلا
اشكال **الثالث** يجوز تغسيل ابن ثلث سنين فما دون للمراة مجردا وبالعكس عند جماعة مط وقيده الشيخ في النهاية بعدم المماثل وعن
المفيد وسلار ان النساء يغسلن ابن خمس سنين مجردا او فوقه قالا من فوق الثياب وجوز الصدوق تغسيل بنت اقل من خمس سنين مجردة ومنع في المعتبر
تغسيل الرجل للصبية مط وجوز للمراة تغسيل ابن ثلث سنين مط نظرا الى ان الاذن الشرعي في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره اليهن للتربية بخلاف
الصبية والاصل حرمة النظر وعن العلامة في النهاية والمنتهى والتذكرة اجماعنا على تغسيل الرجل الصبية والاخبار في المسئلة ثلثة الاولى رواية
ابي النمير قال قلت لابي عبد الله ع حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين وظ الرواية انه يجوز مع اكمال الثلث فلا وجه لقيد وما دون
الثلث كما في الشرائع ولعله نظر الى خروج الغاية عن المغيا وهو بعيد والظ ان منتهى الحد هو الموت لا الغسل كما توهم والثانية ما رواه الشيخ عن
محمد بن احمد بن يحيى قال روي في الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست سنين دفنت ولم تغسل وفي الذكرى عن ابن
طاوس ان لفظة اقل وهم وقال الصدوق ذكر شيخنا محمد بن الحسن في جامعه في الجارية تموت مع الرجال في السفر قال اذا كانت اكثر من خمس سنين غسلت
قال وذكر عن الحلبي حديثا في معناه عن الصادق ع وقال في الذكرى واسند الصدوق في كتاب المدينة ما في الجامع الى الحلبي عن الصادق ع **و** كيف كان
فلا ريب في الجواز في الثلث سنين وما دون مط فظ ولا يبعد ترجيح الجواز فيما دون ست سنين ايضا للاصل والعمومات وعدم ظهور عموم المنع عن النظر و
اللمس فيه كما ذكره المحقق وعدم حصول الشهوة فيه غالبا العشر لو فرض الشهوة فيمنع **الرابع** المش وجوب الغسل لكل مسلم عدا الخوارج والنواصب
والغلاة وكل من انكر ما ثبت من الدين ضرورة **و** بالجملة من يحكم بكفره وعد منهم المجسمة وذهب المفيد الى حرمة تغسيل المخالف على المؤمن الا لضرورة
فيغسله غسل اهل الخلاف تبعه الشيخ لانه كافر ولا يجوز غسل الكافر بالاجماع وقيل في الذكرى وشرط سلار في الغسل اعتقاد الميت للحق قال ويلزمه ذلك
في الصلوة وعن ابن البراج لا يغسل المخالف الا تقية وهو المنقول عن ظ ابن ادريس والظ ان هذا هو مذهب ابي الصلاح ايضا حيث لم يجوز الصلوة على
منكر الامامة كما سيجيء ويلزم ابن ادريس ذلك ايضا من جهة منعه عن الصلوة عليهم محتجا بكفرهم ثم حكم جمهور الاصحاب بكراهة غسل المخالف على المؤمن

والظاهر ان مرادهم مع وجود المخالف ولم نقف على ما يدل على وجوب غسل مطلق المسلم الا ما ذكره في الذكرى من قول الصادق عليه السلام اغسل كل الموتى الا
الا من قتل بين الصفين ولعل هذه الرواية هي رواية ابي خالد قال قال اغسل كل الموتى الغرقى واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين الحديث و
هي مع ضعفها لا عموم فيها كما لا يخفى على المتدبر نعم يظهر من المنتهى دعوى الاجماع على وجوب غسل كل مسلم عدا ما استثني وهو مشكل
فاذا لم يثبت الدليل على الوجوب فلا دليل على الجواز فيقوى قول المفيد لعدم الدليل الا ما ذكره الشيخ لظهور المنع وتوجيه المحقق الاردبيلي
للاجماع بان مخالفة المفيد انما هو لانه لا يعتقد اسلامهم لا ينفع في دفع خروجه عن المجمعين وفي اثبات الاجماع على الوجوب لكل مسلم كما لا يخفى على المتدبر
وهيهنا اشكال اخر وهو ان عموم تكاليف المكلفين بغسل كل المسلمين بعنوان الوجوب الكفائي لو ثبت برواية او باجماع فهو يقتضي التكليف بالغسل
الصحيح وهو يقتضي كون المؤمنين مكلفين بالغسل ان لم يمنعهم مانع من خوف او تقية مع انهم قالوا انهم يغسلونهم بطريقتهم مطلقا مع الامكان فان
حكمهم بالكراهة للمؤمنين مع وجود المخالف ظاهر ينافي ذلك فوجوب تغسيل المخالف على المؤمن ان كان من جهة ذلك العموم فهو لا يلايم هذا التفصيل و
يقتضي وجوب الغسل الصحيح ان امكن لانه هو المكلف به وان غسل المخالف ايضا لان عباداتهم باطلة كما حقق في محله وان كان الدليل شيئا اخر فلا بد من
بيانه ولم نقف عليه فان استدل بما اشتهر من قولهم عليهم السلام الزموهم بما الزموا به انفسهم فيقول ان النسبة بينه وبين عموم الغسل عموم من وجه ولم يرجح الاخير
مع انه لا معنى لتخصيص وجوب الغسل الصحيح بجواز الغسل الفاسد بل المناسب عدم وجوب الغسل الصحيح وليس معناه وجوب الغسل الصحيح لعدم انفكاك
الجنس عن الفصل عند التحقيق اذ ليس معنى قولهم عليهم السلام الزموهم بما الزموا به انفسهم غسلوا موتاهم مطلقا كما لا يخفى والامر بوجوب الصلوة عليهم كما سيجيء لا
يستلزم وجوب الغسل كما لا يخفى وبالجملة كلام الاصحاب في المسئلة غير محرر والاظهر عدم وجوب الغسل وان كان الاحوط متابعة الاصحاب بقي الكلام
في المستثنيات المذكورات والتحقيق ان من يحكم بكفره منهم لا اشكال في عدم جواز تغسيله ان كان دعوى وجها العمدة الدليل بل الدليل على العدم التمسك
وخصوص الاخبار في بعض افراد الكفار مثل الناصب وظواهر بعض الايات ولكن الاشكال في حقيقة الكفر فانهم عدوا من جهة جملة ذلك المجسمة وفي
الحكم بكفرهم مطلقا اشكال كما اشرنا اليه في مباحث النجاسات وبعد تسليم كفرهم ففي شمول الاجماع الذي نقلوه له منع كما منعنا ذلك في نجاستهم فانهم مع
انهم قد ادعوا الاجماع على نجاسة الكافر مطلقا اختلفوا في نجاسة اهل الكتاب والمجسمة ثانيا فظهر ان دعوى الاجماع انما هو في الجملة والكلام في تحقيق منكر
الضروري ايضا لا يخلو عن غموض واشكال وكذا تعيين ما يفيد انكاره الكفر وان المعتبر في الضروري بالنسبة الى المنكر او بالنسبة الى المجتهد وهل يكفي
ظن المجتهد بالضروري وظنه بان المنكر انكره مع كونه ضروريا عنده او يجب العلم والظاهر الاخير وقد حققنا المقام في القوانين المحكمة ثم انهم
الحقوا بالمسلم الطفل المتولد منه والمجنون ولقيط دار الاسلام وقد يلحق به لقيط دار الكفر اذا امكن تولده من مسلم وفيه نظر والكلام في تبعية السبي
المسلم لم يظهر مما قدمنا في كتاب الطهارة وفي الطفل المتولد من الزنا اشكال والاظهر العدم والظاهر ان البغاة لا يجوز غسلهم وكفنهم والصلوة عليهم
لكفرهم وفي الاحتجاج عن صحيح ابن كثير ما يدل عليه حين مر الخوارج فغسل يصلي عليه بناء على اسلامه وهو مشكل الخامس يسقط الغسل عن
الشهيد المقتول في المعركة باذن الامام او نائبه وكذا الكفن ان لم يجرد فيصلى عليه ويدفن بثيابه باجماع علمائنا بل اجماع اهل العلم الا شاذا من العامة لا يعبؤ
به ويدل عليه صحيحة ابان بن تغلب وحسنة اسمعيل بن جابر وزرارة وصحيحة ابي مريم الانصاري وغيرها وما ورد في بعض الاخبار الضعيفة من انه اذا
من يومه او غده فوادروه في ثيابه وان بقي اياما حتى تغير جراحته غسل فهو موافق للعامة كما ذكره الشيخ وما في بعض الروايات من ان عليا عليه السلام لم يغسل
عمار وهاشم بن عتبة فقال الشيخ انه وهم من الراوي وفي قرب الاسناد رواية تدل على انه صلى عليهما ثم ان الظاهر ان كل من يقتل في جهاد سائغ وان
لم يكن بحضور الامام واذنه كما لو دهم على المسلمين من يخاف منه على بيضة الاسلام واضطروا الى الجهاد معهم فهو كذلك لاطلاق الاخبار وفاقا للمحقق في
المعتبر والشهيد في الذكرى وبعض المتأخرين بعده وخلافا للاكثرين حيث اشترطوا الاذن الخاص ثم انهم اشترطوا الموت في المعركة في
سقوط الغسل والكفن وقد يقال ان الروايات لا تدل على اشتراط ترك الغسل الكفن وقد يقال ان الروايات لا تدل الا على اشتراط ترك الغسل بادراك المسلمين
اياه وليس له رمق وهو اعم من ان يموت في المعركة او غيره ولا يبعد ان الظاهر من الروايات هو الموت في المعركة لانه الغالب فلا يجوز الخروج عما دل على لزوم الغسل
والكفن مع احتمال عدم الموت في المعركة مضافا الى ما علم به ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين الذكر والانثى والصغير والكبير والمقتول بالحديد
وغيره حتى بالعصا ونحوه ولو وجد ميتا في المعركة وليس فيه اثر القتل فقولان مبنيان على ترجيح الاصل والظاهر ولو علم الموت حتف انفه فلا اشكال
والمشهور عدم الفرق بين الطاهر والجنب والحائض والنفساء للاطلاق وعن ابن الجنيد والسيد في شرح الرسالة تغسيل الجنب لاخبار النبي صلى الله عليه وآله بغسل الملائكة
حنظلة بن الراهب لخروجه جنبا وهو غير ناهض على المطلوب واختلفوا فيما ينزع عنه على اقوال شتى والمشهور بين المتأخرين انه ينزع عنه الفرو والجلود
كالخفين لعدم صدق اسم الثياب عليه وهو المناسب للدوام ولا يحضرني الان من الروايات في ذلك الا رواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه قال

امير المؤمنين ينزع عن الشهيد الفرو والخف والقلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل الا ان يكون اصابه دم فان اصابه دم ترك ولا يترك عليه شيء معقود الا حل
ثم ان الشهيد قد يطلق في الاخبار على المطعون والمبطون والمهدوم والغريق والنفساء والحريق والمقتول عند اهله وماله ونحو ذلك وحكمهم ما ذكرنا والمراد هنا
لنيل الفضل **السادس** من وجب عليه القتل من رجم او قصاص او غير ذلك يغتسل غسل الاموات ثلثا بالخليطين ويتحنط ويلبس الكفن ثم يقتل للرواية
المعمول بها عند الاصحاب بحيث لا يظهر مخالف فيه ويصلى عليه بعد القتل والاظهر عدم وجوب الغسل عليه بعد الموت **السابع** صدر
الميت حكمه حكم الميت في الغسل والكفن والصلوة والدفن لرواية الفضيل بن عثمان الاعور الصحيحة على الاظهر المعتضدة بالعمل وما نقل في المعتبر عن جامع
البزنطي عن احمد بن محمد بن عيسى مرسلا وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهما وان لم يدلا الا على وجوب الصلوة ولكن الاولوية تقتضي اثبات غيره
كما نبه عليه في الذكرى كما لا خفاء في الطفل وتركه في الشهيد سقط الغسل لا ينافي الاهلية ويمكن ان يستدل عليه بعموم رواية ابي خالد المتقدمة في
المبحث الرابع وما ورد في علل الغسل من انه لكونه جنبا لا في الملائكة بل يمكن الاستدلال عليه بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يأكله السبع
والطير فيبقى عظامه بغير لحم كيف نصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فاذا كان الميت نصفين صلي على النصف الذي فيه القلب وفي مثلها صحيحة خالد بن
ماد القلانسي فان الظاهر منها ثبوت كل الاحكام للنصف الذي فيه الصدر وانما ضعف في آخر الحديث لبيان عدم وجوب الصلوة على غير ما فيه الصدر فلا بد ان
يحمل العظام اما على الجميع كما هو ظاهر اللفظ او يخص بما فيه الصدر وكذا حسنة محمد بن مسلم الدالة على الصلوة مطلق العظم بتقييد بذلك او يحمل على الاستحباب كما
في الذكرى والقلب في حكم الصدر لفحوى الرواية وكانه المراد بها من مرسلة البزنطي وتبعه في المسالك وليس ببعيد عن التحقيق والمبسوط يحنط ما فيه عظم ولم
اقف على مستند وغير الصدر منه ان كان شيء فيه عظم فالمشهور المدعى عليه الاجماع في الخلاف انه يغسل غسل الاموات ويلف في خرقة ويدفن وربما
يؤيد ذلك بصحيحة علي بن جعفر بناء على ان المراد بالعظام ليس الجميع بل المراد هو ما يقابل اللحم كما يظهر منها وليس ببعيد بملاحظة السياق ولا يضر ذكر
الصلوة فيها لبعد ملاحظة آخرها وفي الحنوط قولان اشهرهما في المسالك الحنوط ويمكن الاستناد الى صحيحة ايوب بن نوح عن بعض اصحابنا
عن الصادق قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة الحديث قال في الذكرى ما لفظه الملازمة بين وجوب الغسل عن مس شيء ووجوب غسله ويدل الصحيح المذكور
على وجوب الغسل عن مس ما فيه عظم وفيه اشكال وذهب المحقق الى العدم وهو مقتضى الاصل والظاهر ان المراد بالكفن هو القطع الثلاث كما صرح به بعضنا وربما
يحتمل اعتبار حال العضو فان كان ينال القطع الثلث فالثلث وان اثنتان فاثنتان ويلزم في مثل الراس وحده والقدمين كفاية الواحدة
ان لم يكن فيه عظم فيلف في خرقة ويدفن على المشهور ولم نقف على ما يدل على اللف ولا بأس باتباعهم وفي حكم الصدر السقط اذا كان له اربعة اشهر على المشهور
الا في الصلوة فيغسل ويكفن على المشهور فيهما او يحنط ويدفن وفي الشرايع انه يغسل ويلف في خرقة ويدفن والاول اظهر لموثقة سماعة الدالة
على وجوب الغسل واللحد والكفن اذا استوت خلقته والظاهر التلازم بينه وبين تمام الاربعة والمراد باللحد الدفن فلا ينافي الوجوب ويدل على وجوب الغسل
رواية زرارة في الكافي ومرفوعة احمد بن محمد والمتبادر من الكفن هو المعهود ولا الصلوة عليه باتفاق العلماء كما في المعتبر واما اذا لم يكن له اربعة اشهر فهو
كاللحم بلا عظم يلف في خرقة ويدفن على المشهور ويظهر من الفاضلين الاجماع عليه عند العلماء الا ابن سيرين ويدل عليه ايضا اطلاق رواية محمد بن الفضيل
وليس فيها اللف ويكفي الاجماع المنقول **الثامن** يجب ازالة النجاسة عن الميت قبل الغسل بلا خلاف بين العلماء كما في المنتهى وقد يستدل عليه
بالامر بغسل الفرج وانقائه في رواية الكاهلي ورواية يونس وهو غير ناهض لان الغسل اعم من النجاسة فيحتمل الندب سيما اذا كان الفرج طاهرا كالنزع
وكذلك الانقاء مع ان رواية يونس فيغسل الراس واللحية بسدر حتى ينقيه فالاعتماد على الاجماع المنقول واستبعاد تطهير المحل من الخبث مع بقاء نجاسة الموت
غير ملتفت اليه بعد الدليل ولا يتم الاستدلال برواية محمد بن مسلم الدالة على ان غسل الميت كغسل الجنابة فان مقتضاه بعد تسليم العموم جواز
تطهير كل عضو قبل غسل ذلك العضو وهم لا يقولون به هنا بل يوجبون التقديم مطلقا مع انه يدل على وجوب الازالة في الجملة **التاسع** يغسل
الميت بالسدر اولا ثم بالكافور ثم بالقراح وجوبا على المعروف من مذهب الاصحاب عدا سلار فانه اكتفى بواحدة بالقراح لقوله وقد سئل عن الميت يموت
وهو جنب يغسل غسلا واحدا وهو غير ناهض على مطلوبه وكذا لو اراد الاولوية مع معارضته الاخبار المستفيضة المعتبرة المتضمنة لتعدد الاغسال
الواردة في مقام البيان واشتمالها على المستحبات لا يخرجها عن الحجية بحسب الاصل ويكفي في الخليط ما يحصل المسمى بان يسمى في العرف انه غسل بماء السدر
او بماء الكافور وكذلك في مقام العرف بما نعبر بالشاقلا بد من الطحن او الترس ان كان رطبا ليصدق الغسل وعن المفيد تقدير السدر برطل
ونصف وابن البراج برطل وعن بعضهم اعتبار سبع ورقات وهو موجود في رواية عبد الله بن عبيد ورواية معوية بن عمار لكنهما متشابهتا
الدلالة لا يمكن الاعتماد عليهما في المطلق ولو خرج بالخليط عن الاطلاق ففي الجواز قولان نظرا الى اطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب على شرعية السدر كما نقل
في الذكرى والى ان المتبادر من الغسل هو الغسل بالمطلق ولظاهر قوله في صحيحة ابن مسكان اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء وكافور

وعن ابن البراج رطل ونصف

وندبه ان كانت واحسن المرة الثالثة بماء قراح وفي معناها غيرها وفي بعضها بماء بحت بدل القراح والاظهر اشتراط الاول تبعية لما حصل حصول الاضافة لفظا وعلالة لفظ الثالث احل المطلق بعين الخليطين بالنسبة اليه قطلاق ماء السدر والكافور في بعض الاخبار يصح معارض باطلاق ماء وسدر او كافور في الاخر والمراد بالقراح هنا ما خلا عن الخليطين بشهادة المقام لا الخالص عن مطلق الشوب كما في اللغة فلا يضر نحو الطين باليقين وغيره ما دام مطلقا وعلى هذا فالاظهر وجوب خلوص الماء في الثالث عن الخليطين ويجب الترتيب بين اعضاء الغسل كغسل الجنابة لا بين اجزاء الاعضاء وادعى عليه نفيا هنا في الذكرى ويدل عليه الاخبار المستفيضة وكذا بين الاغسال الثلث وفي الذكرى بلوح من كلام ابن حمزة استحباب الترتيب للاصل وحمل الروايات على الندب وهو ضعيف وذكر جماعة من المتأخرين انه يسقط الترتيب في اعضاء الغسل بغمس الميت في الماء غمسة واحدة لرواية محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام وهو الشيخ في الزيادات قال غسل الميت مثل غسل الجنب وقد تضعف دلالة في المدلالة والاظهر ان هذا مشبر يمكن القدح في استفادة العموم حتى للارتماس في غسل الجنب انما هو من باب الاجزاء والاصل فيه الترتيب كما مر في محله وجواز الارتماس في الغسل من احكام الجنب لا غسله ويجب فيه النية على الاشهر المدعى عليه الاجماع من الخلاف خلافا للشهيد نظرا من نجاسة الموت وقد تردد في المعتبر والاقوى الاول لانه من التوقيفيات ولا يتحقق الامتثال الا مع قصد فيهما وليس كغسل الثوب والانية ويؤيده رواية ابن مسلم المتقدمة مع كل ما ورد في علة الغسل من انها الجنابة وغير ذلك وقد الخلاف في وجوب نيات ثلث او يكفي واحدة على المعنى المحقق من كون النية هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال يغير ثمر معتبر يظهر الثمرة في الخلاف في انها فعل واحد مركب من افعال او افعال متعددة مستقلة ومن ثمراتها انه اذا لم يوجد الماء الا بقدر غسل واحد فهل يجب ام لا وسيجيء الكلام فيه والنية على الغاسل لا غيره والظاهر انه هو الصب لا المقلب ولو اشتركوا ولو بمباشرة احدهم وايضا الاخر يجان لا عضو فيه فيشتركون في النية فان تفرقوا بغسل كل منهم جزء على الترتيب فعلى كل منهم النية العاشر وانما يجب الغسلات الثلث مع وجود الماء والا فيكفي بما تيسر ولكن لو كان غسلا واحدا والظاهر انه لا خلاف فيه والا امكن المناقشة بانه لا يتم اذا قلنا بان الغسل اسم لمجموع الغسلات او ان الثلث شيء واحد مركب من الغسلات كاعضاء الغسل بناء على جعله من باب اجزاء الحكم في بعض الاجزاء العقلية بدليل نفيا بعض الجزء ثم ان الاظهر انه يقدم الغسل بالسدر ثم بالكافور وايضا ان وجد الماء للغسلتين وفي الذكرى قدم القراح لو وجد الماء للغسلة لكونه اقوى في التطهير والسدر لو وجد لغسلتين لوجوب البداءة به ويمكن الكافور لكثرة نفعه وقيل الظاهر انه يفقد السدر في الترتيب فيتخير او الكافور على الاحتمال الاخر وفي وجوب التيمم عوضا عن المفقود قولان للشهيدين في الذكرى والمسالك اولهما الثاني العفو للبدلية وثانيهما للاول لخصوصية الغسل وفي الدليلين نظر والاحوط الاول هذا اذا اعوز الماء واما لو فقد الخليط ففي تبديل الغسل بالقراح عنه قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل والامر بالغسل بالخليط يقتضي الامكان ومع التعذر لا يمكن وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وخرج الاخرون بان الاذن مكلف باستعمال الماء والخليط وتعذر احدهما لا يستلزم تعذر الاول وقيل ان الغسل بماء السدر ماهية بسيطة موجودة بوجود واحد وينتفي الماهية بانتفاء كل من جزئية والتحقيق انه لا يبقى الجنس بعد انتفاء الفصل فلا يمكن التمسك بالاستصحاب وليس ذلك مثل الاجزاء الخارجية كما قطع الذي يجب عليه الوضوء مع ان الظاهر ان المركبات الخارجية مركبات ذهنية فان اليد مثلا هي جارحة مركبة من اجزاء معينة وبانتفاء كل منها ينتفي اليد في الحكم عند الدليل الاخر نعم يتم الكلام في المأمور به المتعدد وعليه يبتنى حكم لزوم المقدور من الاغسال الثلث لو تعذر الجميع وقد عرفت الاشكال فيه ايضا وقد يستدل عليه بقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وفيه بحث فان الظاهر ان المراد من كلمة من بعض الافراد لا الاجزاء وكذا لا بد من تقديره هذه الكلمة في الروايتين الاخيرتين واستعمالها في المعنيين لا يمكن على التحقيق وارادة عموم المجاز يحتاج الى القرينة واستدل له في الذخيرة باستصحاب شغل الذمة المقتضي للبراءة اليقينية وهو متم لان القدر المسلم من الاشتغال هو بما لا يكون خارجا من الامرين لا الشيء المجمل في المطلوب منه شيء واقتضى حكم لزوم الاتيان بما يوجب اليقين واصل البراءة يقتضي العدم واذا تعذر احد الاغسال ففي وجوب التيمم عنه قولان ناظران الى كون المجموع غسلا واحدا او كلا منها والتحقيق ان المعنيين كلاهما يجب النظر فالظاهر وجوب التيمم اما الاول فلانتفاء الكل بانتفاء الجزء فيثبت البدل لانه بدل من الغسل بعد وجود اما الثاني فلعموم البدلية ولما عند المتعذر فالاولى الاعتماد على الاصل لسقوط الوجوب ببعض افرادها وان كان ولا بد فتيمم عن المجموع او عما في الذمة ولو وجد الخليط قبل الدفن ففي وجوب الاعادة قولان وقضية الامر بالاجزاء العدم ونقض اطلاق الامر بعده بان التكليف مشكل واما لو وجد الماء بعد ما يكفي بعض الاغسال فعلى ما اخترناه من تقديم الاول فالاولى فيجب بالباقي لبقاء المحل وعدم وجوب الموالاة وعلى القول بتقديم القراح او الكافور على السدر كما احتمله في الذكرى ففيه اشكال فرع عن جماعة من الاصحاب غسل الميت لا يسقط بالاغسال الناقصة واولى منه التيمم وفيه اشكال للاصل المقتضي للبدلية ومنع شمول الاطلاق والاحوط ما ذكروه الحادي عشر اذا خيف من تغسيله تناثر جلده كالمحترق والمجدور تيمم وهو مذهب الاصحاب

وقال في المهذب وبه قال جميع الفقهاء الا الاوزاعي واستدل عليه برواية زيد بن علي عن آبائه عن علي عليهم السلام قال ان قوما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمّموه ولا وجه لقدح بعض المتأخرين في السند والتمسك بالاصل في نفي التيمم مع عمل الاصحاب عليه فقرط الاجماع وعموم بدلية التيمم عن المائية كما حققناها في محله واحتمال كون غسل الميت في الاصل لرفع الخبث لا الحدث بعيد فيما سواه وذلك في غسل الميت في كونه ودانه مثل غسل الجنابة وقد عارض الرواية صاحب المدارك والذخيرة بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم من الماء قدر ما يكفي احدهم من ياخذ الماء ويغتسل به وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي عليه الوضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز فانها كالصريحة في سقوط التيمم وفيه **اولاً** انا لا نعرف هذه الرواية في شيء من الاصول والموجود في المهذب انما هو رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن رجل حدثه قال سألت ابا الحسن عليه السلام الحديث بسند صحيح لكن فيه بعد قوله ويدفن الميت بتيمم ثم قال ويتيمم الذي عليه وضوء ولعله سقط من قلم الشيخ او الناسخ بتوهم التكرار وبالجملة لا تأمل في دعوى التيمم بدل غسل الميت في الامور المذكورة وفي غيرها ايضا كما لو فقد السدر والكافور او تعذر استعمال العود البدنية المستفادة من الاخبار المعتبرة كما حققناه في محله ثم ان مقتضى كون الاغسال الثلاثة غسلا واحدا وحدة التيمم وهو ظاهر الاطلاق النص وقال في الذكرى وهو ظاهر الخبر والاصحاب وجزم في المسالك بتعدد التيمم والضربتين لكونه بدل الغسل وهو ضعيف فان الظاهر ان المراد التيمم بيد الحي لا الميت كالعاجز من كل وجه **تنبيه** افتى الشيخ في النهاية والفاضلان وغيرهما بمضمون الصحيحة المتقدمة ونقل المحقق قولا بتقديم الميت وعن الشيخ في الخلاف ما يقتضي التخيير واستقرب الاولوية ومحل النزاع فيما لو كان ملكا لجميعهم او لمالك يبيح بذله فان له الخيار في تخصيص من شاء والكلام في من الافضل فلو كان ملكا لاحدهم وكان مخاطبا باستعماله لا يجوز صرفه الى غيره ولا يجب عليه بذله للغير مع عدم المخاطبة ايضا ولو كان مباحا وجب على كل من الحيين حيازته فان سبق احدهما اليها اختص به وان اثبتا اليد عليه دفعة اشتركا ولو تواتيا دفعة اشتركا ولو تغلب احدهما اثم وفي ملكه قولان ثم الاقرب القول الاول للصحيحة المذكورة ورواية التفليسي ورواية الحسين بن النضر الارمني وحجة القول الثاني رواية محمد بن علي وهي مع اضمارها وارسالها لا تعارض الاخبار المعتضدة بالشهرة التي منها الصحيح ومن ثمرات المسئلة ما لو اوصى بالماء المالك الاولى ولم يجوز للغير او وصى للاولى او نذر له فتعين الجنب ولو كفى الماء للمحدث خاصة فهي مختص به او صرفه الى اعضاء الجنب يتوقف على التيمم اذا رجى حصول الصلوة وجهان فلو استعمله بعض الاعضاء لا يتيمم للصلوة ولو امكن الجمع بان يتوضأ المحدث ويجمع الماء ثم يغتسل الجنب فعل وان قلنا برافعية غسل الميت الحدث الاكبر فيجمع ويغسل الميت ان امكن ولو عرفت في محله ان الاقوى العدم ولو اجتمع محدث وجنب فعن الشيخ اقوال ثلاثة التخيير وتقديم المحدث وتقديم الجنب نقلها في المعتبر ورواية ابي بصير قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن قوم كانوا في سفر فاصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء الا ما يكفي الجنب ايتوضؤون هم او يغتسل او يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤون فقال يتوضؤون هم ويتيمم الجنب تقتضي ترجيح المحدثين اذا اجتمعوا مع الميت ولا يبعد عدها من الموثقات ولكن تراجعها للاخبار المتقدمة من وجه يشكل الترجيح وههنا فروع وصور في اجتماع المحتاجين كذوات الدماء وماس الميت ومزيل الطيب عن المحرم والنجس مفقود فلا يبعد القول بالتخيير في الفرض ووجه والمضطر للعطش اولى من الجميع **الثاني عشر** يستحب ان يوضع الميت على لوح او على مرتفع مع كون موضع الرجلين اخفض صونا عن التلطخ واجتماع الماء تحته وفي الاخبار تنبيها على الاهتمام بتنظيف الميت وان يكون مستقبل القبلة كحال الاحتضار وتحتاه باتفاق اهل العلم كما في المعتبر ويدل عليه الاخبار الكثيرة وعن ظاهر المبسوط الوجوب لظاهر الامر واختاره المحقق الثاني والمسالك وصحيحة يعقوب بن يقطين بنفسه توجب حمل الامر على الاستحباب وان يكون تحت الظلال لا انه علمائنا كما في الذكرى لصحيحة علي بن جعفر وان يجعل للماء حفيرة لحسنة سليمان بن خالد وبكر وارسلها في الكشف للاجماع كما في الذكرى ويجوز الباب ويدل عليهما صحيحة الصفار وان يفتق قميصه وينزعه من تحته لكونه ادخل في صيانته عن التلطخ بالنجاسات الموجودة في اسافله وهما امنهما عليهما في الاخبار مع الشهرة كافية في المسند ويمكن الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان المروية في الكافي وفيه ثم تخرق القميص اذا غسل وتنزع من رجليه هذا اذا امكن رضا الوارث البالغ الرشيد وفي افضلية تغسيله في القميص للاخبار الصحيحة او مجردا مع ستر العورة لكونه ادخل في التمكين عن الغسل والتجنب عن مخالفة الادلة الدالة على لزوم العصر في تطهير الثوب قولان وقوى ابن حمزة ايجاب الثاني ولا يبعد ترجيح الاول للاخبار وتغسيل علي عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون وجوب العصر مخصصا بذلك ويستحب ستر العورة مع وثوق الغاسل من نفسه وكونه اعمى وكون الميت طفلا او زوجة على الاحق حذرا عن النظر غلطا وخروجا عن الخلاف فحرم البعض والاقرب وان يلين اصابعه برفق قبل الغسل لرواية الكاهلي وادعى عليه الاجماع في المعتبر ونقل عن ابن ابي عقيل المنع لرواية الكاهلي وطلحة بن زيد فعلى ما بعد الغسل وان يغسل راسه برغوة السدر قبل الغسل ذكره جماعة من الاصحاب واستشكله في المدارك والذخيرة لعدم دلالة الاخبار الا على كون ذلك في غسل الراس الذي هو جزء الغسل لا مستقلا **اقول** قال في الذكرى

فهو مرسل لكن الصدوق رواها مسندا عن ابي الحسن عليه السلام فيكون الحديث صحيحا

عن يونس عنهم ثم يخرج يده من القميص ويجمع على عورته ويرفع من رجليه الى فوق الركبة ان لم يكن عليه قميص فخرقه على العورة ويعتبر لين شعره فيعرك
الرغوة فيغسل يدي الميت ثلاثا الى نصف الذراع كما يغسل من الجنابة ثم ينظف فرجه ثم يغسل راسه بالرغوة مبالغا وليحذر من دخول الماء منخريه واذنيه ثم يغسل
الاجانة ويديك الى مرفقيه اي الغاسل ليضع فيها ماء الكافور ثم ليغسل به بعد فراغ الكافور والاجانة للقراح فان كان هناك غير ما هو المذكور في
التهذيب فيمكن الاستدلال بها وان كانت هي نقلت بالمعنى فلا يمكن الاستدلال لان صحيح يعقوب بن يقطين الآتية الا ان المذكور فيها السدر لا الرغوة
ومع قطع النظر عن الرغوة يمكن الاستدلال برواية عمار والطويلة مع ملاحظة اوله مع اخرها وكيف كان فيكفي فتوى الجماعة وان يغسل فرجه بالسدر
والحرض لرواية الكاهلي وان يغسل يدي الميت ثلاثا قبل كل غسلة الى نصف الذراع ويغسل يديه الى المرفقين بعد الاوليين وان يمسح بطنه فيهما ويكرر غسل
كل عضو ثلاثا كما يستفاد من رواية يونس والكاهلي ولو كان الميت حاملا فلا يمسح حذرا من الاجهاض وفي البيان لو خيف من ضغطه خروج شيء لم يمسح وان يقف
الغاسل عن جانبه ولا يجعله بين رجليه لرواية عمار وصرح الفاضل بان يكون الغاسل عن يمينه وان يوضأ وضوء الصلوة قبل الاغتسال بالغسل الاول لما يأتي
بل المشهور قبل الاقوى وعن ابي الصلاح القول بالوجوب لنا الاصل والاخبار المستفيضة الواقعة في مقام البيان الخالية عن ذكره واحتج ابو
الصلاح بقوله في كل غسل قبله وضوء وبعد قعدان الميت احد من الاحياء لا الاموات فان ذلك لا يدل على الاولى لوجوب ممنوعة بل المراد منه الوجوب الشرطي
للاتيان بالصلوة المشروطة به وقد حققناه وفي هذا الخبر في كتاب الطهارة مع ان لنا الاعلينا بعد ملاحظة ان غسل الميت مثل غسل الجنابة كما رواه محمد بن
مسلم وهو على ما ورد بغيره في علله وفي الاولى الاستدلال لان صحيح حريز وهي لا يتيقن مما ذكرنا فيحمل على الاستحباب ويكره اقعاده وادعى عليه
الاجماع في الخلاف لما ورد من الاخبار الامرة به محمول على التقية وقص اظفاره وترجيل شعره لرواية ابن ابي عمير وقال في الذكرى نقل الشيخ الاجماع
على انه لا يجوز قص اظفاره ولا تنظيفها من الوسخ بالخلال ولا تسريح لحيته وجعل حلق راسه مكروها وبعد ذكره حلق رأسه كرهه عاشه
وابطيه وحز شاربه ولعل مراده الكراهة لقضية الاصل والنهي اعم من التحريم ويؤيده انه ذكر كراهية قلم الاظفار بعد ذلك وابن حمزة حرم قص
والحلق والقلم وتسريح الراس واللحية ثم قال وقال الفاضل يخرج الوسخ من اظفاره بعود عليه قطن مبالغة في التنظيف وقد فيه نقل الاجماع مع
النهي عنه في خبر الكاهلي السابق انتهى ولو فعل شيء من ذلك دفن ما ينفصل من الاظفار والشعر معه بل يجب كل ما يسقط عن الميت من جسده وشعره
وقال في التذكرة انه مذهب العلماء كافة ويدل عليه حسنة ابن ابي عمير المرسلة وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ويكره غسله بما اسخن بالنار
للاخبار المعتبرة قال الصدوق ويكره ايضا الا ان يكون شتاء باردا فتوقي الميت مما توقي منه نفسك في مضمون هذه الرواية مذكور في
الفقه الرضوي **المطلب الثاني في تكفينه وفيه مسائل الاولى** المشهور وجوب تكفينه في ثلثة اثواب وادعى عليه اجماع علمائنا كافة
في المعتبر والذكرى ويدل عليه الاخبار الكثيرة المعتبرة منها صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن هي قال انما الكفن المفروض
ثلثة اثواب تام لا اقل منه يواري فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الحديث هذا على اكثر نسخ التهذيب المعتبرة والمذكور في المعتبر والمنتهى
وغيرهما وفي بعض النسخ ثلثة اثواب او ثوب تام ويوافقه ما رواه الكليني في الحسن عن زرارة ومحمد بن مسلم ولعله هو مستند سلار بان يكون او
بمعنى الواو وهو بعيد وظاهر الرواية يقتضي وجوب الامر فيه ولم يقل به احد من الاصحاب فقد يوجه بانه من باب عطف الخاص على العام فيكون بيانا
لاحد الاثواب وقد يحمل على التقية وكيف كان فالعمل على المشهور وجوب كون احد الاثواب قميصا وذهب ابن الجنيد والصدوق في
الفقيه الى التخيير بين الاثواب الثلثة وبين القميص والثوبين واختاره صاحب المدارك وصاحب الذخيرة **لنا** حسنة حمران بن اعين ورواية معوية بن وهب
وليس فيهما ما يتأمل فيه الا سهل والامر فيه سهل عن ابي عبد الله عليه السلام قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه و
برد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره والاخبار الكثيرة الواردة في كيفية التكفين الظاهرة في ان يكون احد الاثواب قميصا معتبرا
عنده **واما** الاخبار الواردة الدالة على طلوع رجحان القميص بوصيتهم عليهم السلام وفعلهم بكثيرة فالوجه حمل مطلق ما دل على الاثواب على المقيد والحمل على
الاستحباب وان كان وجها للجمع ولكن الاول اوجه سيما مع ملاحظة الشهرة والالتزام في العمل **و** قد يتمسك في الاستحباب برواية محمد بن سهل
عن ابيه قال سألت ابا الحسن عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة
اثواب قال لا بأس به والقميص احب الي والظاهر انها هي التي رواها الصدوق مرسلا عن ابي الحسن عليه السلام وذكر سندها **واما** خبر ابانها
دال على الاستحباب اذ الظاهر ان المراد بالقميص هو المعهود المشهور المشكوك كون احد الاثواب عنده وان المراد به هنا الفوطة ويقولها بالفارسية لنك
وقال في المدارك لم اقف في الروايات على ما يعطي ذلك بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد والاثواب الثلثة وبمضمونها
افتى ابن الجنيد وقريب منه عبارة الصدوق فانه قال والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة **اقول** والذي يستفاد من كتب اللغة

المئزر والازار واحد كما صرح به في مصباح المنير ويظهر ذلك من الصحاح في مواضع منها قوله في الحقو والحقو ايضا الخصر ومشد الازار وكذا
غيره من كتب اللغة فالازار الوارد في الاخبار اريد بها المئزر واطلاق الازار على هذا المعنى في الاخبار كثيرة فلاحظ الاخبار الواردة في
دخول الحمام والمنع عن الدخول بلا ازار وهي كثيرة مذكورة في ذيل الفقيه في باب غسل الجمعة ودخول الحمام وغيره واذا ثبت هذا فيدل عليه
مثل حسنة ابن حمران المتقدمة وغيرها مما ورد في ذلك لا نطيل بذكرها ويدل عليه الاخبار الواردة في كيفية التكفين خصوصا موثقة عمار
بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام في جملة حديث ثم تبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الازار طولا حتى يغطي الصدر والرجلين
ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص الحديث وبما ذكرنا يظهر ان يكون مراد الصدوق ايضا ما ذكره غيره فلاحظ الاخبار وكلمات العلماء
الاخيار وكتب اهل اللغة يظهر لك ما ذكرنا في كمال الوضوح هذا كله مع الامكان فيكفي عند الضرورة مع ستر العورة **الثاني** لا يجوز
ان يكون الكفن مغصوبا بالاجماع وحرمة اتلاف مال الغير ولا نجسا للاجماع نقله في الذكرى لوجوب ازالة النجاسة العارضة للكفن ولا حريرا باجماع
[illegible] كما نقله في المعتبر والذكرى بلا فرق بين الذكر والانثى والصغير والكبير ويدل عليه روايات تدل على عدم جواز التكفين بكسوة الكعبة
ويظهر منها ان وجهه كونه حريرا لا غير ويدل عليه رواية الحسن بن راشد ايضا وعن العلامة في النهاية احتمال جوازه للمراة ونقل الشهيد في
الذكرى دعوى الاجماع على عدم الفرق وهو مقتضى اطلاق الرواية وان كان دلالته على الحرمة غير واضح فالاولى لا يجوز التكفين في جلود نعم
اطلاق الثوب عليه وفي الشعر والوبر قولان ولعل الاقوى الجواز لصدق الثوب هذا فيما يؤكل لحمه واما في شعر ووبر غير ماكول اللحم فالظاهر
عدم الخلاف في عدم الجواز ويمكن استفادته من منع كل ما لا يجوز الصلوة فيه من باب تنقيح المناط قال في الذكرى نعم لو اضطر الى ما
عدا المغصوب ففيه ثلاثة اقوال وجه المنع لاطلاق النهي والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة لا غير حال الصلوة ثم ينزع
بعد قال وح فالجلد مقدم لعدم صريح النهي فيه ثم النجس لعروض المانع ثم الحرير لجواز صلوة النساء فيه ثم وبر غير الماكول ثم قال وفي هذا
الترتيب للنظر مجال **الثالث** يجب التحنيط للذكر والانثى والصغير والكبير وهو مسح مساجده بما تيسر من الكافور وعلى المعروف من المذهب
المدعى عليه الاجماع من الخلاف وزاد المفيد طرف الانف الذي يرغم به في السجود والصدوق السمع والبصر والفم والمغابن وهي الاباط و
اصول الافخاذ والاخبار في ذلك مختلفة والروايات مع كثرتها لا يشتمل الا خبر منها اقتصر فيه بذكر المساجد بل كلها مشتملة على شيء آخر
من المسامع والفم والمفاصل واللبة والفرج وغير ذلك ولكن الشهرة والاجماع المنقول يكفي في اثبات وجوب المساجد ان قلنا بان الاشتمال على
المستحب يخرج الخبر عن الحجية ثم المشهور بين المتاخرين كراهة جعل الكافور في سمعه وبصره لحسنة حمران بن اعين وصحيحة عبد الرحمن بن ابي
عبد الله المتقدمتين ورواية عثمان النوا والاولى ترجيح الاخبار المانعة لاعتضادها بالشهرة وان كان بعض الاخبار الامرة صحيحا ايضا ويمكن حملها
على التقية وقد يحمل على ارادة الجواز والاول اولى هذا اذا لم يكن محرما والا فلا يقرب بشيء من الكافور ولا غيره من الطيب لا في الغسل ولا في غيره
للروايات الكثيرة منها صحيحة محمد بن مسلم عنهما عليهما السلام قال سالتهما عن المحرم كيف يصنع به اذا مات قال يغطى وجهه فيصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا
يقرب طيبا وعن ابن ابي عقيل انه اوجب كشف راسه ووجهه لا تنصيصا والمشهور اقوى للصحيح المذكور وغيرها من الاخبار هذا مع الامكان و
اذا تعذر فيدفن بغير كافور وفاقد الكافور بل مطلق الخليط ينتظر مع رجاء الحصول اشكال ويكفي فيه المسمى عند جماعة تحصيلا للامتثال وعن الشيخين وابي الصلاح و
فاقله مثقال واوسطه اربعة دراهم واكمله ثلثة عشر درهما وثلث وعن ابن الجنيد اقله مثقال واوسطه اربعة مثاقيل ومقتضى الاصل واطلاق اخبار المذكورة
في الاقل الاول ومقتضى مرسلة ابن ابي نجران المثقال ولم نقف للجعفي على شيء وفي مرسلة ابن ابي نجران الاخرى مثقال ونصف واما الاوسط فمقتضى
رواية الكاهلي والحسين بن مختار اربعة مثاقيل ولم نقف للاربعة دراهم على شيء الا ما في فقه الرضا واما الاكثر فيدل عليه روايات كثيرة مذكورة
في الكافي والفقيه والعلل وكشف الغمة وكتاب الطرف لابن طاوس كلها في حكاية تقسيم الكافور الذي اتى به جبرئيل للنبي صلى الله عليه وآله وقسمه بينه وبين علي وفاطمة
م والاكثر على عدم مشاركة الغسل للحنوط في ذلك وفي بعضها مرفوعة علي بن ابراهيم في الكافي وقيل بالمشاركة **الرابع** يستحب للغاسل الغسل قبل
التكفين للمبادرة بالواجب مع الجمع بين الحسنيين بخلاف تعجيل التكفين سيما اذا لم يوجب تاخير التجهيز او بوضوء وتشريكه ويدل موثقة عمار والطويلة و
وقال في المدارك بل الاولى تقديم الغسل لصحيحة محمد بن مسلم يغسل يديه من العاتق ثم يكفنه ثم يغتسل **اقول** ويؤدي مؤداها غيرها
ويمكن القدح في دلالتها ويستفاد من هذه الروايات استحباب غسل اليدين الى المنكب مرة او ثلثا وفي رواية عمار وغسلهما الى الركبتين واما الوضوء بعد
الغسل فذكره الاصحاب ولم يحضرني الان دليله ويكفي في ذلك عمومه **الخامس** يستحب تزيينه بحبرة عبرية غير مطرزة بالذهب للتجمل والحبرة ثوب يمني
من التحبير وهو التحسين والتزيين منسوب الى العبر وهو موضع او جانب الوادي والظاهر انه لا خلاف فيه بين علمائنا وظاهر المحقق وغيره الاجماع على ذلك والاخبار

في ما يعتبر في الكفن وبسط الكفن

ثوب واحد بل يجوز الدفن بلا كفن عند الضرورة

في وجوب التحنيط

يونس ورواية

في استحباب اغتسال الغاسل قبل التكفين

المراد بالحسنيين غسل المس والتكفين في حال الطهارة للميت [illegible] المرضي غسل الرجلين الى

في استحباب زيادة حبرة عبرية

الدالة على رجحان الحبرة مع كثرتها الغير فيها الا رجحان كون احد الاثواب حبرة وهو المنقول عن ابي عقيل وابن الصلاح ايضا ولكن يكفي في الحكم عليه هنا في
اجماعهم واما عدم التطريز بالذهب فعلل بانه تفويت للمال وتضييع غير مأذون فيه مع ما فيه اشكال الامر باجادة الاكفان ويمكن القول بان ما دل على النهي
عن التكفين فيما لا يجوز فيه الصلوة فيه يدل على ذلك على وجه للرجال وقد ادعى على الذهب في المعتبر الحرير وهو على اطلاقه اشكل سيما مع
ملاحظة رواية الحسن بن راشد وظاهر بعض الاخبار فضيلة الحمراء وعن جماعة من الاصحاب انها تنفي الاوصياء كفى للبعض فان لم يوجد فلفافة اخرى و
لعلهم اعتمدوا في ذلك على اطلاق الخمس في بعض الاخبار ونحو ذلك و عن بعض الاصحاب ان المئزر لا يلف لكن يطرح طرحا فاذا دخل القبر وضع على
خده وتحت جنبه وهو مؤدى رواية عبد الله بن سنان قال في الذكرى الظاهر ان المراد بالحبرة وقال الصدوق ره وان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى
يدخله قبره فيلقيه عليه وهو مضمون الفقه الرضوي ويستحب ايضا زيادة خرقة للفخذين والظاهر عدم الخلاف فيه بيننا وقد ورد في ذلك روايات كثيرة وفي
وفي رواية يونس عرضها شبر وفي موثقة عمار عرضها شبر ونصف وطولها ثلث اذرع ونصف وفي الكتب والمدارك في كيفية اللف ان يربط احد
طرفيها في وسط الميت اما بان يشق راسها او يجعل فيها خيط ونحوه ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من تحت الشداد
الذي كان على وسطه ثم يلف فخذيه وحقويه بما بقي لفا شديدا فاذا انتهت فادخل طرفيها تحت الجزء الذي انتهت عنده منها ولا باس به وهو مستفاد
من ملاحظة مجموع الاخبار سيما رواية عمار بعد التأمل و يستحب وضع القطن على العورة حتى يشد الخرقة عليه لرواية عمار والظاهر حصول الاستحباب بحشو
اللفتين الحقوين الى آخر الفخذين وان كان الاولى الاول و يستحب زيادة عمامة للرجل على المعروف من المذهب بل ادعى عليه الاجماع في المعتبر والاخبار
المعتبرة ناطقة به و يستحب التحنيك بها لمرسلة ابن ابي عمير والروايات في كيفيتها مختلفة والمشهور بين الاصحاب مضمون رواية يونس تؤخذ وسط العمامة
فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ويمد على صدره ولم نقف على تقدير فيها فيكفي ما يحصل به ذلك طولا
وما يصدق عليه العمامة عرضا كما ذكره في المسالك ويستبدل عن العمامة عرضا كما ذكره في المسالك ويستبدل عن العمامة خمار للمرأة بلا خلاف لصحيحة محمد بن
مسلم الآتية وغيرها ويزاد على كفن المرأة خرقة لثدييها ايضا تشد بها ثدييها الى صدرها ويشد الى ظهرها لرواية سهل بن زياد وقال في المدارك
لا اعلم لها رادا ويكفي فيها ما يحصل المقصود ويزاد عليه نمطا عند كثير من الاصحاب وهو ضرب من البسط كما في القاموس وزاد ابن الاثير له خمل
رقيق وعن المغرب انه ثوب من صوف يطرح على الهودج وفي الذكرى انه ضرب من البسط او هو ثوب فيه خطط مأخوذ من الانماط وهي الطرائق وعن
ابن ادريس جعل الحبرة له لانه الاسم بن على زينته وظاهر الاكثر مغايرته مع الحبرة وكثير من الاصحاب لم يفرق بين الرجل والمرأة والمراد بالخمس للرجل
في كلام كثير منهم غير الخرقة والعمامة والسبع للمرأة غير القناع وكيف كان فالاشكال في ماخذ الحكم وما استندوا اليه من صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين غير ظاهر الوجه بوجه فان الظاهر من الدرع القميص ومن
منطق المئزر والخمار القناع واذا جعلنا اللفافتين الازار والحبرة فلا يبقى للنمط شيء يدل عليه ويمكن ان يؤيد برواية يونس عنهم ع فان الكفن
فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضته خمسة اثواب فيشكل باستلزامه تفكيك الفريضتين مع وجوب الخمسة فيهن
ووجوب الثلثة في الرجال مع عدم الاشعار بكون احدهما نمطا **السادس** يستحب ان يكون الكفن قطنا للاجماع نقله في المعتبر والاخبار وان يكون
ابيض الا الحبرة كما تقدم للاخبار وان يكون جيدا وثمنها لجل العمل للاخبار الكثيرة وان يطيب بالذريرة للاخبار مثل موثقة عمار ورواية سماعة الموثقة
بعثمان بن عيسى والظاهر عدم الخلاف فيه وموثقة سماعة تدل على تطييب كل الثياب وخص بعض الاصحاب بما عدا اللفافة الظاهرة وعن الشيخ انه
يذر على القطن الذي يوضع على الفرجين ولعله استفاده من رواية عمار و اختلفوا في تفسير الذريرة على اقوال شتى لم اتحقق شيئا منها وضبطها
ما ذكره الفاضلان انها الطيب المسحوق والظاهر انهما ارادا معهودا بينهم والاقرب رجحان لكل طيب مسحوق والاقوال مذكورة في الذكرى والذخيرة و
المشهور كراهية تطييب الكفن بغير الكافور والذريرة وتجميرها بالمجمرة وهو تدخين الثياب ونقل في المعتبر اجماع علمائنا و يدل عليه الاخبار الكثيرة
كقول امير المؤمنين ع في رواية محمد بن مسلم لا تجمروا الاكفان ولا تمسحوا موتاكم بالطيب الا بالكافور فان الميت بمنزلة المحرم ومرسلة ابن ابي عمير و
رواية يعقوب بن يزيد في النهي عن التحنيط بالمسك ورواية ابراهيم بن محمد الجعفري في قرب الاسناد وغيرها وعن الصادق ع انه يجمر الكفن ولا يتبع بالمجمرة
وتدل عليه حسنة عبد الله بن سنان ايضا وتوقف ورواية غياث بن ابراهيم الدالة على تجميره بالعود فيه والمسك فينبغي حملها على التقية كما دل عليه رواية
داود بن سرحان وكذا ما روي ان النبي ص حنط بمثقال مسك سوى الكافور يحمل على التقية في الرواية او على الخصوصية وظاهر المحقق في الشرايع حرمة
التطييب بغير الكافور والذريرة ويكره اتباعه بالمجمرة للروايات و يستحب سحق الكافور باليد على المشهور ومستنده غير واضح وقيل يحفظ عن الضياع
ويكفي فيه وذكر جماعة من الاصحاب استحباب جعل ما يفضل من الكافور عن المساجد في الصدر والمستفاد من حسنة الحلبي مطلق الوضع على الصدر

في استحباب وضع الجريدتين معه وفي قدرهما وفي موضعهما

لاخصوص الفاضل معتمر في الفقه الرضوي ما يدل عليه ويدل على رجحان الوضع مضافا الى ذلك عموم المستحب لكونه مسجدا في سجدة الشكر **السابع** يستحب ان يجعل معه جريدتان باجماع اصحابنا والاخبار من الطرفين مستفيضة ولكن العامة لم يعملوا بها وعللوا في اخبارنا بانه يتجافى العذاب عنه وفيها ان ذلك ينفع المحسن والمسيء والمؤمن والكافر وذلك من الامور التي لا سبيل لعقولنا اليها كاكثر الاحكام الشرعية ويشترط ان يكونا خضراوين للتصريح في الاخبار وتعليلها بانهما لا يعذب الميت ما دامتا رطبتين وفي بعضها التصريح بعدم جواز اليابسة والاشهر ان يكونا من النخل وان لم يوجد فالسدر وان لم يوجد فالخلاف والا فمن شجر رطب لرواية سهل بن زياد ويحمل عليها اطلاق غيرها من الاخبار وقدم المفيد الخلاف على السدر وهو مختار سلار والعلامة في الارشاد ولا يحضرني مستنده وذهب جماعة منهم الشيخ في الخلاف انه مع فقد النخل يؤخذ من شجر رطب ويدل عليه حسنة علي بن بلال وهنا قول آخر ذهب اليه الشهيد وهو قول الشيخ مع تقديم الرمان على سائر الاشجار الرطبة ولعل المستند ما ذكره الكليني بعد نقل رواية سهل بن زياد وقال وروى علي بن ابراهيم في رواية اخرى قال يجعل بدلها عود الرمان والظاهر انه لم يذكر الخلاف ويجب ان يحمل على ان الرمان اذا كان في مرتبة الخلاف فيقدم على غيرها اذا عوز الخلاف بناء على العمل برواية سهل والمشهور في كيفية وضعهما ان يجعل احديهما مع ترقوته ملصقا بالجلد الى ما بلغت من الجانب الايمن والاخرى كذلك فوق القميص في الجانب الايسر لحسنة جميل بن دراج وحسنة الحسن بن زياد الصيقل ورواية فضيل بن يسار وذهب الصدوق الى ان تجعل اليمنى مع ترقوته ملصقا بالجلد واليسرى عند وركه بين القميص والازار ولم نقف على ما يطابقه من الاخبار وفي الجعفي تجعل احديهما تحت ابطه الايمن والاخرى نصف مما يلي الفخذ لرواية يونس والاولى عدم الشق لظاهر اكثر الاخبار ولما فيه من بقاء الرطوبة ولذلك قالوا باستحباب جعلهما في القطن وان لم يمكن وضعهما على الكيفية المعتبرة لتقية او غيرها وضعت في القبر حيث يمكن كما يستفاد من الاخبار ومن على القبر ايضا كما يدل عليه بعضها والاطلاق يقتضي عدم الفرق بين الصغير والكبير ولكن لعله المستفاد من الاخبار من تخفيف العذاب فيهما تتم احاديث ذلك فاما الشعور فلا باس به واختلفوا في مقدارها فالاكثر على ان طولها قدر عظم الذراع وقيل ان كان قدر ذراع فلا باس وان كان قدر شبر فلا باس وعن ابن ابي عقيل مقدار كل واحدة اربع اصابع فما فوقها والاخبار في ذلك مختلفة والكل حسن ولا يبعد ترجيح الاطول لملاحظة العلة وان امكن ترجيح قول الاكثر للعمل **الثامن** قال في الذكرى ويستحب ان يكتب على الحبرة واللفافة والقميص والعمامة والجريدتين فلان يشهد ان لا اله الا الله لخبر ابي كهمس ان الصادق كتب على حاشية كفن ولده اسمعيل وزاد ابن الجنيد وان محمدا رسول الله ص وزاد الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف وابن البراج اسماء النبي والائمة وظاهره في الخلاف دعوى الاجماع عليه ولم يذكرها الشيخ في المبسوط وابن البراج لعدم تخصيص الحبرة ويكون الكتابة بتربة الحسين ع ومع عدمها بطين وماء ومع عدمه بالاصبع وفي الغرية للمفيد بالتربة وغيرها من الطين وابن الجنيد بالطين والماء ولم يعين ابن بابويه ما يكتب به والظاهر اشتراط التاثير في الكتابة لانه المعهود ويكره بالسواد وقال المفيد بغيره من الاصباغ ولم اقف بنقل الاصحاب على استحباب كتابة شيء على الكفن سوى ذلك فيمكن ان يقال بجوازه قضية للاصل وبالمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له **اقول** وروى الصدوق في العيون عن عبد الله الصيرفي في حديث ان موسى بن جعفر ع كفن في حبرة استعملت له بلغت الفين وخمسمائة دينار كان عليها القرآن كله وفي الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان ع انه كتب اليه قد روى لنا عن الصادق ع انه كتب على ازار ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر وغيره فاجاب يجوز والحمد لله وعموم ما جواز التمسك بالقرآن والاعتصام به والاستشفاع وعموم ما دل من رجحان جعل التربة مع الميت وحسن التمسك بالاسماء المتبركة يكفي في اتمام المطلوب في المكتوب به والمكتوب عليه بقسميه الاولى الاختيار بنفس الكتابة فيما يدل الصواب فاقل الاحتياط بل الظاهر ان الاصل مع حكم العقل بحسن الاستعصام يفيد رجحان الفعل اذا لم يجعل بالخصوص حكما شرعيا ومع ملاحظة العمومات والخصوصيات الواردة فلا اشكال واما كراهة الكتابة بالسواد فذكره جماعة من الاصحاب وعلل بانه نوع مستبشع ويمكن ان يقال ان ما دل على كراهة التكفين في السواد والثوب الاسود يشبه عليه فكلما دل على استحباب التكفين في البياض والابيض ومما ذكرنا يظهر كراهة التكفين في سائر الالوان ايضا كما نقل عن ابن البراج ان قلنا بان ترك المستحب مكروه والا فيمكن الاعتماد في الكراهة على فتويه ويكره التكفين في الكتان على المشهور لرواية يعقوب بن يزيد ورواية ابي خديجة وظاهر الصدوق التحريم والوجه الاول ويستحب ان يخاط الكفن بخيوطه قال في الذكرى قاله الشيخ في المبسوط والاصحاب ويكره بل الخيوط بالريق في المشهور قال في المعتبر ذكره الشيخ ورأيت الاصحاب يجتنبونه ولا باس بمتابعتهم لازالة الاحتمال ووقوفا على موضع الوفاق واما بلها بغير الريق فالظاهر عدم الكراهة للاصل ولاشعار التخصيص بالريق بالجواز بغيره انتهى وما ذكره كاف في المكروه للتسامح كالمستحب ويكره قطع الكفن بالحديد قال الشيخ سمعنا ذلك مذاكرة عن الشيوخ وعليه كان عملهم ويكره ان يجعل للاكمام المبتدأة اكمام كما قاله الاصحاب لرواية محمد بن سنان واما لو كفن في قميصه وقميص غيره فلا باس فيقطع لهذه الرواية وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع ولكن يقطع ازراره للروايتين ويستحب ان يطوى جانب اللفافة الايسر على الايمن والايمن على الايسر وقال في المدارك لم اقف فيه على اثر ولعل وجهه التيمن بالتيمن **اقول** في الفقه الرضوي ما يدل عليه وقال في الذكرى وقال الاصحاب ونقل الشيخ فيه الاجماع ويطوى اللفافتان جانبهما الايسر على جانبه الايمن و

في استحباب كتابة الشهادتين على الكفن والجريدتين بتربة الحسين عليه السلام

في كراهة التكفين بالسواد

جانبيها الايمن على جانبه الايسر ويعقد طرفيها مما يلي راسه ورجليه قال ابن البراج ويشق حاشيته الظاهرة منها ويعقد بها **التاسع** اذا ظهر من الميت نجاسة فان لاقت بدنه فيجب غسلها والنّص عليه وجوب اعادة غسله وعن ابن ابي عقيل اذا خرج منه شيء من الاحداث انه يجب الاعادة **و** الاول اقوى لقويّة عبد الله بن يحيى الكاهلي والحسين بن المختار ومرسلة سهل عن زياد وروايتي روح بن عبد الرحيم ولا وجه للقدح في سند الاخبار مع قوتها بعضها ولعضدها بالعمل في الغسل وبشهادة الاصل وبمقتضى الامر الاجزاء في عدم اعادة الغسل **و** ربما يحتج لابن ابي عقيل بان الحدث ناقض للغسل لا يجب فضعفه وان لاقت كفنه فالظاهر وجوب ازالتها في الجملة اجماعي ولكن المشاهير بغسل قبل طرحه في القبر ويقرض بعد طرحه فيه عن الشيخ اطلاق القرض لمرسلة ابن ابي عمير الحسنة ورواية الكاهلي وغيرهما وربما حملنا عليها ما لم يمكن الغسل وربما جمع بين هذه الاخبار والاخبار الاولة بالتخيير بين الغسل والقرض وربما حملت هذه على ما بعد الطرح في القبر كما هو المشهور **اقول** والتحقيق ان الاخبار الاولة اشد ارتباطاً بالنجاسة في البدن والكفن والاخيرة خاصة بالكفن فيخصص الغسل بغير الكفن وتقييده بالخاص بما بعد الطرح في القبر انما هو فيما ليس بحيث يتحمل الخارج من القبر وصعوبة امكان الاخراج سيما مع ملاحظة ما هو المراد ان الاقتصار على مدلول الدليل وما يدل عليه فيما نحن فيه والظاهر ان الامر بالقرض في نفس متعينة واما موردها الغالب من عدم امكان الغسل او لزوم الحرج والا لامكن وجوب الغسل هنا ايضاً وان ذلك رخصة في غيرها ايضاً الاعزية **و** لعل مراد المشهور ايضاً ذلك **و** مما يشهد لما ذكرنا ويشيد الا النوادر بان جابته الاكفان واعلانها ليصفي وقد كان بعض الائمة كفن في حبرة بسوى كمن تيماً دينار وعلل في الاخبار بانهم يباهون بالاكفان ويحشرون فيها ونحو ذلك فالحكم بجواز القرض في كفن يسوى كمن تيماً دينار او اضعافه وتشويهه مع امكان غسلها الا يوجب بقضيانا ولا اعسر كما ترى **و** يؤيد ما ذكرنا ايضاً ان الغالب في تنجس الكفن انه حصل من البدن كما هو مورد الاخبار ويصعب غسل الكفن والمثانة في القبر معها او حينئذ من البدن ولا امر بقرضه ارشاد الى تقليل النجاسة ولم يتعرضوا لحال البدن في القبر **مع** ان اطلاق الاخبار الاولة يوجب النظر الى الغالب من عدم الامكان او لزوم العسر بل تدبره نص من تلك الاخبار هو طهور النجاسة قبل الطرح في القبر **و** مما ذكرنا يظهر ان مراد الشيخ ايضاً لا يبان ان يكون جواز القرض قبل الطرح لا وجوبه كما يتوهم من عبارة الشرايع وغيرها لان الظاهر ان الامر بالقرض ارشاد الى الازالة في موضع تعذر امكان الغسل فليفهم ذلك **و** قال في الذكرى لو افسد ما يبدو معظم الكفن او ما يخشى قطعه فالظاهر وجوب الغسل مطلقاً استبقاء للكفن لامتناع الاتلاف على هذا الوجه ومع تعذره يسقط للحرج **و** هذا ايضاً يؤيد ما ذكرنا ويوضحه **و** الظاهر ان المراد من امكان الغسل وتعذره انما هو في القبر فلو لم يمكن الا باخراج الميت من القبر ونزع الكفن واخراجه فلا يجوز انهم لم يتعرضوا لحكم النجاسة الطارية للبدن او الكفن من الخارج فيما حضرني من كلماتهم **و** لعل عموم ما دل على ازالة النجاسة عن الميت سيما ما ورد في علة الغسل وتنبيه هذه الاخبار عليه يكفي في تعميم الحكم **و اما** خروج النجاسة والاحداث في اثناء الغسل فالظاهر انه ايضاً لا يوجب اعادة الغسل للاصل **و** يدل عليه ما مر من الاخبار الدالة على استحباب عصر بطنه بعد الغسلتين الاوليين **العاشر** يؤخذ الكفن من اصل التركة مقدماً على الدين والوصية لا اعلم فيه خلافاً كما ذكره **و** الظاهر انه اجماعي وادعى عليه الاجماع في الذكرى وغيره **و** يدل عليه مضافاً الى الاجماع صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة زرارة ورواية السكوني قال في الذخيرة واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب يقتضي تقديمه على حق المرتهن والمجني عليه وغرماء المفلس وتبعه صاحب بعض الاصحاب **و** يحتمل تقديم حق المرتهن والمجني عليه نظراً وتعلق الوجهان في حق المرتهن بتعلق حق بعين المال في الجملة قبل الموت وكذا حق المجني عليه والتسلط للعبد الجاني فيشكل الحكم بانتفاعه بالموت وتمنع تبادر المذكورات من اطلاق الاخبار سيما الصحيحين والذي يقدم هو الواجب من الكفن كما صرح به جماعة ولما الندب فانه اوصى به فان خرج من الثلث والا فيقف على الاجازة بعد الدين قالوا وكذا ما يحتاج اليه الميت في تجهيزه من سدر وكافور وغيرهما يخرج من اصل المال ولم اقف على ذكر خلاف فيه **و** من جملة ذلك المال او ثمن ماء او اجرة المكان الذي يغسل فيه ونحو ذلك **و** استدل عليه في المدارك بان الواجب متقدم بلا محل له سوى التركة اجماعاً **اقول** ان لم يكن المسئلة اجماعية يمكن الخدشة بان ظاهر ما دل على وجوب غسل الميت مثل قولهم عليهم السلام غسل الميت واجب الاطلاق وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فان قال الشيخ غسل الميت واجب فلا يتوقف على وجود المال بل يجب تحصيله الا ان الظاهر عدم الخلاف مع امكان القدح في الاطلاق ايضاً وان لم يكن للميت ما يكفن به دفن بلا كفن ولا يجب على المسلمين بذله والظاهر انه ايضاً اجماعي وهو مقتضى الاصل **نعم** يستحب لهم بذله للاخبار وعن جماعة من الاصحاب جواز تكفينه من الزكوة مع استحبابه ايضاً لذلك **و** فيه لما رواه الفضل بن يونس الكاتب قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام فقلت له ما ترى في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال كان ابي يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمته حياً فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن آخر وكان عليه دين ايكفن بواحد ويقضي دينه بالآخر قال لا ليس هذا ميراثاً تركه انما هو شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي

بعضهم بما يسوى دينار

يحتمل تقديم حق المجني عليه و...

تبرّع عليه ويكون الآخر لهم يصلحون به شأنهم وقدح في المدارك في سندها بسبب وقف المفضل وهو غير مضر لانه ثقة لكنه لا دلالة
فيها على الوجوب لان الامر فيها وارد مورد توهم الحظر والظاهر ان المراد بانقطاعه اهل المكفون جعل في سهم الفقراء مع اشتراط فقرهم ثم الامر الآخر
بعد فقد الاهل من باب ادعائه في سبيل الله وهو ايضا لا يفيد الوجوب لانه ايضا في مورد توهم الحظر وكون الزكوة واجبا لا يوجب كون ذلك الصرف
واجبا بل مقتضى ذلك استحباب جعل الزكوة يجب في هذا المصرف كما يصرف في نفقة الزوار وفي الخبر امور واخر يقدح في الدلالة على الوجوب
لا يخفى على المتدبر وقد يستدل على الوجوب بما دل على جواز قضاء دين الميت الذي لم يترك شيئا في دينه من باب الاولوية فان الكفن مقدم على الدين
والحق في المسألة الحكم بجواز تحصيله من الزكوة او من الخمس مع استحقاقه لهما وفيه اشكال ولو كان للمسلمين بيت مال موجود كفن منه والظاهر ان
بذلك ايضا لا يثبت الوجوب اذ لا دليل على وجوب بسط بيت المال على جميع المصالح كالزكوة وفي المسالك المنع منه وجوبا ولا يحضرني دليله والكلام
في فقد شيء ثوب التخيير كالكفن في عدم وجوب البذل على المؤمنين واستحبابه واما جعله من الزكوة فيتم لو جعلناه سبيل الله كما هو المشهور او اعطيناه
بالفقراء من اهله ليجهزوه به وقد يدل عليه رواية الفضل ايضا في الجملة والكلام في بيت المال كما مرّ **الحادي عشر** كفن المرأة على زوجها بلا خلاف
بين الاصحاب ونقل عليه الاجماع في الخلاف ويدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الكفن من جميع المال وقال ع كفن المرأة على زوجها
اذا ماتت والظاهر ان قوله وقال ع تتمة من عبد الله بن سنان لا الصدوق وحينئذ يلزم الارسال ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه ع قال على الزوج كفن امرأته
اذا ماتت واستدلوا ايضا بقضاء الزوجية ومن ثم جاز تغسيلها ورؤيتها ويرثها فعليه مؤونتها والكفن منها وفيه نظر والاولى الاستناد الى الاجماع
فكيف كان فلا اشكال في الحكم لاعتضاد الخبرين بالاجماع المنقول بفتوى الاصحاب وعملهم وعن جماعة من الاصحاب الحاق سائر مؤن التجهيز كالسدر والكافور
ونحوه منه في المدارك **ثم** ان اطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق بين الدائمة والمنقطعة والحرة والامة والمطيعة والناشزة والتعليل بتوقف
المؤونة عليه فلا يفيد التشويش في ذلك معتبر يمكن منع انصراف المنقطعة من اطلاق النص والمطلقة رجعية زوجة وظاهرهم اختصاص الحكم
بالموسر واحتمل في المدارك لزومه على المعسر ايضا وفسر بان لا يفضل شيء من قوت يوم وليلة وما يستثنى في الدين وح فيجب في تركتها **قال** في
الذكرى ولو ملك البعض خرج الباقي من تركتها ولو ماتا معا فالظاهر عدم الوجوب في مال الزوج لعدم التكليف ولو مات بعدها لم يسقط ولو اوصت بالكفن
فيعتبر من الثلث لعدم وجوبه من مالها ولا يلحق بالزوجة سائر من يجب نفقته الا المملوك قال في الذكرى ولا يلحق واجب النفقة بالزوجة للاصل
الا العبد للاجماع عليه وان كان مدبرا او مكاتبا مشروطا او مطلقا لم يتحرر منه شيء او ام ولد ولو تحرر منه شيء فبالنسبة **المقصد الرابع**
في الصلوة عليه **وفيه مباحث الاول** فيمن يصلى عليه هو كل من اظهر الشهادتين ما لم يظهر منه خلافه بانكار ضروري الدين **قال** في المنتهى
ويجب الصلوة على الميت البالغ المسلمين بلا خلاف وظاهره دعوى الاجماع على الوجوب على كل مسلم **وقال** المحقق الاردبيلي ره بعد نقل ذلك ودليل
الوجوب هو الاجماع نظير ما ذكره في الغسل وقد ذكرنا الاشكال في دعوى الاجماع ثمة والاشكال موجود هنا ايضا لان المخالف فيه جماعة من فحول
اصحابنا كالمفيد وابي الصلاح وابن ادريس وسلار على ما نقلنا من الذكرى وغاية توجيه الاجماع المنقول هو ما ذكرناه ثمة من ان الاجماع نقل
على وجوب الصلوة لكل ميت مسلم ولعل نزاع هؤلاء في كون المخالفين مسلمين فالاجماع انما انعقد على وجوب الصلوة على المسلم والمسلم اسم لمن
هو مسلم في نفس الامر ونحن مكلفون بما نفهم انه مسلم فاذا اخبر بكون المخالفين مسلمين فيجري عليه حكم الاجماع فلا يضر الاختلاف في الاسلام
الاجماع على وجوب الصلوة على كل مسلم غاية الامر كونه كالاجماع على وجوب العمل على ما نفهم انه المراد من اللفظ **ولكن** القول بكون المخالفين كفارا
من جميع الفحول غير معهود فلم يعلم كون مخالفتهم من جهة الكفر فلم يثبت الاجماع على وجوب غسل كل مسلم **ويمكن** ان يقال ان يجمع بين دعوى الاجماع
ومخالفة هؤلاء ان المراد انه يجب الصلوة على المكلفين في الجملة لكل ميت مسلم فيكفي في ذلك وجوبه على المخالفين فقط **ويظهر** الثمرة في وجوب امرهم
بالصلوة على موتاهم من باب الامر بالمعروف سيما مع قولهم ألزموهم بما ألزموا به انفسهم ونحو ذلك من الثمرات هذا الكلام في الاجماع **واما**
الاخبار فقد استدل على العموم بموثقة طلحة بن زيد عن الصادق عن ابيه ع صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله **و**رواية السكوني عن الصادق ع
عن آبائه ع ان رسول الله ص قال صلوا على المرجوم من امتي وعلى القاتل نفسه من امتي لا تدعوا احدا من امتي بغير صلوة **ونقل** في الذكرى عنه
ولعله من طرق العامة صلوا على من قال لا اله الا الله وايضا قال ص صلوا على كل بر وفاجر **وفي** رواية عبد الله بن سنان امر جبرئيل شيث هبة الله ان يصلي
على ابيه آدم وان يكبر عليه خمسا عدة الصلوات التي فرضها الله تعالى على امة محمد ص وهي السنة الجارية الى يوم القيمة ونحو ذلك **ويمكن** القدح في
سند كلها او جلها ودلالة اكثرها سيما الرواية الاخيرة لملاحظة جنس الامر ولان ظاهر اكثر هذه الاخبار ان نفس لا يضر كالزنا والقتل وغيره كما ورد في صحيحة
هشام بن سالم انه يصلي على شارب الخمر والزاني والسارق **و**الظاهر ان الامر فيها وارد مورد توهم الحظر كما لا يخفى على المتدبر ولا ينكر جوازه وتتمة قوله

ذمته ما تعلق

عليها من

لا انه يجب الصلوة على جميع المكلفين بل على طائفة اخرى مكلف مسلم

الاصحاب في غسله انه يغسل غسل المخالفين ان يصلى عليه كذلك كما ذكره المحقق الاردبيلي ويجيء فيه الاشكال الذي ذكرناه ثمة وقال الانصراف
بعد الرابعة من غير دعاء للميت فظهوره وجوب الدعاء له وعليه بالدعاء والانصراف بعد الخامسة بالدعاء وبغير الدعاء بينهما واختيار صلوته كما قيل في لعنه
فلعل الثاني بغير الدعاء اولى ويمكن منع الدعاء المعهود وعدم ثبوت جواز الدعاء عليه ولهذا وقع في الادعية بعد الدعاء للمؤمنين وللمؤمنات الدعاء للمسلمين والمسلمات
الاحياء وعدم الاتفاق على وجوب لعنهم واحتمال الترحم لهم من الله هذا مع عدم النصب والعداوة لعموم الاخبار الدالة على وجوبها على هذه الامة محمد صلى الله عليه وآله و
كونها خمس تكبيرات مع الدعاء ولما سقط الدعاء بعد الرابعة بالاجماع ونحوه وبقي الباقي وتيسر الاكتفاء في المنافق على اربع بجواز الا ان ثبت نفيه هنا
فتامل انتهى كلامه ولا يجوز الصلوة على الكافر للاجماع ولقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا فرق بين الاصلي والمرتد والذمي وغيره
نعم يجوز على بعض الفرق كالنواصب لكن يلعن عليه في الدعاء كما سيجيء وفي حكم المسلم الاطفال والمجانين المتولدين من مسلم او مسلمة و
في الحد الذي يجب الصلوة عليه في الطفل فالمشهور المدعى عليه الاجماع من السيد والعلامة في المنتهى هو كمال ست سنين لصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة
زرارة وعبيد الله بن علي الحلبي وصحيحة زرارة على الاظهر وغيرها من الاخبار وعن ابن الجنيد الوجوب على المستهل لصحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة علي بن
يقطين ورواية السكوني وغيرها وعن ابن ابي عقيل عدم الوجوب حتى يبلغ لموثقة عمار وفيها انما الصلوة على الرجل والمرأة اذا جرى عليهما القلم
وعن المفيد الوجوب اذا عقل الصلوة وكذا الصدوق في المقنع والظاهر انه قول الشهيد ايضا في اخبار ام ذلك ببلوغ ست سنين وعلى ذلك يحمل
صحيحة علي بن جعفر عن اخيه حيث قال اذا عقل الصلوة صلى عليه والاقوى الاول لكثرة الاخبار وصحتها واعتضادها بالاصل والشهرة والاجماع
وقد يحمل رواية عمار على ان المراد بالقلم اعم من القلم التمريني واخبار ابن الجنيد على الاستحباب والاولى حملها على التقية كما هو منقول من غير واحد
وعن النهاية يصلى على من نقص عن ست استحبابا وتقية والظاهر ان مراده استحبابا وارادة الفعل وجوبا للتقية واما غير المستهل فلا صلوة عليه
قولا واحدا وفي حكم ما تولده من مسلم لقيط دار الاسلام ومن وجد ميتا فيها وقيل اللقيط في دار الكفر ايضا وفيها مسلم صالح للاستيلاد وهو متجه
الثاني في المصلي على الميت قالوا ان احق الناس بالصلوة عليه اولاهم بميراثه ومعنى ذلك ان الوارث مقدم على غير الوارث لا بمعنى ان الاكثر
نصيبا على غيره اولى **نعم** هنا تفصيل في تقديم بعض ذوي الارث على غيره سيجيء بيانه والظاهر ان اصل الحكم اجماعي **واستدلوا**
عليه بآية اولي الارحام **وفيه** اشكال فانه لا يتم الا مع تعميم الاولوية بالنسبة الى الارث والصلوة وغيرهما مثل ولاية القصاص ونحو فلا يدل
الا على اولوية الرحم على غير الرحم لا الوارث على غير الوارث ولا يمكن ان يقال المراد بالبعض الاول في الاية هو بعض الارحام الموجودين بمعنى ان بعض
الموجودين منهم اولى بالميت من البعض الآخر منهم ثم لما ثبت اتحاد الاولى في الميراث في الفرض والصلوة وغيرها للزوم الاجمال في الاية لعدم العهد فلا
يجوز الاستدلال بها مع انك تراهم يستدلون بعموم في اثبات الميراث لمن لم يثبت فرضه في القرآن ولم يرد به الخبر ايضا ولم يعهد في السنة النبوية
بيان ذلك المجمل حتى يكون الاتكال عليه مع انك تراهم لا يتمسكون في جميع موارد الاستدلال به بالخبر الوارد فيه واستدلوا عليه بمرسلة ابن ابي عمير
عن بعض اصحابه عن الصادق عليه السلام قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او من يامره من يحب وفي رواية البزنطي وليس في سندها من يتامل فيه الا سهل وهو سهل عن
بعض اصحابنا عنه عليه السلام مثله وفيهما ايضا اشكال لعدم العهد للاولى وكونه كناية عن الاولى المذكور في الاية ممنوع لما عرفت انه لا يجدي فان مقتضى الاية اولوية مطلق
الرحم من غيره لا اولوية بعضهم الخاص من غيره كما لا يخفى ومقتضى ذلك تشاديهم في استحقاق الارث فهو باطل جزما فالاستدلال بالاية انما يثبت
اثبات مطلق تقديم الرحم على غير الرحم ويحمله **نعم** فصل الشريعة النبوية بين ترتيب الطبقات ومنع الابعد مع وجود الاقرب في الميراث فان ثبت
ذلك الترتيب في المنع في خصوص الصلوة مثلا كما ثبت في الارث فالمعتمد هو لا عموم الاية والا فلا يتم الاستدلال **وبالجملة** لو لم يثبت الاجماع على
تقديم الوارث على غيره لاشكل الاستدلال بالخبرين بحملهما على الانس بالميت والاشد علاقة وهو لا ينفك عن تقديم الوارث فيناسب التفصيل الذي
سنذكره بان يكون المراد به العلاقة والصورية والنسبية والسببية لا مطلق العلاقة **لكن** يرد عليه المنع من جهة دلالته على العلاقة الخاصة قال
الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه الآية ولم يقل احد باعتبار مطلق العلاقة فيها **ثم** ان الاشكال في ان الاولوية هل هو في مطلق الصلوة
او الامامة والماموميه ايضا اطلاق الروايتين يقتضي الاول فظاهر كثير من الاصحاب وصرح بعضهم بالثاني ولا يبعد استفادته من رواية السكوني في تقديم
سلطان حضر من سلطان الله ان تقدم ولي الميت وكذا من صحيحة زرارة في امامة المرأة للنساء اذا لم يكن احد اولى منها **والتحقيق** ان تولي الصلوة
التي يسقط بها الصلوة على الميت الوجوب الكفائي لا بد ان يكون باذن الولي سواء كان في الجماعة او الفرادى فان في المصلين تعددا وما فيها من الاعرض
الولي باسقاط الصلوة وصلوة من يرضى به بل يريد ان لا يصلي عليه من يحسن ظنه ويعتمد بصلاحه ويكون دعاؤه مظنة للاجابة فلذلك لا ينبغي
المامومين اذا كان الامام مرضيا وكذا لا ينبغي لاحد ممن يصلي فرادى بعد انعقاد الجماعة بالامام المرضي له ولم يتعبد بعد انعقادها ما لم

يضعف مراد الولي هو المستفيد من الخبر المرضى بالصلوة والامام الغير المرضى ولما كان الغالب في صلوة الجنازة هو الجماعة حملوا البحث في الامام او اطلقوا اقليهم ذلك ثم بعد اتفاقهم على تقديم الاب على الابن والظاهر انه اجماعي وهو مقتضى تقديم الاب على الابن والظاهر انه اجماعي وهو مقتضى تقديم الاسن والاشد علاقة فانه اشفق بالولد وكذا الولد على الجد خلافا لابن الجنيد حيث قدمه لان الاب لان منصب الامامة اذا كان اليوم بالابن فالولد فيقدم ابن الابن ولا يخفى ضعفه وعن الشيخ ان الاب اعلى ثم الولد ثم ولد الولد ثم الجد للاب ثم الاخ للابوين ثم الاخ للاب ثم الاخ للام ثم العم ثم الخال ثم ابن العم ثم ابن الخال قال وبالجملة من كان اولى بالارث فهو اولى بالصلوة الا بينه وفيه اشكال لانه ان نظر الى الاية فكل الارحام متساوكما ذكرنا وان نظر الى كثرة النصيب فمع عدم الدليل ينتقض بالاب المقدم على الابن مع كونه اقل نصيبا وان كان يمكن التعليل في الاقلية لان الغالب اجتماع الاولاد مع الاب وقد يكثرون فلا يبلغ نصيب احدهم ربع نصيب الاب وهو لا ينقض نصيب الجد المقدم على الاخ مع كونه مساويا له ولعله باعتبار ملاحظة اكثرية الحنو والشفقة لو سلم في الجد ايضا فهو خروج عن خروج لعتبار الارث **وقد** صرح بذلك الاشكال في الذكرى وغيره **وهو** كذلك ولا مناص عن هذا الاشكال ولا شيء يصير هنا بمنزلة القانون الا الاعتماد على الروايتين والرجوع الى الاولوية العرفية وتعتبر الانسبية والاشدية العلاقة ففيما بينهم ذلك في العرف ككون الاب اشد علاقة من غيره وكذا الاخ من الابوين مع الاخ من الاب فقط فواضح وما لم يعلم ذلك فيه فالاظهر فيه التساوي **ويمكن** الرجوع الى القرعة وان كان الرجوع الى اكثرية النصيب ايضا او التقرب من جهة الاب ايضا لا يخلو من رجحان بملاحظة ان تقديم الشارع بعضهم في النصيب كاشف عن الاقربية والاولوية النفس الامرية كالحسن الذاتي المفهوم من الامر الشرعي فيما لا يدركه العقل حسنه وقبحه كصوم اخر رمضان واول شوال **هذا** كله في غير الزوج فهو مقدم على الاب ايضا فضلا عن غيره بلا خلاف ظاهر من الاصحاب لرواية ابي بصير ورواية اسحق بن عمار ورواية ابي بصير ايضا وفي رواية لابي بصير تصريح بتقديمه على الاب والاخ والولد **ولا يضر** ضعف اسنادها مع هذا العمل ولا يعارضها صحيحة الحفص بن البختري ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الدالتين على تقديم الاخ عليه لشذوذهما **وحملهما** الشيخ على التقية لموافقتهما للعامة واطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق بين الدائمة والمنقطعة والحرة والامة **ومقتضى** ذلك تقديم الزوج على سيد المملوكة كما صرح به في المسالك وفيما لو كان الزوج عبدا اشكال **وظاهرهم** عدم الخلاف في عدم ولاية العبد كما ان ظاهرهم عدم الخلاف في تقديم الزوج على غيره **والظاهر** تقديم الاول لسبق حجره على زوجته ولم يثبت والد ونكاره مع عدم العلم بالاجماع في مطلق الزوج ولا يلحق الزوجة بالزوج لعدم الدليل **ونقل** قول بمساواتهما لشمول اسم الزوج لهما لغة **وهو** ضعيف لعدم وجود نص يتعلق الحكم فيها بلفظ الزوج القابل لهما لان الروايات كلها صريحة في الزوج او كالصريحة فيه **وقال** في المسالك فان فقد جميع القرابات انتقلت الولاية على حسب ترتيبهم فان فقد فمعتق الميت **وقال** في روض الجنان بعد ما نقلنا عن الشيخ والحكم بانتقال الولاية عند فقد القرابة الى اهل الولاء على الترتيب المذكور وهذا الترتيب بعضه منصوص عليه او لو لم يبلغ وبعضه وهو افراد الطبقة الواحدة على غيرها وهو لما اكثرية الحنو والشفقة كالاب بالنسبة الى الابن والولد كالجد بالنسبة الى الاخ او كثرة النصيب كالعم بالنسبة الى الخال والعمل بهذا الوضع هو المشهور **قال** المحقق الاردبيلي ره وليس في الحاكم والعبد شيء مما ذكر والشهرة ما نعرفها **اقول** ويمكن القول بانه المفهوم عرفا من الروايتين ويمكن الاستدلال في الولاء بقوله الولاء لحمة كلحمة النسب **ثم** ان ما ذكرنا في معنى الحديث من ان المراد الاولى الاشد علاقة هو ما يحصل بسبب النسب او السبب المعهود من المصاهرة والولاء ونحوه والا فقد يحصل علاقة بين اشخاص بين اجنبيين لا يوجد مثلها ابدا بين ذوي الانساب واولي الاسباب انخلف هو الغالب المعهود بين الناس الحاضرين في اذهان عامة المكلفين فلا يحدث بذلك في دلالة الخبر على ما ذكرنا قالوا اذا كان الاولياء متعددين فالذكر اولى من الانثى والبالغ من الصبي والحر من العبد **والظاهر** انه اجماعي كما يظهر من المنتهى **نعم** نقل في المدارك عن بعض مشايخه المعاصرين قولا باشتراك الانثى وقال ولا ريب في ضعفه مع انه مجهول القائل **ويدل** عليه في الاخير مضافا الى الاجماع عدم الارث في العبد وكونه محجورا عليه في التصرف في نفسه فكيف في غيره ويظهر هنا الكلام في الصبي سيما اذا كان غير مميز **واعلم** ان ظاهر كلام الاكثر بل صريح جماعة منهم الشهيدان وصاحب المدارك ان ذلك في الطبقة الواحدة **وذهب** المحقق الاردبيلي ره الى التعميم والحكم بثبوت الولاية للذكر في الطبقة الثانية مع انتفائه في الطبقة الاولى وكذا البالغ وتمسك بظاهر عبارة المنتهى فانه قال الحر اولى من العبد وان كان الحر بعيدا والعبد اقرب لان العبد لا ولاية له في نفسه ففي غيره اولى ولا يعلم فيه خلافا والبالغ اولى من الصبي لذلك والرجل اولى من المرأة كل ذلك لا خلاف فيه انتهى **قال** والظاهر منه ان الصبي والمرأة لا ولاية لهما على تقدير وجود البالغ والرجل وان كانا بعيدين وهما قريبان وان هذا مما لا خلاف فيه وايده بظاهر حسنة ابن ابي عمير المتقدمة فان ظاهرها كون الولي صاحب الرأي والاختيار **اقول** وفيه نظر اذ تقييده العبد بقوله وان كان بعيدا لا يستلزم تقييد الاخيرين والقرينة فانما يعلم على ما كان ادعى ما يتم اليه ظاهرا من لفظه انه هو وتبعه غيره من الاصحاب ذكروا ان الاولى بالصلوة

وفي ان الاب اولى من الولد

الوارث ظاهر الفقهاء الطبقة الواحدة

وفي ان الزوج مقدم على جميع اصحاب

واما الزوج

وفي تقدم الذكر على الانثى والحر على العبد والبالغ على الصبي

هو اولاهم بالميراث والظاهر انه اجماعي بينهم وفي ظاهر المنتهى ايضا حيث قال واحق الناس بالصلاة اولاهم بالميراث قاله علماؤنا فكيف يكون
بتقديم غير الوارث على الوارث فلا بد ان يكون المراد في الطبقة الواحدة كما هو مصرح به في كلام الاكثر واما مسألة العبد فلا اشكال فيه بل لا
الاشكال في ذكره في هذه المباحث لعدم الاحتياج لانه ممن لا ارث فليس داخلا في جملة الاولياء فذكره استطرادي مع ان كلامه ليس
بصريح في ارادة البعد بحسب الطبقة بل لعل مراده بعد الانتساب في مرتبة واحدة من جهة الميت بالابوين معا او باحدهما والرواية لا يستلزم
ما ذكره بل غاية الامر عزل الصغير عن الولاية ولكن قيام الغير مقامه من الطبقة الثانية يحتاج الى الدليل ولذلك قال في روض الجنان لو كان الذكر
ناقصا لصغر او جنون ففي انتقال الولاية الى الانثى من طبقته او الى وليه نظر من انه في حكم المعدوم بالنسبة الى الولاية ومن عموم الاية فليكن الولاية
لمن يتصرف فيهما اولياؤه قلت ولو لم يكن في طبقته مكلف ففي انتقال الولاية الى الابعد او الى وليه الوجهان واستقرب في الذكرى الى الانثى في المسألة الاولى و
توقف في الثانية في المسألة الاولى ولو كان غائبا فالوجهان ويمكن سقوط اعتباره مط **اقول** مقتضى ظاهر الاجماع على ان الاولى بالصلاة هو
الاولى بالميراث ومن يامره هو انحصار الوارث لا غير فلا يدخل فيه طبقة الثانية مط ثم الظاهر منه ومن الرواية ان الاولى بالميراث لا بد ان يكون قابلا
للصلاة او الاذن فالصغير والمجنون خارجان عن ذلك وولاية وليهما عن قبلهما في ذلك لم يدل عليه دليل خصوصا اذا كان الولي هو وصي الطفل
فان المشهور عدم جواز الصلاة للموصى اليه بها ايضا فضلا عن الوصي الذي لم يوص اليه بها وسيما وانما الولاية يتعلق بما فيه ملكه واستحقاقه فاذا لم
يثبت استحقاقهما لذلك من جهة عدم الاهلية فلا معنى لتصرف الولي فيه فالاقوى عنهما ح فان وجد الانثى البالغة العاقلة في الطبقة فهي
والا فيسقط الاعتبار ومن ذلك يظهر عدم الدليل على عدم الانتقال الى ارباب الولاء ايضا بطريق الاولى وان كان هو الحاكم ويظهر من ذلك الحكم
في الغائب فان التحقيق سقوط الولاية عليه فيصح في مقتضى العمومات ان المسلمين متساوون في الواجب الكفائي وفي الذكرى المقام ان الارحم مقدم على
غيره في غير الزوج للاية والاجماع والوارث من الارحام مقدم على غير الوارث منهم لظاهر اجماعهم ودلالة الرواية في الجملة فح وجود كل طبقة لا ولاية لمن
لا ارث له في تلك الطبقة وان لم يكن في تلك الطبقة اهل للصلاة والاذن فيسقط الولاية والامر الى المسلمين يصلون عليه جماعة وفرادى والامر في
تعيين الامام ليس موكولا الى راي احد والظاهر ان حكمه هو الجماعة في اليومية كما مر الا ان يرجع الى عموم الاية والى ظاهر الرواية في اثبات الولاية للطبقة
الثانية مع عدم وجود اهل للصلاة والاذن في الطبقة الاولى وح فيلزم تخصيص ظاهر الاجماع على ان الاحق هو الوارث وهو مشكل **واما** الكلام في
نفس كل طبقة ففي الطبقة الاولى يقدم الاب على غيره بلا اشكال للاجماع الا في الزوج فانه يقدم على الاب ايضا للاخبار وظاهر الاجماع وقول ابن الجنيد ضعيف
ثم الابن مقدم على الام والبنت والظاهر انه اجماعي ثم الام والبنت لا دليل على ترجيح احدهما على الاخرى ولعل تقديم الام اولى بناء
على فهم العرف في كثرة العلاقة من الرواية ويقع الاشكال في الترجيح بينهما او احدهما وبين الزوجة اذا اجتمعت معهما ولا يبعد ترجيحهما عليها
لعموم الاية ولو سلم كون الزوجة امس بالزوج واقرب اليه عرفا فيشملها الرواية **فنقول** ان النسبة بين الخبر والاية عموم من وجه ولا وجه لتخصيص الاية
بالخبر هذا الحال في الطبقة الاولى واما الطبقة الثانية فقد عرفت ما نقلنا من الشيخ بتقديم الجد للاب على الاخ وغير ذلك من تقديم من هو
اقرب الى الميت بحسب الانتساب من جهة الابوين معا او احدهما وكذا في الطبقة الثالثة والظاهر فيه لا اشكال على ظاهر الرواية والرجوع الى الاقرب العرفي
بحسب الانتساب الى الميت فيقدم الاقرب على الابعد ومع التساوي وكذا التخيير مع التشاح فالعمل على ما سيجيء واما الطبقة الرابعة وما دونها من اصحاب
الولاء فيظهر الحال فيها بملاحظة ما ذكر ان اجماعهم المنقول بان اولى الوارث بالصلاة يقتضي اولويتهم اذا انحصر الوارث فيهم وكلمات الاصحاب في
هذه المسألة غير محررة فعليك بالتدبر وتحليله بالاجتهاد ثم ان ههنا فوائد **الاولى** قال الشهيد الثاني في روض الجنان لو لم يقدم الولي
احدا ولم يتقدم مع اهليته سقط اعتباره لان الجماعة امر مطلوب فلا تسقط بامتناعه من الاذن بل يصلي الحاكم او باذنه ان كان موجودا والا فاحد عدول
المسلمين تجمعا دونه وقال المحقق الاردبيلي ره واذا ثبت له الولاية فاسقاطها بان الجماعة مطلوب مشكل وعلى تقدير السقوط فالثبوت للحاكم غير ظاهر
واخفى منه ثبوتها للعدل لانا ما نعرف له دليلا اصلا اقول وربما يؤيد ما ذكره ذكره في الذكرى والوجه ما ذكراه اذا لم يكن عدم اذن الولي منوطا بعذر
شرعي مسموع لان الصلاة كما انه واجب كفائي فاتيانها جماعة مستحب كفائي والجماعة في صلاة الجنازة لا قوام لها الا بها وكما انه لا منافاة بين الوجوب
الكفائي واناطتها براي بعض المكلفين بمعنى انه ان قام بها اسقط الفرض عن غيره وكذا ان اذن لغيره وقام بها ذلك الغير والا اسقط اعتباره فكذلك
اتيانها على سبيل الجماعة مستحب كفائي كذلك واستحباب الجماعة مع صلاة الجنازة مقدم طبعا على اعتبار الولاية فالموقوف على اذن الولي الصلاة
التي من شانها ان يؤتى بالجماعة وينتفع من فضلها وثوابها جماعة المسلمين فاذا اراد الولي حرمانهم من ذلك فلهم ان يجتمعوا بها كاصل الصلاة ولا حاجة نعم
من توقف المسلمين اصل الصلاة لا استيفاء الجماعة لامكان تحقق الجماعة لا مع الصلاة والجماعة حق لهم لم يثبت توقفها على شيء الاعلى خ

سقوط الولاية

الولي بحيث لو اتى بها او اذن فيها انعقد والا فللمسلمين الاتيان بها **الثانية** لو اوصى الى احد بالصلوة عليه فلا يتقدم على الولي ولا بد من
اذنه كما اختاره العلامة رة والشهيد لانه واسنده في المختلف الى الاصحاب وفي التذكرة الى علمائنا لعموم الاية وفي المسالك لو فقد الوارث فهو مقدم على
الحاكم وعن ابن الجنيد انه اولى من القرابة ونفى عنه البأس لعموم النهي عن تبديل الوصية ولاشتهار ذلك بين السلف **و** قد في الذكرى جماعة من
الصحابة فعلوا ذلك ممن لا تجب في فعله مع انه يجوز ان يكون برضا الوارث وان النهي عن تبديل الوصية مخاص بالاجماع خصه ابن ابي عمير وثانيه في
معناها اخص من دليل الوصية من حيث التصريح بالصلوة **الثالثة** لا يتقدم الولي الا مع استكمال الشرائط ويجوز الاستنابة مع الاستكمال
ايضا سيما اذا كان النائب اكمل بل يستحب ذلك لانه مظنة الاجابة **و** ربما يحتمل تقديم الولي لاختصاصه بمزيد الرقة التي هي مظنة الاجابة
الرابعة اذا تساوى الاولياء فظاهر الاصحاب الحاق ذلك بالصلوة اليومية في تقديم ما يتقدم في الجماعة فيقدم الاقرأ فالافقه فالاسن فالاصبح
وكذا الكلام في الذي يأذنه الولي يعتبر فيه هذه المرجحات **و** لكن المحقق في الشرائع فرق هنا وقدم الافقه على الاقرأ **و** قد يعتذر لما بان ذلك
لاجل فقد القراءة فيها وهو مدفوع بان ذلك يوجب سقوط اعتبارها رأسا لا تأخير الاقرأ عن الافقه **مع** ان الدعاء ايضا يعتبر فيه كثير من
مرجحات القراءة **و** قد مر الكلام في هذه المسئلة في اليومية وترجيح الافقه على الاقرأ وان تلك المرجحات على سبيل الاستحباب **الخامسة**
ان لو امام الاصل اولى من كل احد والكلام في انه يفتقر بشرط اذن الوارث ام وجوب الاذن عليه او بدونه والكلام في الروايات المناسبة لذلك
والتكلف في توجيهها وجمعها مستغنى عنه لانه اذا حضر فهو اعرف بما يفعله **السادسة** ذكر جماعة من الاصحاب ان الهاشمي اولى من غيره اذا
قدمه الولي **و** الظاهر ان مرادهم استحباب تقديمه للولي مع استكماله الشرائط لقوله قدموا قريشا ولا تقدموها قال في الذكرى ولم نستثبت في
رواياتنا والشرف النسب **و** بالغ المفيد حتى اوجبه **و** قال ابن ابي عقيل والجنيد ومن لا احد له فالاقعد نسبا برسول الله صلى الله عليه وآله من الحاضرين اولى
به **و** هو يقتضي تقديم الاقعد نسبا به ع عند انتفاء ولي الاقرب فالاقرب **السابعة** يقف النساء خلف الرجال اذا اقتدين برجل خلف
صف الرجال ان كان هناك رجال لرواية السكوني ورواية سيف بن عميرة المعلل فيهما خير الصفوف الصف الاخير في صلوة الجنائز لتصير ورائه ذلك
ستر للنساء يعني ان الله تعالى جعل الصف الاخير فيها للنساء اولهما النساء فيكون سترة لهن قال الصدوق وفيها العلة ان النساء كن يختلطن
بالرجال في الصلوة على الميت الصف الاخير فتأخر الى الصف الاخير فبقي فضله على ما ذكره **و** الحائض تنفرد عن الصف استحبابا لحسنة محمد
بن مسلم وغيرها من الاخبار **ويجوز** الامامة للنساء بهن **و** لكن لا يكون لها البروز بل تقف في وسطهن استحبابا لصحيحة زرارة ورواية
الحسن بن زياد الصيقل وغيرهما **و** عن الشيخ في النهاية والمبسوط ان حكم الرجال العراة ايضا ذلك فيقفون ويصلون واختاره المحقق رة في
المعتبر والشرائع **و** اعتذر الشهيد في الذكرى لذكره القيام هنا مع قولهم بالقعود في اليومية بالاحتياج الى الركوع والسجود ثمة **و** هو مشكل للاكتفاء
بالايماء ثمة **و** على القول بالحاق هذه باليومية فالاقرب القعود لعدم الامن من المطلع كما اخترناه هنا فان المطلع عند الجماعة غير مأمون عليه
الثامنة يستحب ان يقف الامام وقيام المأموم خلفه بخلاف اليومية وان كان واحدا لرواية اليسع بن عبد الله القمي رواها المشايخ الثلاثة
في كتبهم **الثالث** في كيفية الصلوة عليه وهي خمس تكبيرات عند علمائنا وادعى عليه الاجماع جماعة من الاصحاب والاخبار الصحيحة وغيرها بها مستفيضة
وعلل في بعضها بانه اخذ كل تكبيرة من كل من الصلوات الخمس ولا قدح في عدم دلالتها على الوجوب سيما مع الاجماع على وجوب الصلوة على الميت في
ظهور بعضها فيه مثل ما ورد في حكاية صلوة هبة الله على ابيه آدم فخمس موضع **و** ما ورد في الشواذ من الاكتفاء باربع فمحمول على التقية فقهنا لو
للعامة وان رووا الخمس بعضهم وعلل بعضهم اختيارهم الاربع لتصير الخمس علما للشيعة هذا في الصلوة على المؤمن **و** اما المخالف فاربع ان
لم يمذهبه والظاهر ان الناصب وغيره في ذلك سواء بل المنافق الحقيقي ايضا كذلك اذ دعت الضرورة الى الصلوة عليهما كما يستفاد كل ذلك من
الاخبار وفي صحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري عن الرضا ع قال سألته عن الصلوة على الميت فقال اما المؤمن فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام
فيها **و** في صحيحة هشام بن سالم عن الصادق ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكبر على قوم خمسا وعلى آخرين اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم يعني بالنفاق وقال في
الذكرى وهذا يجمع حسن بين ما دل على الخمس لو كانوا يفعلون **المشهور** وجوب الذكر بينهن خلافا للمحقق في الشرائع فاستحبها **و** الاول اقرب لظاهر
الروايات سيما لاقربية وجوب الاذكار الاربعة **و** يظهر الاجماع على الوجوب من جماعة منهم العلامة في المنتهى قال وهي خمس تكبيرات بينها اربع ادعية وعليه
علمائنا اجمع ونقله في روض الجنان عن الشيخ ايضا وهو ظاهر الذكرى حيث قال ان الاصحاب يذكرون ذلك في كيفية الصلوة والمذكور في باب الواجب
الوجوب فكانه يفتي ولان المقصود من الصلوة الدعاء للميت فيجب تحصيلا لها فيجب الدعاء بها اذ لا قائل بالفرق **و** لعل المحقق في الاستحباب اعتمد على الروايات
لصلوة الميت انها خمس تكبيرات من دون ذكر دعاء ولاختلاف الشديد بين ما دل على الاذكار **المشهور** بين المتأخرين وجوب توزيع الاذكار الاربعة

الثانية

الثالثة

الرابعة

الخامسة

السادسة

السابعة

الجنائز قال النبي ص خير المواضع في الصلوة على

الثامنة

في كيفية الصلوة على الميت

في وجوب الاذكار الاربعة

على التكبيرات بذكر الشهادتين بعد الاولى والصلوة على النبي وآله بعد الثانية والدعاء للمؤمنين والمؤمنات بعد الثالثة والدعاء للميت بعد الرابعة وهو ظاهر
اجماع المنتهى والاجماع المنقول عن الشيخ في الذكرى وبعض الجنائز ويدل على ذلك من الروايات رواية محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة عليه على ما في
وما رواه الصدوق مرسلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورواية ابي بصير فلا يضر الضعف مع الشهرة مع كون الراوي عن محمد بن مهاجر هو ابن ابي عمير وورود الرواية
في الكتب الثلاثة وفي العلل فان في الذكرى بعد نقل الاجماع عن الشيخ ولا ريب انه كلام الجماعة الا ابن ابي عقيل والجعفي فانهما اوردا الاذكار
الاربعة عقيب كل تكبيرة وان تخالفا في الالفاظ فان الفاضل رحمه الله كلاهما جائز قلت لاشتمال ذلك على الواجب فالزيادة غير منافية مع ورود الروايات
بها وان كان العمل بها بالمشهور اولى انتهى كلام الذكرى وجعلوا الوجه اشتمال ادعائهم على ان ذلك كان فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او قلة الرجحان والا
المشتملة على الاذكار الاربعة وغيرها بعد كل تكبيرة كثيرة وهي مستند ابن ابي عقيل والجعفي ثم ان في بعض الاخبار مثل صحيحة صفوان بن مهران
وحسنة محمد بن مسلم وغيرهما وجوب الدعاء على المخالف ما قد مر واذا ضممنا ذلك الى ما ثبت انه من توزيع الاذكار على التكبيرات تقتضي العرض من تلك الاخبار
تبديل الدعاء للميت بالدعاء وقال في الذكرى والظاهر ان الدعاء على هذا القسم غير واجب لان التكبير عليه اربع وبها يخرج من الصلوة وفيه ان خصائص التكبير
في الاربع لا يقتضي الخروج عن الصلوة بالرابعة بل المراد عدم وجوب الخامسة واما القائلون بعدم توزيع الاذكار على التكبيرات مع قولهم بوجوب الدعاء فلا
بحث معهم فيقدمونه على الرابعة ووجوب الدعاء عليه لا ينافي عدم وجوب الصلوة عليه كالمخالف الغير الناصب فانه قد يجب تقية وعلى عدم الوجوب مع
الجواز فلا ينافي وجوب الدعاء عليه بعد ما فعل مع امكان ارادة الوجوب الشرطي المستفاد من الايجاب الشرعي في الجملة من الاخبار او من الخارج وكذا الكلام
في الدعاء للطفل مع استحباب الصلوة عليه ثم ان نقص الخمس والاربع في المقامين يوجب بطلان الصلوة ويجب تداركه قبل فوات وقت الامكان
اذا نسي او شك في العدد فانه يبني على الاقل ويأتي به واما الزيادة فان زادها في نيته في اول الامر بمعنى اعتقاد لزوم الزائد في الصلوة فهو باطل
فانه نوى عبادة غير مشروعة فان الظاهر ان هذه ماهية مركبة مرتبطة بعض اجزائها ببعض مرتبة على ترتيب لا انها محض اربع تكبيرات لا ارتباط بينها
حتى لا يكون قصد جزئية ما فوق الست لها غير مضر واما لو زادها بعد الفراغ وقصد بها الوجوب فهو اثم ولا يبطل صلوته وان قصد بها المستحب
فسيجيء الكلام فيه وان زادها في البين فان قصد بها التكبير للصلوة على الميت يعني ذكر التكبير الذي يذكر بعد الصلوة على النبي مثلا تكبيرة
فهو مبطل فان مقتضى كونها ماهية مركبة اعتبار كون كل تكبيرة منها في مرتبة ملحوظا في تلك المرتبة والتكبير الثاني لهذه الصلوة مضافا الى المقام في
حالها والنية على وجه وزيادة الركن مبطلة للصلوة والحاصل ان التكبيرات الخمس اركان وزيادتها ونقصها مع عدم تداركها حيث يمكن
التدارك مبطل فما يظهر من الشهيد في الذكرى من ان الزيادة في الاثناء غير مبطل وكذلك قوله بعد ابطالها في الاخر فقط مع تسليم ركنيته وكذا
الشهيد الثاني وصاحب المدارك في الشرح مطلقا محل نظر ويشكل فيما لو كبر بنية الثالثة ودعا للمؤمنين والمؤمنات ثم تذكر انه لم يكبر الثانية ولم
يصل على النبي فلو قلنا بان ملاحظة مرتبة التكبير وقصدها لها مدخلية في ماهية الصلوة خصوصا مع تميزه بالذكر الذي بعده على الشيء
فتدارك الفائت مستلزم لتكرار الركن ولو لم نقل بذلك فيمكن جعل التكبير الثالث ثانيا وتجديد التكبير الثالث وعلى القول بعدم وجوب
التوزيع فلا اشكال والاحوط اعادة الصلوة ويجيء الاشكال لو كبر للثالثة مثلا مع نسيان الثانية وان لم يشرع بعد في دعاء الثالثة و
لم اقف على من تعرض لما ذكرناه ويحتاج الى التامل واما التكبير بعنوان انه ذكر وحسن على كل حال فالظاهر انه لا يضر زيادته في الاثناء ايضا كما
اذا زاده بين الدعاء وذلك كما لو زاد تكبيرة بعد تكبيرة الاحرام لا بنية الاحرام في اليومية ويظهر مما ذكرنا حكم ما لو تذكر فعلا سابقا بعد التدارك
بسبب الشك واستقرب في الذكرى هنا ايضا الصحة بناء على ان التكبير ذكر حسن في نفسه واحتمل البطلان لانه ركن زيد اما الدعوات فلو ثبت تركها
قال في الذكرى هنا ايضا الصحة بناء على ان التكبير لم اما زيادة الدعوات فلا تضر قطعا تنبيه قد ذكر في الاخبار وكلام اصحابنا الاخيار
ثبوت الدعاء للمؤمن والمخالف والطفل والمستضعف والمجهول الحال ويظهر الكلام في الكل مما نبهنا عليه في وجوب الدعاء على المخالف
بعد التكبيرة الرابعة لما بالوجوب الشرعي او الشرطي وتعدد في الاخبار كيفية ادعيتهم واذ قد عرفت ان مقتضى الاذكار الاربعة كاف فعلى المشهور الاقوى
يكفي ان يقول بعد التكبيرة الاولى اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد الثانية اللهم صل على محمد وال محمد وبعد الثالثة
اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات وبعد الرابعة اللهم اغفر لهذا الميت ثم يكبر الخامسة وينصرف ويستحب ان يقول فيها بما ورد في الاخبار
وكلام الاصحاب ولا يبعد ترجيح القول باستحباب جميع الاذكار بعد كل التكبيرات كما ورد في صحيحة ابي ولاد ورواية سماعة وغيرهما واحسنها
ما ورد في رواية سماعة فيقول بعد التكبير اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وال محمد
وعلى ائمة الهدى واغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف رحيم اللهم اغفر لاحيائنا

على قول بعدم جواز الصلوة على [illegible] الناصب

ح فاستفظ الدعاء القاضل [illegible] بعد التكبير الثالث

في كيفية الاذكار الاربعة

وأمواتنا من المؤمنين والمؤمنات وألّف بين قلوبنا على قلوب أخيارنا واهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم
اللهم هذا عبدك وابن عبدك وابن أمتك وأنت أعلم به منا افتقر إلى رحمتك واستغنيت عنه اللهم فتجاوز عن سيئاته وزد في حسناته واغفر له وارحمه
ونوّر له في قبره ولقّنه حجته وألحقه بنبيه ولا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده. وإن زدت التوزيع كما هو المشهور فاقرأ ما ذكره الصدوق فيقول أشهد أن
لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بالحق بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة ويقول بعد الشهادة الأولى ما ذكره المفيد
في المقنعة إلهاً واحداً أحداً فرداً صمداً حياً قيوماً دائماً لم يتخذ صاحبة ولا ولداً لا إله إلا الله الواحد القهار ربنا ورب آبائنا الأولين ثم يكبر الثانية
ويقول ما ذكره الصدوق اللهم صل على محمد وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد كأفضل ما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد
مجيد ويكبر الثالثة ويقول ما ذكره الصدوق اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات وزاد المفيد وأدخل
على موتاهم رأفتك ورحمتك وعلى أحيائهم بركات سماواتك وأرضك إنك على كل شيء قدير ثم يكبر الرابعة ويقول ما ذكره الصدوق اللهم
هذا عبدك وابن عبدك وابن أمتك نزل بك وأنت خير منزول به اللهم إنا لا نعلم منه إلا خيراً وأنت أعلم به منا اللهم إن كان محسناً فزد في إحسانه وإن كان
مسيئاً فتجاوز عنه واغفر له اللهم اجعله عندك في أعلى عليين واخلف على أهله في الغابرين وارحمه برحمتك يا أرحم الراحمين ثم يكبر الخامسة
وزاد المفيد بعد الخامسة يقول اللهم عفوك عفوك ومقتضى رواية أم سلمة الصلاة على الأنبياء والأحوط الإتيان به ولكن ليس بواجب للأصل
وخلو أكثر الأخبار عنه نعم يجب الصلاة على آل محمد إذا صلى عليه كما تضمنته الأخبار وصرح به في الذكرى ثم إن كان الميت أنثى فيؤنث
الضمائر ويغير الابن بالبنت وهكذا وإن كان خنثى فيحتاط ولو أن يذكر بقصد الميت أو يؤنث بقصد الجنازة ويتصرف في لفظ العبد والابن والبنت
بما يناسبها فيقول اللهم إن هذه نفسك وولد عبدك وولد أمتك وإن شاء قال هذه نفس وولد عبدك وولد أمتك إلى آخر الدعاء وإن كان
الميت مخالفاً فالواجب هو الدعاء عليه والمنقول فيه روايات منها حسنة الحلبي في جاحد الحق اللهم املأ جوفه ناراً وقبره ناراً وسلط عليه الحيات
والعقارب ومنها صحيحة صفوان بن مهران في الناصب اللهم اخز عبدك في عبادك وبلادك اللهم أصله أشد نارك اللهم أذقه حر عذابك فإنه كان يوالي
أعداءك ويعادي أولياءك ويبغض أهل بيت نبيك وإن كان الميت مستضعفاً فيقول ما روي بطرق كثيرة منها حسنة الحلبي اللهم اغفر للذين تابوا
واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم قال في الذكرى المستضعف هو الذي لا يعرف الحق ولا يعاند فيه ولا يوالي أحداً بعينه وقال في الغرية من لا
يعرف بالولاية ويتوقف عن البراءة وقال ابن إدريس من لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب ولا يبغض أهل الحق على اعتقادهم قال في روض الجنان و
الكل متقاربة وفي رواية الفضيل بن يسار إن كان منافقاً مستضعفاً على ما نقل في روض الجنان تبعاً للشهيد في الذكرى وقال ابن الجنيد على أن
المنافق هو المخالف مطلقاً لا الناصب وعلى أن المستضعف لا بد أن يكون من المخالفين حتى يدعو له بهذا الدعاء ولا يحضرني الآن من كتب الأخبار
ما اشتمل عليه مما يحضرنا من التهذيب والكافي فقيل إن كان واقفاً مستضعفاً ولعل المراد من الواقف المتوقف عن اختيار دين ويمكن أن يكون
ما ذكره في روض الجنان بذكر المستضعف في مقابل المؤمن في الرواية وبما ورد في حسنة الحلبي حيث قال وإن كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر
له على وجه الشفاعة منك لا على وجه الولاية وفي رواية أخرى عن الصادق قال الترحم على جهتين جهة الولاية وجهة الشفاعة فإن الظاهر أن المراد بالولاية
هو مودة أهل البيت المشار إليها في القرآن والظاهر أن المراد من قوله إن كان المستضعف منك بسبيل أن كان له عليك حق يعني إن كان كذلك فاستغفر
له والأفضل له الدعاء المذكور وكيف كان فمن يقول بالحق ويعتقد من دون معرفة الأدلة التفصيلية كأكثر عوام أهل العصر فلا يندرجون في
المستضعف بل يعامل معاملة المؤمنين وإن كان الميت مجهول الحال كالغريب فيقول في دعائه ما ورد في حسنة الحلبي اللهم إن كان يحب الخير وأهله
فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه وغير ذلك مما ورد في الأخبار مثل ما في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم اللهم إن هذه النفس أنت أحييتها وأنت أمتها
ولها ما تولت واحشرها مع من أحبت والظاهر أنه يكفي في إيمان المرء في بلد الذي يعلم إيمان أهلها أجمع بل أغلبهم إيمانه على وجه وإذا كان الميت طفلاً فيقول
في دعائه ما ورد في رواية زيد بن علي عن آبائه عن علي اللهم اجعله لأبويه ولنا سلفاً وفرطاً وأجراً وقال المفيد تقول اللهم هذا الطفل كما خلقته
قادراً وقبضته طاهراً فاجعله لأبويه نوراً وارزقنا أجره ولا تفتنا بعده وفي الشرايع يسأل الله أن يجعله مصلحاً لحال أبيه شافعاً فيه والمراد بالطفل
هنا من دون البلوغ وإن وجبت الصلاة عليه فإنما يدعو لأبويه مع علمه بإيمانهما أو جهله بحالهما ومع العلم بالكفر كالمسبي إذا قلنا بتبعيته في الإسلام
لم يصح الدعاء بذلك ولو كان أحدهما مسلماً خص الدعاء به الرابع يجب فيها النية والقيام إجماعاً وقد عرفت كونهما ركناً لها ويدل على وجوب النية كل دليل
على وجوبها في سائر العبادات وقد عرفت حقيقتها أيضاً أنها القصد إلى الفعل المعين تقرباً إلى الله فالعمدة تمييز الفعل بنية التقرب والكلام في
قصد الوجه ما مر من عدم الاحتياج إليه ما لم يتوقف التمييز عليه ولا يحتاج إلى تعيين الكفائية لعدم توقفه عليه ويجب تعيين الميت ولو بالإشارة إجمالاً

كان او اكثر ولا يجب معرفته بل يكفي تعيينه بوجه ما كالامام كما صرح به في الذكرى قال فلو عين واخطأ فالاقرب البطلان لخلو الواقع عن نية قال في
بعض الحواشي ويتوجه ذلك مع عدم ضم الاشارة الى التعيين بان قصد الصلوة على فلان اما لو قصدها على هذا الفلان فوجهان من تغليب الاشارة اقول
تغليب الاشارة على العبارة انما يصح في المعاملات كقوله بعتك هذا الفرس مشيرا الى حمار نظرا الى ان الغلط ابعد منه في العبارة فيوجد اللافظ بها
على مقتضاها وذلك لانها من احكام الوضع واما العبادات التي يحتاج الى النية ويلاحظ فيها نفس الامر فتعين صح لو كان المتلفظ بزيد مثلا
بعد هذا اخطأ من اللسان وهذا مع انه لا يجري الا مع التلفظ بالنية فانه لغو لا عبرة به فيتعين ان لا يترجح الاشارة على العبارة بل هو مبني على عدم
العبرة بسهو اللسان فيما لا يحتاج اليه فيتعين لو قصد المصلي الصلوة على الحاضر وظنه زيدا وقصد الصلوة على الحاضر مع احتمال كونه غير زيد
فتصح الصلوة ح وهو ايضا ليس من تغليب الاشارة ويجب في النية الاستدامة الحكمية وقصد الاقتداء في المأموم كما في اليومية واما القيام فلا
ريب في وجوبه مع القدرة ومع العجز يأتي بالممكن كاليومية ولو وجد المتمكن منه ففي اجزاء صلوة العاجز عنه اشكال تردد فيه في الذكرى من صدق
الصلوة ومن نقصها وامكان الكاملة والاظهر الاجزاء وكذا يجب الاستقبال بالاجماع والتأسي بالشرع وعمل المسلمين وتنبيه الاخبار الكثيرة مثل ما
ورد في الصلوة على الجنائز المتعددة وغيرها وفي لزوم الستر قولان اجودهما العدم للاصل و احتج الموجب بانها صلوة وفيه انها مجاز
فيه لتبادر الغير والاستعمال اعم من الحقيقة ويدل عليه قوله لا صلوة الا بطهور ولا بفاتحة الكتاب في قول الصادق في موثقة يونس عن الجنازة
أيصلى عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء ونحو ذلك من الاخبار واما حسنة محمد
بن مسلم وزرارة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قلت فالنجاشي لم يصل عليه النبي ص فقال لا انما دعا فمحمولة على من لم يدع لارادة
المعهود الذي هو صلوة الميت بدليل دعائه بمطلق الدعاء وكذا كل ما يشترط في اليومية فعلا او تركا يظهر الكلام فيها من جهة الحاقها باليومية وعدمه مما
ذكرنا بعد ما ثبت بدليل خاص ولو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها فلا يصرف الاخبار الواردة في احكام الصلوة الا الى ذات الركوع والسجود فتمام الكلام
في عدم اشتراطها بالطهارة عن الحدث والخبث مع ان الاول اجماعي ويدل عليه الاخبار الكثيرة المعتبرة ايضا واما الثاني فانه وان قال في الذكرى
انه لم يقف فيه على نص ولا فتوى يمكن الامتناع واستشكل هو ومن تأخر عنه الا ان الاصل عدم الاشتراط وتدل عليه حسنة محمد بن مسلم ومرسلة حريز و
غيرهما من الاخبار المجوزة لصلوة الحائض عليه مع عدم انفكاكها غالبا عن النجاسة نعم يستحب ان يكون متطهرا لرواية عبد الحميد بن سعد وغيرها
مضافا الى انه دعاء وشفاعة للميت فيستحب في فاعلها كونه على اكمل الاحوال وافضلها ويجوز التيمم لها مع وجود الماء ولا يجب القراءة والتسليم فيها
باجماعنا وظاهرهم في التسليم عدم رجحانه بل عدم جوازه الا ابن الجنيد فانه جوزه للامام والاخبار ناطقة بنفيه فيها وما ورد من ثبوته فيها محمول على
التقية واما القراءة فالحكم بعدم مشروعيتها محل اشكال بل استشكل في الذكرى كراهتها ايضا مع نقل الكراهة عن الشيخ في الخلاف ونقل فيه الاجماع
واستشكل فيه بان ابن الجنيد ذكر الكراهة فضلا عن الاجماع عليها الخامس يجب جعل رأس الجنازة الى يمين المصلي في غير المأموم وان يكون مستلقيا
لعمل المسلمين في الاعصار والامصار تأسيا بالنبي ص والائمة ع ولو نقضها او الدالة على وجوب اعادة الصلوة اذا صلي عليه وجعلها الى يمينه هذا
اذا امكن والا فيسقط كما في المصلوب الذي يتعذر انزاله فيصلى عليه كما هو وفي رواية ابي هاشم الجعفري تفصيل الصلوة على المصلوب خرج في
الذكرى الى المتكلف ونقل عن المختلف نفي البأس عن العمل بها والرواية مذكورة في الكافي والتهذيب والعيون و يجب ان يكون الميت امام
المصلي بغير تباعد فاحش لا يصدق في العرف معه انه يصلى عليه الا ان يكون التباعد بسبب كثرة المصلين قال في الذكرى لا يجوز التباعد بمائتي ذراع
ولو كان خلف المصلي لم يصح عندنا السادس يستحب وقوف الامام عند وسط الرجل وصدر المرأة لحسنة عبد الله بن المغيرة وفي رواية
جابر يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء دون ذلك من قبل الصدر وفي رواية موسى بن بكر عند رأسها وصدره وحمل بعضهم على الاستحباب ولا
بأس بالعمل بهما وعن الخلاف يقوم عند رأس الرجل وصدر المرأة ولم نقف على مستنده ولو اجتمعا واراد الصلوة عليهما جعل الرجل مما يلي
الامام والمرأة قدامه الى القبلة محاذيا صدرها لوسطه لتحصل الفضيلة فيهما وهذا الترتيب مما اتفق عليه كلماتهم والاخبار الصحيح وغيرها وحمل
الاخبار على الاستحباب لاجماعهم على عدم الوجوب ولدلالة صحيحة هشام بن سالم على جواز العكس و اختلف كلماتهم في الخنثى فذهب الصدوقان الى جعله
وراء المرأة مما يلي الامام لرواية ابن بكير واطلق الشيخ في النهاية تقديمه عليها الى القبلة و يدل عليه رواية طلحة بن زيد وفصل في الخلاف والمبسوط
فجعل من يجب عليه الصلوة وراء المرأة مما يلي الامام ومن لا يجب عليه قدامها واختاره المحقق وغيره وادعى في الخلاف الاجماع على ذلك واستند بان
الحسنين وجماعة صلوا على ام كلثوم وابنها زيد جاعلا جنازته مما يلي الامام والمرأة ورائه وقالوا هذا هو السنة ويظهر من ذلك ان الشيخ ظهر له
ان الابن كان له سنتين ولا يبعد ترجيح التفصيل لان دليل القولين السابقين مطلق ومما ذكر يظهر حال ما لو اجتمع الاصناف الثلاثة واراد

الصلوة عليهم دفعة ويستفاد من رواية طلحة ومن فتوى الاصحاب تقديم الحرّ على العبد ايضا بل يظهر من بعض الاخبار وبعض كلماتهم تقديم الاشرف فالاشرف الى ما يلي الامام فقال في الذكرى يستحب ان يلي الرجل الامام ثم الصبي لست ثم العبد ثم الخنثى ثم المرأة ثم الطفل لدون ست ثم الطفلة انتهى وفي بعض الروايات كرواية عبيد الله الحلبي ورواية سماعة تقديم الرجل على المرأة الى القبلة وهي محمولة على بيان الجواز اذ الظاهر انه لا خلاف في عدم وجوب الترتيب كما يظهر من المنتهى ثم ان رواية طلحة بن زيد وان لم تدل الا على تقديم الحرّ على العبد ولكن يمكن ان يستفاد منها تقديم الحرّة على الامة اما الحرة والعبد فقال في الذكرى يتعارض فيه فحوى الرجل والمرأة والحر والعبد ولكن الاشهر تغليب جانب الذكورية ثم يستحب التدريج في وضع الموتى اذا اجتمعوا فاذا اجتمع الرجال يجعل راس الثاني الى الية الاول وهكذا ثم يقوم الامام في الوسط ولو كان معهم نساء جعل راس المرأة الاولى الى الية الرجل الاخير ثم الثانية الى الاولى وهكذا ثم يقوم وسط الرجال ويصلي عليهم صلوة واحدة وهذا مضمون موثقة عمار وقال في الذكرى لا فرق في التدريج اذا كان المجتمعون صنفا واحدا بين صنف الرجال والنساء والاحرار والعبيد والاماء والاطفال والظاهر انه يجعلهم صفا بين كتراص البناء لئلا يلزم الانحراف عن القبلة وان كان ظاهر الرواية انه صف واحد هذا كلامه وفيه موضع تامل ثم انه قد ظهر لك مما ذكرنا جواز الصلوة الواحدة على جماعة كثيرة والاقوال والاخبار مطابقة عليه ولا اشكال فيه مع اتحاد الموتى في حكم الصلوة واما لو اختلفوا كالطفل مادون الست والرجل مثلا فيشكل من حيث اجتماع المتضادين فيها مع اشتراط قصد الوجه وقد اضطرب كلام اصحابنا في توجيهه ولا يرجع شيء منها الى محصل حيث يقولون بان تعدد الجهة غير مجد في امكان اجتماع المتضادين في الواحد الشخصي وقد ذكرنا بطلان التوجيهات في كتاب مناهج الاحكام في مبحث تداخل الاغسال واشرنا اليه في هذا الكتاب ايضا والمناص هو القول بعدم اشتراط الجزم الاجماع كما حققنا في العوائد ثم يمكن القول باسقاط الفعل الواجب للندب كما يسقط غسل الجنابة غسل الجمعة بان لا يحصل ثواب الندب لرجح ولكن اين ذلك مما نحن فيه فان ما نحن فيه هو قصد الجمع في نية واحدة لا الاتيان بالواحد ليسقط عن غيره ويستحب رفع اليدين في التكبير الاول اجماعا واختلفوا في البواقي فنفى استحبابه في الذكرى ونسبه الى الاكثر لرواية غياث بن ابرهيم ورواية اسمعيل بن اسحق بن ابان الوراق و ذهب الشيخ في كتابي الاخبار والمحقق والعلامة في الارشاد والتحرير والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الكفاية وهو ظاهر المسالك الى استحبابه في الجميع لصحيحة عبد الرحمن بن العرزمي وموثقة يونس ورواية اخرى رواها الشيخ في كتاب الرجال حملا للروايتين السابقتين على التقية او على بيان الجواز وقال الشهيد في الذكرى في اخر الكلام وبالجملة الخروج عن جمهور الاصحاب بخبر الواحد فيه ما فيه اقول وان كان الترجيح لا يخلو عن اشكال لكن الاولى ترجيح الاستحباب ويستحب نزع النعلين بل الحذاء ايضا لكونه موضع الاتعاظ فناسب التذلل ولقوله من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمهما الله على النار ويكره الصلوة معها ولا كراهة مع الخف لرواية سيف بن عميرة عن ابيه لا يصلى على جنازة بحذاء ولا باس بالخف ولو لا انضمام نفي الباس بالخف لقلنا باستفادة الخفاء من الرواية ايضا ومع ذلك فيمكن ان يكون المقصود فيه المنع عن الصلوة فيما يستر ظهر القدم ولا يكره لبسه بان يجعل الحذاء عبارة عما يستر من النعال وكيف كان فالظاهر رفع الكراهة بمجرد النزع بل وحصول الاستحباب ايضا وان لم يخف هذا الكلام في التكبير واما رفع اليدين في الدعاء في المسالك ونص جماعة عليه ويمكن استفادته من فعل الحسين في صلوته على المنافق ومن عموم الامر حالة الدعاء ويستحب ان يقف الامام بل المأموم ايضا عند من يتوقف في رفع الجنازة عليهم حتى ترفع الجنازة لرواية حفص بن غياث ورواية يونس وذلك لا يستلزم حرمان من يرفع الجنازة لاعانتهم على الخير وايثارهم الغير على انفسهم ويستحب ان يصلي في المواضع المعتادة لحصول البركة منها بكثرة الصلوة وسهولة الامر لمن يقصدها وكونه وسيلة الى تكثير المصلين الذي هو مظنة لحصول من يكون مجاب الدعوة فيهم وفي صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق اذا مات الميت فحضر جنازته اربعون رجلا من المؤمنين فقالوا اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به منا قال الله تبارك وتعالى قد اجزت شهادتكم وغفرت له ما اعلم مما لا تعلمون ويجوز الصلوة في المساجد مع امن التلويث للاصل وصحيحة البقباق ورواية محمد بن مسلم ولكن المشهور الكراهة لقول ابي الحسن لابي بكر بن عيسى ان الجنازة لا يصلى عليها في المساجد واستثنوا من ذلك مسجد مكة ونقل الشيخ في الخلاف انه بعد ذكر الكراهة والاستثناء احتج بالاجماع قال في الذكرى ولعله لكونها مسجدا باسرها كما في حق المعتكف وصلوة العيد وكذلك العلامة عللها بكونها مسجدا كلها فلو كره في بعض مساجدها لزم التعميم فيها اجمع وهو خلاف الاجماع اقول والاولى منع كونها مسجدا والتمسك باية الاسراء مع قرب انه اسرى من بيت ام هاني واطلاق عليه المسجد ضعيف لانه مجاز ولانتفاء احكام المسجد ضعيف لا نعلمها كما لا يخفى فيبقى الاعتماد على الاجماع المنقول وفتوى الاصحاب والتسامح قال في المختلف المشهور كراهة تكرار الصلوة على الميت وقال ابن ابي عقيل لا باس بالصلوة على من صلي عليه مرة فقد صلى امير المؤمنين على سهل بن حنيف خمس مرات وقال ابن ادريس يكره جماعة ويجوز فرادى وقال الشيخ في الخلاف من صلى خلف جنازة يكره له ان يصلي عليها ثانيا وهو يشعر

باختصاص الكراهة بالمصلي المتحد انتهى ويظهر من الاستحباب استحباب التكرار من المصلي الواحد وغيره وقال في روض الجنان ان العلامة قولا باختصاص الكراهة بالخوف على الميت ودفع منافاة التعجيل ولم يعتبر المصلي وقال في التحرير يكره ان يصلي على الجنازة الواحدة مرتين لان المراد المبادرة وهو ينافي ذلك وعن المحقق الشيخ علي في ارشاده حاشية الارشاد بعد قول المصنف ويكره تكرار الصلوة انه قال من الواحد خاصة لان فيه منافاة التعجيل فيكره مط ويظهر من الشهيد في الذكرى ان قول الاكثر بالكراهة انما هو لمن صلى على الميت وان قولهم بالكراهة هو اذا كان قبل الدفن فانهم جوزوا الصلوة على الميت على قبره لمن لم يصل على الميت من دون ذكر كراهة كما سيجيء وقال في اخر الكلام في هذه المسئلة فتبين رجحان الصلوة بظهور الفتوى وكثرة الاخبار ثم قال وفي المختلف الاشهر كراهة التكرار وقد علمت الحال فيه انتهى **واختلف** الاخبار في المسئلة **فمقتضى** طائفة منها كموثقة عمار وموثقة يونس بن يعقوب جواز الصلوة لمن لم يصل ويؤدي مؤداها رواية عمرو بن شمر ومقتضى طائفة اخرى كخبر اسحق بن عمار عن الصادق ع قال ان رسول الله ص صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين ادعوا له وقولوا خيرا ونحوه مضمونها رواية وهب بن وهب عن الصادق ع المنع وعن قرب الاسناد ايضا عن الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه ع ان رسول الله ص صلى على الجنازة فلما فرغ منها جاء قوم لم يكونوا ادركوها فكلموا رسول الله ص ان يعيد الصلوة عليها فقال لهم قد قضيت الصلوة عليها ولكن ادعوا لها **وهذا** مستند الاكثر في الحمل على الكراهة **ومقتضى** طائفة اخرى جواز التكرار من المصلي الواحد ان كان اماما مثل حسنة الحلبي وغيرها مما ورد في الصلوة على سهل بن حنيف **وطائفة** منها تدل على جواز التكرار منفردا مثل ما ورد من الاخبار ان الناس كانوا يصلون على رسول الله ص فوجا فوجا فرادى وان امير المؤمنين ع امرهم بذلك بعدما صلى هو عليه جماعة **اقول** وظ الاصحاب الاتفاق على الجواز كما يظهر من المدارك ايضا والاصل يقتضي عدم التكرار ولان الامتثال بالطبيعة يحصل بفرد والاتيان بها ثانيا يحتاج الى امر جديد فلا بد من التمسك بما دل عليه الدليل وظ اتفاقهم على ثبوت كما هو الظ فهو للجواز وكلما ظهر رجحانه من الروايات فلا يبعد القول فيه بالاستحباب لمن لم يصل او الامام بقصد ادراك الفضيلة بل لا يبعد استحبابه للمأموم ايضا من حكاية الصلوة على سهل فان تلك الاخبار تدل على ان امير المؤمنين ع صلى عليه بخمس تكبيرات وكلما مشى جاء جماعة فقالوا يا امير المؤمنين لم ندرك الصلوة على سهل فكان يضعه فيكبر عليه خمسا حتى بلغ خمسا وعشرين تكبيرة **وظ** الرواية ان الجماعة صلوا عليه ولا ينفرد عنه ولم ينفردوا عن الجماعة الثانية في الصلوة **نعم** لا دلالة واضحة في الاخبار لجواز الصلوة منفردا للمنفرد اذا صلى وحده ولا للمأموم ولا الامام اذا اراد التكرار منفردا ولا بجماعة جديدة **واما** الروايات المشتملة على الكراهة فيمكن حملها على ان لا يصلي الصلوة الواجبة المعهودة على الجنازة مرتين **و** يحتمل الحمل على التقية لان الرواية عن العامة وهي موافقة لاشهر مذاهبهم واما في المختلف عن حكاية سهل بن حنيف بانها مختصة بذلك لتخصيص اظهار الفضيلة كما خص النبي ص حمزة بسبعين تكبيرة **وفيه** اشكال **وعن** نهج البلاغة حيث قال امير المؤمنين ع في كتابه الى معاوية حتى اذا استشهد شهيدنا قيل سيد الشهداء وخصه رسول الله ص بسبعين تكبيرة عند صلوته عليه لا يدل عليه كما توهم اذ بعد ثبوت جواز التكرار فلا ريب ان مراتب الاشخاص متفاوتة بحسب استحقاق التعظيم وكثرة الدعاء والصلوة المتضمنة للدعاء والتشريف والتكريم اولى بان يكون لمن هو اولى بها **والحاصل** ان ما صدر من رسول الله ص كان في شأنه اكثر فخص ذلك الكثير بهم دون غيرهم من الشهداء لا ان هذا الحكم كان مختصا به او بسهل بن حنيف لا يجوز تجاوزه الى غيرهما وهذا ظ **والحاصل** ان افراد الصلوة مخير فيها ومتفاوتة في الفضل فيحمل الاخبار على الافضل **وبالجملة** الاظهر الجواز مع عدم الكراهة لمن لم يصل اما ما كان ماموما او منفردا وكذلك للامام اذا اعاد لقوم لم يصلوا والكراهة في غيره لظاهر اتفاقهم على الجواز **ومما** يشكل الامر على المشهور لا بمعنى الكراهة بمعنى كونه اقل ثوابا هنا العبرة وجود البدل له واما على مختارنا في الاصول من جواز اجتماع الامر والنهي فلا يضر بحمل الكراهة على معناها الحقيقي **ثم** ان بنينا على الجواز فينوي فيه الندب ويتوهم جواز قصد الوجوب لاصل الوضع فيه فيه **تامل** وظ طائفة من الاخبار استحباب زيادة التكبير على الخمس ستا واحدا واثنين واكثر ولم نجد قائلا به من الاصحاب صريحا **وربما** اشعر به كلام ابن الجنيد وما ذكره الشهيد في بيان مراده في توجيه صلوة الميت والظ ان المراد بسبعين تكبيرة في صلوة حمزة هو تكرار الصلوة الى ان يحصل منه هذا العدد كما يظهر من بعض الروايات الواردة في ذلك فتصرح به في حكاية صلوة سهل **ويمكن** ان يكون المراد من الزيادة ما يحصل بسبب تشريك الجنائز في الصلوة كما سيجيء وتشعر به بعض ما ورد في صلوة حمزة **الثامن** لا يجوز الصلوة على الميت الا بعد تغسيله وتكفينه حيث امكن وهو اجماعي كما يظهر من جماعة وعمل المسلمين عليه في الاعصار والامصار **والظ** البطلان مع البداءة لعدم ثبوت مشروعيته الا كذلك فلا عبرة باطلاق اخبار الصلوة في مقابل هذا المقيد الظاهر في اختصاص المشروعية بذلك **ومقتضى** ذلك استواء العامد والناسي **ويدل** عليه موثقة عمار الاتية وان لم يكن له كفن يجعل في القبر ويستر عورته ثم يصلى عليه لموثقة عمار في حكاية الصلوة على العريان عن الصادق ع قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته فيستر عورته باللبن والحجر

يصلى عليه ثم اذا دفن فقال لا يصلى ثم يدفن قال قلت فلا يصلى عليه اذا دفن فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن و لا يصلى عليه و هو عريان
حتى توارى عورته و بقرب منه رواية محمد بن مسلم عن رجل من اهل الجزيرة و جعل في الذكرى العمل بمقتضى الرواية عند عدم امكان ستر
العورة خارج اللحد و الصلوة عليه فيقدم ذلك مع الامكان و ناقش صاحب المدارك في وجوب ذلك بعد ما جزم بالجواز **اقول**
في الفرق بين الوجوب و الجواز مع قبول الرواية نظر و يمكن استفادة ما ذكره في الذكرى من قوله و لا يصلى عليه و هو عريان الى اخر الحديث
و مقتضى اطلاق الرواية وجوب الستر و ان امكن خارجا ظ و ان لم يتفق الميت الذي يصلى عليه فمقتضى العمومات و الاستصحاب وجوب الصلوة عليه
على القبر ما دام هو على حال لو كان في الخارج كان يجب الصلوة عليه و بعبارة اخرى ما دام يصدق عليه انه ميت ادمي و هو ظ مختار العلامة
في المختلف و المنقول عن غيره ايضا و اختاره المحقق الاردبيلي ره و ذهب المحقق في المعتبر الى عدم الوجوب و ان قال بجوازه و تبعه صاحب
المدارك و احتج المحقق بان المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا فساوى من فني في قبره و لرواية عمار و غيرها مما دل على عدم الصلوة على
المدفون و استدل على الجواز بالاخبار الدالة على الصلوة على المدفون كما سيجيء و فيما ذكره من المساواة منع ظ و مع قبول الجواز بسبب الاخبار
الاخر فلا دافع للوجوب و اما رواية عمار و ما في معناها فلا تنهض حجة على تخصيص تلك العمومات المعتضدة بالاخبار المجوزة بظاهرها كما سيجيء
و مما تحمل على الكراهة مع ان ذيله الصلوة على ميت صلى عليه كما يشعر به الاخبار المجوزة او يقال ان المراد منها منع الصلوة و لا على المدفون يعني
لا يجوز التاخير لتقديم الدفن على الصلوة و لا ينفي وجوب الصلوة على الميت قبل الصلوة على من لم يحضره حين الدفن ايضا في اصلها بل وجوب
تقديم الصلوة على الدفن **و اما** الكلام في جواز الصلوة على ميت صلي عليه بعد دفنه فهو ان ظ اكثر اصحابنا الجواز و ظ العلامة في التذكرة و
المختلف العكس و جمع بين الاخبار المختلفة في هذا الباب بذلك و ربما جمع الشيخ بينهما بحمل المانعة على الصلوة و المجوزة على الدعاء و
قد جمع بينهما ايضا هو و غيره من الفقهاء بحمل المجوزة على ما لو صليها في يوم و ليلة و المانعة بعد صليها بعد ذلك و حددها سلار بثلثة ايام
و يظهر من الخلاف ان به رواية و حدها ابن الجنيد بما لم يعلم منه تغير صورته **و الحاصل** ان فتاوى الاكثر على الجواز لمن فاته الصلوة
على من صلى عليه مع اختلافهم في التحديدات المذكورة و اعترف الفاضلان بعدم اطلاعهم على دليل هذه التحديدات و جواز الصلوة في
يوم و ليلة على من صلى عليه لمن لم يصل عليه هو لازم فتوى جمهورهم بلا خلاف بينهم و انما الخلاف لسلار و ابن الجنيد في جوازه في الازيد و
الصدوق و حيث اطلق الجواز **و حيث** اخترنا الرجحان في مسئلة تكرار الصلوة على الميت **فنقول** هنا ايضا كذلك و اما جمهور الاصحاب
القائلون بالكراهة ثمة فيشكل عليهم حكمهم بالجواز هنا من دون الكراهة فاما من لا بد من القول بان الكراهة انما هو ما قبل الدفن او انه
صلي كما نقلنا عن الشهيد فيشبه ان يكون الكراهة مطلق المستثنى كما في المختلف غفلة كما قاله الشهيد اخيرا **و** الاظهر عندي الجواز بلا كراهة
لمن لم يصل في المقامين مع الوجوب ايضا على من لم يصل عليه بعد الدفن و اما جواز الصلوة لمن لم يصل على من صلي عليه فلم اقف فيه على حجة
و اما الاخبار المختلفة في هذه المسئلة فاما ما يدل على الجواز فهو صحيحة هشام بن سالم و رواية مالك مولى الجهم و هي قوية تبرزتا يشملان
ميتا صلي عليه و ميتا لم يصل عليه و رواية عمرو بن جميع عن الصادق ع قال كان رسول الله ص اذا فاتته الصلوة على الجنازة صلى على القبر و رواه
الصدوق مرسلا و قال في الذكرى و قد روي ان النبي ص صلى على قبر مسكينة دفنت ليلا و الرواية ظاهرة بان غير صلي عليه و يؤيده رواية
جعفر بن عيسى و اما ما يدل على المنع فحسنة محمد بن مسلم او زرارة المقطوعة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قلت فالنجاشي لم
يصل عليه النبي ص فقال لا انما دعا له و رواية يونس بن ظبيان عن الصادق ع عن ابيه قال نهى رسول الله ص ان يصلي على قبر او يقعد عليه او يبنى
عليه و موثقة عمار و رواية محمد بن مسلم المتقدمتان و موثقة عمار عن الصادق ع في ميت صلي عليه و هو مقلوب رجلاه الى موضع راسه قال يسوى و يعاد
الصلوة ما لم يدفن فان دفن فقد مضت الصلوة و لا يصلى عليه و هو مدفون **و اجاب** المجوزون عن هذه الاخبار بان المراد المنع بعد يوم و ليلة
او ثلثة ايام او بعد التغير و ان المنع هو الصلوة و المجوز هو الدعاء و الاولى ان يقال ان الروايات المجوزة اقوى سندا و اعتضادا بعمل الاكثر و المانعة ضعيفة
السند مخالفة لفتاوى الجماهير و ظاهرها مع ان رواية يونس بن ظبيان لا دلالة فيها اصلا كما لا يخفى و قد ذكرنا ان حمل الموثقتين نهاية ما يمكن حملهما
على انه لا يجوز تاخير الصلوة عن الدفن و لا هذا مع ان الحمل على الكراهة لا يوافق طريقة الماتن لعدم القبول كما اشرنا سابقا في الغسل الاولى
ان لا يتجاوز عما حصل اتفاقهم عليه من جوازه في يوم و ليلة و لا يبعد تجويز الثلثة ايام ايضا و اما تخصيص الاخبار المجوزة بمن لم يصل عليه كما في
المختلف فبعيد مع ان الصلوة على القبر بعينه فيما سبق في الصلوة في الخارج من كون الميت حاضرا فلا اشكال و لا يبعد الاعادة بعد كونه
دائما في الميت على يمين المصلي **التاسع** يجوز صلوة الميت بالجماعة و فرادى بالاجماع و الاخبار و لا يتحمل الامام هنا عن المأموم شيئا و انما يخرج القراءة

في جواز الصلوة على ميت صلي عليه و تعين الدفن

في جواز الصلوة على الميت جماعة و فرادى

الصلوة ذات الركوع بدليل ولا قراءة هنا اجماعا منا فيجب على المأموم الاتيان بالاذكار ويجوز الدخول في اثنائها ولو بين التكبيرتين ولا ينتظر تكبير
الامام لعموم ما دل على الايتمام و نقل في الذكرى عن الشيخ الاجماع عليه فاذا كان مسبوقا فيأتي ببقية التكبيرات بعد فراغ الامام لصحيحة الحلبي و
عيص بن القاسم ورواية زيد الشحام وغيرها وما خالفها من الاخبار مطروح او مأول لعدم المقاومة و لكن في صحيحة الحلبي فليقض ما بقي متتابعا و نفى
على ظاهرها الفاضلان وغيرهما ومقتضاها عدم وجوب الذكر بعد هاهنا و هو مشكل سيما على القول بوجوب الذكر كما هو الاشهر الاظهر و نزله جماعة
من الاصحاب على فرض مخافة فوت الجنازة من محل يجوز الصلوة عليها فيه اختيارا و هو حسن و لو رفعت الجنازة اتمها ولو ماشيا الى جهة القبلة
او عند القبر ولو بعد الدفن كما يدل عليه رواية خالد بن ماد القلانسي وهي مشعرة بالاشتغال بالدعاء اذ لو والى لم يبلغ الحال الى الدفن كما نبه عليه في
الذكرى واستحسنه الشهيد الثاني في روض الجنان والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد وفاقا للذكرى تقييده بما لو كان مشيه لا يخرج عن سمت القبلة
ولا يفوت به شرط الصلوة من البعد والا تعين موالاة التكبير وهو كذلك و يبقى الاشكال في كيفية الذكر ولم اقف الى الان في كلماتهم على
المتعرض لذلك و الذي يقتضيه النظر هو الاتيان بما يقتضيه فضل الصلوة فلا يجب متابعة الامام في الاذكار للعموم وعدم الدليل على وجوب
المتابعة هنا ويأتي بما بقي من الاذكار بعد انصراف الامام حسب ما يمكن منها و يمكن ان يقال ان الدخول مع الامام في اثناء الصلوة وان كان يجب معه
نية الوجوب للصلوة لعدم سقوط الوجوب بعد انصراف الامام لا يظهر السقوط فيمكن القول بعدم وجوب الايتمام و يظهر من الشهيد في الذكرى حيث
قال يأتي بالباقي بعد فراغ الامام على الاشهر انه قول بعدم وجوب الايتمام و ح فيضعف عليه رواية اسحق بن عمار عن الصادق ع عن ابيه ع ان عليا ع كان يقول
لا يقضى ما سبق من تكبير الجنازة و اولها الشيخ بانها لا يقضى كما كان اى مع الدعاء بل يأتي بها ولاء وهو بعيد ويظهر من ذلك سهولة الامر في
الدعاء ومصلحة التقييد بالتتابع اشعارا بالاستحباب لكن العمل على الاول ثم ان الفاضلين وغيرهما ذكروا استحباب اعادة التكبير للمأموم اذا
سبق الامام بتكبيرة او ازيد و هو على اطلاقه مشكل و قال في المسالك هذا ان سبق سهوا او ظنا اما لو تعمد استمر منتظرا حتى يلحقه الامام ويأثم
في الاخير و استشكل المحقق الشيخ على اطلاق كلام القواعد باستحباب الاعادة بالنسبة الى صورة العمد للزوم زيادة الركن وكذا الشهيد في الذكرى
ويوافق هؤلاء في الاستحباب في صورة السهو والظن لادراك فضل الجماعة و يبقى الكلام في صورة التعمد وعدم اعادة التكبير فمقتضى كلام الجماعة
ان الصلوة صحيحة وان كان اثما وهو مشكل كما اشرنا الى مثله في الصلوة اليومية و الظاهر انهم جعلوا التكبيرات بمنزلة الافعال في الصلوة اليومية و
الا فالاشهر والاظهر عدم وجوب المتابعة في الاذكار وكيف كان فلا بد من تخصيص المقام بغير التكبيرة الاولى فيبطل الصلوة بتقدمه فيها مطلقا و مقتضى
ما ذكروا ان التقدم في الادعية قبل الاذكار غير مضر مطلقا واذا تأخر المأموم بتكبيرة فصاعدا عمدا فالظاهر من الذكرى نوع تردد في البطلان مع ميله الى عدمه
بخلاف ما لو كان سهوا فصحح **العاشر** يجوز الصلوة على الميت ليلا او دفنه بلا كراهة لعموم رجحان التعجيل و مقتضى رواية جابر عن ابي جعفر ع
عنه ع لا الفين رجلا منكم مات له ميت ليلا فانتظر به الصبح ولا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به الليل مساواة الليل والنهار و لكن الشيخ في المبسوط
قال النهار افضل الا ان يخاف على الميت **قال** في الذكرى ولعله لكثرة اجتماع الناس عليه **و يجوز** صلوة الجنازة في الاوقات الخمسة بلا
كراهة بلا خلاف بينهم ظاهرا ودعوى الاجماع في كلامهم موجودة والاخبار كصحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم وغيرهما بذلك ناطقة و رواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله ناطقة بكراهتها حين تصفر الشمس وحين تطلع شاذة محمولة على التقية **و لو** اتفقت في وقت حاضرة فعن المحقق التخيير ما لم
يخف على الميت او يخف فوت الحاضرة جمعا بين ما دل من الاخبار على تعجيل الميت الا ان يخاف فوت الفريضة وما دل على الابتداء بالفريضة الا ان
يكون الميت مدفونا مبطونا او نفساء فيبدأ به و يثبت التخيير والحق تقديم الفريضة ما لم يخف على الميت وفاقا للشهيد وجماعة من اصحابنا لنا تقييد
الاطلاق بصحيحة علي بن جعفر ولاستقراء الاخبار الواردة في تقديم الفريضة في اول الوقت وخصوص ما ورد في تقديم اليومية على صلوة الايات و
غيرها والاهتمام الوارد في الشريعة في حقها واما مع الخوف على الميت فيتعين التقديم لضيقها وتوسع الفريضة ح **و بالجملة** يجب تقديم المضيق
اذا ضيق احدهما ويجوز الاتيان بهما مع توسعهما مع افضلية المبادرة بالفريضة ولما لو ضيقا فظاهر كلام المبسوط تقديم الجنازة لان حرمة المسلم
ميتا كحرمته حيا و ذهب جماعة من الاصحاب الى تقديم الحاضرة و هو الاظهر لما يستفاد من رجحان الصلوة الفريضة مما ذكرنا و حرمة المسلم يقتضي ترك
الفريضة لو ثبت وجوب الصلوة عليه قبل الدفن على وجوب الفريضة لجواز الصلوة عليه بعد الدفن على القبر الا مع عدم امكان الدفن ح لا بترك
الفريضة لفقدان من يدفنه ح فيبطل المعارضة بين الفريضة وبين دفن الميت لا الصلوة عليه واهميته بعينه غير معلوم وقياسه على انقاذ المسلم
المحض عن الغرق والحرق غير مسموع وان كان لا يبعد ذلك من جهة انه اذا استلزم التأخير تلف الميت او المثلة به و لا يبعد القول به لكن فرض مزاحمة ذلك
مع الصلوة الفريضة ولو باتيانها بالايماء والاشارة فرض نادر بعيد او ممتنع يمكن الجمع بينهما و لا ريب في ترجيح جانب احترام المؤمن وحفظه ميتا عن التلف

في فروعات الشكية

في حكم ما لو اتفقت في وقت حاضرة

ح ولو ظهر رجحان وجوب الصلوة عليه بعد الدفن ح

على استيفاء واجبات الصلوة من القيام والقعود وغير ذلك مع امكان الصلوة الاضطرارية **و** من جميع ذلك يظهر عدم الفرق بين الفرائض اليومية وغيرها من الصلوات المكتوبات وبتفصيله طلاق الاخبار المتقدمة **الحادي عشر** قال في الذكرى لا يستحب دعاء الاستفتاح عندنا ولا التعوذ ولا تكبيرات ست قبلها **اقول** الاقرب استحباب الجهر بالتكبير للامام ليعلم من خلفه ثم قال وقال الفاضلان باستحباب السر في الدعاء سواء فعلت ليلا او نهارا لانه ابعد من الرياء ويكون اقرب الى الاجابة ولرواية ابي همام عن الرضا دعوة العبد سرا دعوة واحدة تعدل سبعين دعوة علانية **اقول** وفي صورة احتياج المأموم الى المتابعة في الذكر كما هو الغالب الشايع فلا ريب في رجحان الجهر في الكل **الثاني عشر** اذا حضرت جنازة في اثناء الصلوة على الاخرى ذهب جماعة من المتأخرين والمتقدمين الى انه يتخير في الاتمام ثم الاستيناف على الاخرة والقطع والاستيناف عليهما لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى في قوم كبروا على جنازة تكبيرة او تكبيرتين ووضعت معها اخرى قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة كل ذلك لا بأس به **و** هي لا تدل على ما ذكروه كما صرح به الشهيد وغيره رحمهم الله تعالى **بل** الظاهر منها التشريك بينهما حين توضع الاخرة مع الاولى في التكبيرة فيجعل التكبير الثاني او الثالث مثلا التكبيرة الاولى للثانية ويحرم الصلوة الثانية في قصده بعده ولكل منهما وظيفتها فيقرء الصلوة على محمد وآله مثلا للاولى والشهادتين للثانية وهكذا ثم يتخير بين ان يبقي الاولى بعد اتمام تكبيراتها الخمس حتى يتم التكبير على الاخيرة او يرفع الاولى ثم يتمم ما بقي من تكبيرات الاخيرة **و** يحتمل ان يكون المراد ان شاؤا اشركوهما في الاثناء وتركوا الاولى حتى يفرغوا من الاخيرة وان شاؤا لم يشركوا بل يرفع الاولى باتمام الصلوة عليها ثم يتموا التكبير على الاخيرة يعني يستأنفوا التكبيرات تماما مستقلا **و** اما توجيه الرواية على مافهمه الجماعة فهو ان يراد من قوله تركوا الاولى ابطلوا صلوتها ويكون كلمة حتى تعليلية لا غاية يعني لئلا يصادف الفراغ التكبير على الاولى او لا ان يصادف الاخيرة وان صادف الاولى يعني معها وتسبقها التشريك من قول الراوي وضعت معها اخرى والمراد من قوله وان شاؤا رفعوا الاولى يعني صلوا عليها ورفعوها ثم اتموا التكبير على الاخيرة يعني كبروا عليها تكبيرا تاما مستقلا لا مشتركا **و** هنا معنى رابع احتمله بعضهم وهو انه لا تشريك هنا اصلا بل يتم الصلوة على الاولى ثم يستأنف على الاخيرة لكن يتخير بين ان يتركوا الاولى في محلها حتى يرفعوهما معا وبين ان يرفعوا الاولى قبل الثانية **وكيف** كان فلا ريب في افضلية استقلال الكل بما يصلونهما مع عدم الخوف على الجنازة الثانية **و** عن العلامة في بعض اقواله تخصيصه بما اذا خيف في الوجه **و** قد مر ان اختلاف الوجه لا يعتبر في ذلك **و** الظاهر ان التشريك ايضا لا اشكال فيه سيما اذا لم يختلف الوجه **و** لم اعرف في كلماتهم منعا عن ذلك **و** حمل الشهيد ومن تأخر عنه الصحيح على ذلك فهو الظاهر من الرواية وهو المستفاد من تتبعها وغيرها من الاخبار ايضا كما مر الاشارة مثل في حكاية التكبيرات الزائدة عن الخمس وهو مقتضى اطلاقات الصلوة والجماعة وما دل على التشريك من رأس كما مر **اما** الاشكال في جواز القطع والاستيناف فهو الجماعة واسندوه الى الصحيح وقد عرفت وضوح دليل تام على حرمة مطلق ابطال العمل كما اشرنا اليه في قواطع الصلوة يقوي جوازه مطلقا **لكن** الاولى والاحوط ان يخص بصورة الخوف على الجنازة كما فصله الشهيد وغيره ان القطع اذا كان يدفع الضرر وعدمه يتبعه فيتبع القطع والاستيناف وذلك يختلف باختلاف الاحوال والاوضاع واختلاف الجنازتين في الدعاء واتحادهما فربما يكون التشريك في الاثناء اثقل من القطع فيقطع وربما يكون اخف فيشرك وربما يتساويان فيتخير قلت يتساوى بعض الامثلة وعليك بالتامل في البواقي وملاحظة الاقسام فمن امثلة اثقلية التشريك ما لو وقع التشريك في التكبير الثاني او الثالث مثلا وفي الرابع مع اتحادهما في الجهل اذا خيف على الثانية فان مكث الثانية على القسمين الاولين في صورة القطع والاستيناف يكون بمقدار اربع ادعية وفي صورة التشريك بمقدار سبع في الاول وخمس وست في الثاني وعلى القسم الاخير يكون الادعية في صورة القطع اربعة وفي صورة التشريك خمسة ومن امثلة العكس التشريك في الخامس مع اختلافهما فلا يمكث في صورة الاستيناف الا بمقدار خمس ادعية وفي صورة التشريك يمكث بمقدار اربع ومن امثلة التساوي ما وقع التشريك في الخامس مع اتحاد الجنس وفي الرابع مع اختلافهما وجهه ظاهر **المقصد الخامس** في الدفن ومقدماته وفيه مباحث **الاول** يستحب تشييع الجنازة بالاجماع والاخبار المستفيضة جدا وله فضل عظيم وثواب جسيم **و** الظاهر انه يتحقق بمطلق المشي معها كما يفهم من ظاهر بعض الاخبار من المشي معها الى موضع الدفن او الصلوة لاطلاق بعض الاخبار كرواية ميسر ورواية اسحق بن عمار وغيرهما وفي عقاب الاعمال عنه من شيع جنازة فله بكل خطوة حتى يرجع مائة الف حسنة ويمحى عنه مائة الف سيئة ويرفع له مائة الف درجة فان صلى عليه شيعه في جنازته مائة الف ملك كلهم يستغفرون له حتى يبعث من قبره الحديث وفي رواية زرارة عن ابي جعفر فضل ما يمشي مع الجنازة يوجر الذي يتبعها او يحضرونها حسنة بعد ان يجوز المشي من اي جانب للاصل وصحيحة محمد بن مسلم وغيرها والمشي خلفها وفي جانبيها افضل من امامها على المعروف من مذهب الاصحاب كما يستفاد من الاخبار مثل رواية اسحق بن عمار وغيرها **اما** الكلام في كراهة المشي امامها فنقل في الذكرى عن كثير من الاصحاب الكراهة **و** نفاها في المعتبر **و** عن ابن ابي عقيل وجوب التاخر عن الجنازة

في حكم ما لو حضرت جنازة في اثناء الصلوة على الاخرى

في استحباب تشييع الجنازة

المعادي لذي القربى لرواية أبي بصير وغيرها من الأخبار الكثيرة الدالة على ذلك في بعضها وارده في مطلق المخالف وأكثرها معللة بأن الملائكة
يستقبلونه بأنواع العذاب بما يقرب بهذا المضمون وعن ابن الجنيد أن صاحب الجنازة يمشي قدامها والباقون وراءها لما روي من فضل
من تقدم سريرا بسببه بلا احتذاء ولا اقتداء أقول ولا يبعد القول بالكراهة مطلقا لما يتبادر من لفظ التشييع والتبع وإن كان يمكن إرادة التبع في المشي لا
في كيفيته ومحله ولرواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم خالفوا أهل الكتاب وفي المقنع قال
روي اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم فإنه من عمل المجوس ويكره الركوب إلا لعذر والأولى الرجوع للأخبار الكثيرة ويستحب للمشيع أن يحضر قلبه
التفكر في المآل والتخشع والاتعاظ بالموت ويكره الضحك واللهو فقد روي أن النبي صلى الله عليه وآله تبع جنازة فسمع رجلا يضحك فقال كأن الموت
فيها على غيرنا كتب ويظهر من بعض الأخبار كراهة ترك الرداء للمشيع غير صاحب الجنازة وعن ظاهر ابن حمزة التحريم وأما صاحب الجنازة فيخلع الرداء ليعرف
والامتياز لرواية أبي بصير ومرسلة ابن أبي عمير بل يستحب له مطلق الامتياز ولا ينبغي لمن شيع الجنازة أن يجلس حتى يوضع في لحده لرواية عبد الله
بن سنان ويدل على جوازه حسنة داود بن النعمان الثاني يجب حمل الجنازة كفاية ويستحب مباشرة الإنسان له بنفسه ولا يلزمه فيه دناءة
ولا سقوط مروة فقد فعله النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه والتابعون وقد وردت الأخبار المستفيضة ويستحب التربيع بمعنى حمل الجنازة من جوانبها الأربع لا الحمل
بين العمودين كما استحبه بعض العامة للأخبار المستفيضة منها حسنة جابر عن أبي جعفر عليه السلام من حمل جنازة من أربع جوانبها غفر الله له أربعين كبيرة و
اختلفوا في أفضل كيفيات التربيع فالمشهور أن يبدأ بمقدم السرير الأيمن ثم بمؤخره الأيمن ثم بمؤخر الأيسر ثم بمقدمه الأيسر وعن الشيخ في الخلاف عكس الترتيب وتبعه
جماعة من المتأخرين واحتج للمشهور برواية العلاء بن سيابة عن الصادق عليه السلام قال يبدأ في حمل السرير من الجانب الأيمن ثم يمر عليه من خلفه إلى الجانب الآخر حتى يرجع إلى المقدم كذلك دوران
الرحى عليه وفي رواية يونس عن أبي إبراهيم عليه السلام قال في آخرها فإن لم تكن تتقي فيه فإن تربيع الجنازة التي جرت به السنة أن تبدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى
ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ولقول الشيخ في الخلاف برواية علي بن يقطين عن الكاظم عليه السلام قال سمعته يقول السنة في حمل
الجنازة أن تستقبل جانب السرير بشقك الأيمن فتلزم الأيسر بكتفك الأيمن ثم تمر عليه إلى الجانب الآخر وتدور من خلفه إلى الجانب الثالث من
السرير ثم تمر عليه إلى الجانب الرابع مما يلي يسارك قال في الذكرى ويمكن حمله على التربيع المشهور لأن الشيخ ادعى عليه الإجماع وهو في المبسوط والنهاية
وباقي الأصحاب على التفسير الأول فكيف يخالف دعواه ولأنه قال في الخلاف تدور دوران الرحى كما في الرواية وهو لا يتصور إلا بمقدم السرير الأيمن و
الختم بمقدمه الأيسر والأصحاب فيهما قد تناكروا أقول وهذا الحمل لا يخلو من بعد ولا ريب أن حمل الخبرين الأولين على قول الخلاف ورواية علي
بن يقطين أظهر وأوضح كما ذكره جماعة من المتأخرين بأن يراد من الجانب الأيمن في الأولين ما يلي الميت لا السرير فيوافق الأخبار ولكن الأظهر عندي هو
قول المشهور لما رواه ابن إدريس عن جامع البزنطي في آخر السرائر عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال السنة أن تستقبل الجنازة من جانبها الأيمن
وهو مما يلي يسارك ثم تصير إلى مؤخره وتدور عليه حتى ترجع إلى مقدمه فإذا ضم هذا الحديث الصحيح الصريح إلى رواية العلاء بن سيابة الظاهرة
فيما ذكره يترجح على مقتضى رواية علي بن يقطين ويمكن تأويله بنوع من التكلف ليرجع إلى المشهور بعين الكلام في أن تدور دوران الرحى في قول الخلاف
لكونه غالبا على هذا الوضع ويحتمل أن المراد بدوران الرحى عكسه لانقضاء الدور من اليمين إلى اليسار وهو للرد على العامة كما نطق بذلك أول رواية
الفضل بن يونس في كيفية التقية وكيف كان فلا ريب في تحقق السنة بدون الترتيب كما تطلقه الأخبار مثل رواية جابر ومكاتبة الحسين بن
سعيد المتقدمة الثالث يستحب أن يقول المشاهد للجنازة الله أكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله اللهم زدنا إيمانا و
تسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة وقهر عباده بالموت لرواية عنبسة بن مصعب وأن يقول الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم لرواية أبي
حمزة ومرفوعة أبي الحسن النهدي ويرفع التنافي ما بين حب لقاء الله بل الموت المرغوب إليه في الأدعية والأخبار والحمد لله على الحياة وطلب طول
العمر المرغوب إليهما مما لا يخفى على أهل المعرفة والحرمة للعارفين بجعل الأول من باب الشهوة والآخر من باب الإرادة عكس ما هو مأنوس بطباع
العامة ونظير ذلك المحب المشتاق إلى لقاء محبوب عظيم رفيع الشأن غاية الاشتياق المستدعي بالوسخ والعفن المتلبس بالثياب الخبيثة المنتنة
فهو مع أنه لا يطيق المفارقة ويقل اصطبارا عن الفراق يرجو طول زمان التفارق بمقدار إزالة الأوساخ وأخذ الأهبة للقاء المحبوب بنحو يليق
ونظير الآخر مطلوبية طول الشتاء للزراع مع تحمل الشدائد فيها لأجل زيادة المحصول وإلى ذلك أشير في كلمات أهل العصمة بتعقيب العمر بقوله لا ثمرة
لها والدنيا مزرعة الآخرة ونحو ذلك الرابع يستحب وضع جنازة الرجل على الأرض مما يلي رجل القبر والمرأة مما يلي القبلة وأن ينقله إلى
القبر بعد وضعه قريبا منه بدفعات ثلث والأخبار الدالة على وضعه قريبا من القبر بذراعين أو ثلثة أو نحو ذلك ليأخذ أهبته وأن لا يفدحه القبر
بالميت كثيرة وأما استحباب الدفعات الثلث فيدل عليه ما رواه الصدوق في العلل قال وفي حديث آخر إذا أتيت بالميت القبر فلا تفدحه به

القبر فان للقبر هولاً عظيماً و يتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلاً واصبر عليه ليأخذ أهبته ثم قدمه الى شفير القبر **و** يستحب ان يرسل الرجل الى القبر سابقاً برأسه من قبل رجليه **و** المرأة عرضاً لمرفوعة عبد الصمد بن هرون ورواية زيد بن علي وما رواه الصدوق في الخصال عن الاعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرائع الدين قال والميت يسل من قبل رجليه سلاً والمرأة تؤخذ بالعرض من قبل اللحد والقبور تربع ولا تسنم ومطلقة المستفيضة من الاخبار على السل من قبل الرجلين ... المذكورتين **و** من جميع ذلك ظهر دليل استحباب وضع الرجل من قبل الرجلين والمرأة مما يلي القبلة ايضاً **شرح** ... وهو عدم الفرق بين الرجل والمرأة في الدفعات الثلث **و** لكن يظهر من الشهيد في الروضة وبعض من تأخر عنه ان الحكم المذكور مختص بالرجل **و** لا دليل على نفي الفرق **و** بعض كلماتهم ظاهر في عدم الفرق كعبارة الصدوق في الفقيه والمفيد وكثير منها مشتبه الدلالة فالأحوط التأمل فيها **و** كيف كان فالترجيح عدم الفرق سيما مع التعليل الوارد في الاخبار الاهبة والتمكين لهون مع انها اولى بها لضعف نفسها **و** يستحب ان ينزل من يدخل القبر حافياً مكشوف الرأس ... للاخبار الدالة عليه **و** ما دل على نفيه عن الخف فهو محمول على الضرورة او التقية كما صرح به في رواية ابي بكر الحضرمي ورواية سيف بن عميرة **و** يستحب ان يدعو بما ورد في الروايات وضعه عند القبر وان يقول ... وعند وضعه وبعد وضعه بما ورد فيهما من الادعية والفاتحة والمعوذتين والاخلاص وآية الكرسي **و** يكره ان يتولى ... الارحام في الرجل دون المرأة وعلل الاول بانه يورث القسوة في القلب ... الرحمة ... والثاني بانها عورة ... قال قال امير المؤمنين ... ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها وفي رواية اسحق بن عمار ... الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها **و** اما الاخبار ... جانب الرجل فلم نقف عليها الا ما دل على كراهة نزول الوالد قبر ولده وعدمها في نزول الولد قبر والده من الاخبار المستفيضة **و** يمكن ان يتعدى لذلك مما ورد في علة النهي الذي الرحم كما سيجيء **و** لو فقد المحرم فلبس المرأة ... اجنبي صالح وان كان شيخاً فهو اولى فانه في المذكرة وغيره ولا بأس به **الخامس** يجب الدفن كفاية بالاجماع وفي وجوب ... الاذى ... وعن السباع بدنه بحيث ... غالباً في الذكرى وعامة من تصدى ... في الغالب ... والاجماع على وجوب الدفن لا يتم فالدفن الاهم ما ذكره غيره ايضاً **و** لعلهم نظروا الى ان وجوب الدفن توصلي والمقصود من ايجابه ... هاتين الحكمتين فالتزموا وجوبه **و** يمكن استفادة ذلك مما ورد من ان حرمة المسلم ميتاً كحرمته حياً ولا يحصل احترامه الا بحصول الامرين مع ... احدهما دفع الاضرار عن الاحياء ايضاً وروى الصدوق في العيون والعلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا قال انما امر بدفن الميت لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير رائحته ولا يتأذى الاحياء بريحه وبما يدخل عليه من الآفة والفساد وليكون مستوراً عن الاولياء والاعداء فلا يشمت عدوه ولا يحزن صديقه **و** ظاهرهم تعين الحفيرة فلا يجزي جعله في تابوت من صخر وغيره **و** كذا الازج فوق الارض وان حصل الفائدتان لعدم صدق الدفن عليه نعم لو دفن بتابوت في الارض جاز لكنه مكروه وادعى عليه في المبسوط الاجماع قال في الذكرى ولا فرق بين انواع التابوت **هذا** مع التمكن **و** اما مع التعذر لصلابة الارض او كثرة الثلج او جمود الارض ونحوه من ... فقبل فساده يجزي التابوت والبناء عليه بما يحصل الغرضين وحدهما ان لم يمكن تحصيلهما معاً ومن مات في البحر وجب غسله وكفنه والصلوة عليه ونقله الى البر لدفنه والاصطبار حتى يصل الى البر مع الامكان وعدم الحرج وعدم فساد الميت لاولوية ... الخابية ويوكأ رأسها ويثقل في رجليه او غيره بحجر او حديد او نحوهما ... في الماء ثم يلقى في البحر للجمع بين صحيح ايوب بن الحر الدال على الاول والاخبار الكثيرة الدالة على الثاني مثل مرسلة ابان ومرفوعة سهل بن زياد ... **و** ربما يقدح في سند الاخبار الاخيرة **و** لا وجه له سيما مع اشتهار العمل بمضمونها مع تأيدها بما ورد في حكاية زيد بن علي حيث حفر ... قبر ... هيثم بن خالد ... او فرموه ... فقدموه في الفرات **و** لا يذهب عليك ان اطلاق الاخبار في الامرين المذكورين محمول على ... في البحر او ... فيما يعتذر الوصول ... في التقييد الذي ذكرناه لاطلاق الامر بالدفن **و** وجب بجماعة ... القبلة حين الالقاء لانه دفن **و** فيه تأمل **و** لا ريب انه احوط **السادس** يجب اضجاعه على اليمين مستقبل القبلة بلا خلاف بينهم الا من ابن حمزة ومال اليه المحقق الاردبيلي ... على دليل فيه **و** احتج الاصحاب بالتأسي بالنبي والائمة **و** الظاهر انهم ارادوا انهم كانوا يفعلون ذلك ... وبما ورد في حكاية براء بن معرور من الاخبار الكثيرة منها صحيحة معوية بن عمار عن الصادق قال كان البراء بن معرور التميمي الانصاري بالمدينة وكان رسول الله بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله الى القبلة فجرت به السنة وانه اوصى بثلث ماله فنزل به الكتاب وجرت به السنة وفي رواية الحرى ان براء كان اول من استنجى بالماء فنزل فيه والله يحب التوابين

فان الدفن واجب كفاية ... في الواجب من الدفن

في حكم ... في البحر

في وجوب اضجاعه على اليمين مستقبل القبلة

ويجب المطهرين وجوب بر التشنيع والظاهر من جوابات التشنيع في الجميع اللزوم والالتزام فلا وجه للقدح في الدلالة مع ان العلامة نسبنا روى عن تميم
في حديث الغسيل اذا قطع راسه قال اذا انت صرت الى القبر تناولته مع الجسد وادخلته اللحد ووجهته للقبلة واذا كان الميت امرأة غير مسلمة
حاملا من مسلم فيستدبر بها القبلة اكراما للولد حيث ان وجهه الى ظهرها وعن التذكرة انه اجماع العلماء كافة ولما كان المقصود بالذات
في الدفن هو الولد لعدم لزوم دفن الكافر بل ولا جوازه فيدفن في مقبرة المسلمين واستدلوا عليه برواية يونس عن الرضا ع وظاهرهم عدم جواز اخراجه
من بطنها وغسلها وتكفينها ويدل عليه تلك الرواية ايضا وان كان في دلالتها على الدفن في مقبرة المسلمين تأمل **السابع** يستحب حفر
القبر قدر قامة او الى الترقوة ذكرهما الاصحاب وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي
وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال في الذكرى والظاهر ان هذا من محكي ابن ابي عمير
لان الامام لا يحكي قول احد وفي الكليني اسنده الى سهل بن زياد قال روى اصحابنا ان حد القبر الى الحلق وفي رواية السكوني ان النبي ص نهى ان يعمق
القبر فوق ثلاثة اذرع وهو قريب من قدر القامة او الترقوة ولعل ذكر القامة في رواية ابن ابي عمير مع فتوى الاصحاب كاف في استحبابها فيكون مخصصا
لرواية السكوني وهي محمولة فيما فوقها على الكراهة وفي نسخة رواية ابن ابي عمير المتقدمة بعد ما نقلنا قال فلما حضر علي بن الحسين الوفاة قال
احفروا لي وابلغوا الى الرشح ويمكن حملها على الثلاثة اذرع لانها قد تبلغ الرشح في البقيع كما ذكره في الذكرى وعن المنتهى لا فرق في ذلك بين الرجل
والمرأة بلا خلاف ويستحب ان يجعل للميت لحد مما يلي القبلة وفي الصحاح اللحد بالتسكين الشق في جانب القبر واللحد بالضم لغة فيه وذكر الفاضلان
وغيرهما في معنى اللحد ان الحافر اذا بلغ ارض القبر حفر في جانبه مما يلي القبلة مكانا مستطيلا يوضع الميت فيه والشق ان يحفر له في القبر شقا يشبه
النهر يوضع الميت فيه ويسقف عليه ودليل الاستحباب الاجماع كما يظهر من المنتهى ويدل عليه ايضا قوله ع اللحد لنا والشق لغيرنا وحسنة الحلبي
واما الاخبار الواردة في الشق فمحمولة على الجواز او على التقية او على كون الارض رخوة فانها تشق خوفا من الانهدام قال في المعتبر ولو عمل شبه اللحد
من بناء في قبلته كان افضل ويستحب ان يكون اللحد واسعا يمكن فيه من الجلوس كما دل عليه مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة ويستحب حل عقد الاكفان
من قبل راسه ورجليه للاخبار المستفيضة منها صحيح الحلبي وان يبرز وجهه كما في الصحيح ورواية سالم بن مكرم وان يفضي خده الى الارض كما في
رواية حفص الاسكاف وان يجعل له وسادة من تراب ويجعل خلف ظهره مدرة لئلا يستلقي كما في رواية سالم بن مكرم واما ما في رواية ابن ابي
عمير الصحيحة من شق الكفن من عند راس الميت اذا ادخل قبره فهو محمول على ارادة حل عقده او على ما اذا لم يمكن الحل وان يجعل معه شيئا من تربة
المباركة الحسينية قال في الذكرى قاله الشيخان ولم نعلم ماخذه والتبرك بها كاف في ذلك والاحسن جعلها تحت خده كما قاله المفيد في المقنعة
وفي الغرية في وجهه وكذا في اقتصاد الشيخ وقيل تلقاء وجهه وقيل في الكفن وفي المختلف الكل جائز وقد نقل ان امرأة قذفتها الارض مرارا لانها
كانت تصنع فامر بعض الاولياء بوضع تراب من قبر صالح معها فاستقرت قال الشيخ نجيب الدين يحيى في درسه يصلح ان يكون هذا متمسكا ونقل الفاضل
انها كانت تزني وتحرق اولادها وان امها اخبرت الصادق ع فقال انها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا معها شيئا من تربة الحسين ع
فاستقرت انتهى كلام الذكرى **اقول** ويدل على مطلق جعلها معه ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن داود عن ابيه عن عبد الله
بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت يوضع
مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله وروى الطبرسي في الاحتجاج عنه عن صاحب الزمان ع مثل ذلك وروى الشيخ في المصباح عن جعفر بن عيسى
انه سمع ابا الحسن ع يقول ما على احدكم اذا دفن الميت ووسده التراب ان يضع مقابل وجهه لبنة من الطين ولا يضعها تحت راسه والظاهر ان المراد طين
قبر الحسين ع ولذلك اورده الشيخ في جملة احاديث تربة الحسين ع وقد مر ما يناسب المقام في الكفن ويستحب تغشية القبر بثوب عند انزال
الميت الى ان يغشى باللبن في المرأة لرواية جعفر بن كلاب عن الصادق ع يغشى قبر المرأة بالثوب ولا يغشى قبر الرجل وعمم بعضهم الحكم في الرجل ايضا وهو مشكل
ويستحب ان يلقنه الشهادتين واسماء الائمة ع بعد وضعه في القبر للاخبار المستفيضة جدا بل كادت تبلغ التواتر وان يدعو له للاخبار واكثرها
وان يقرأ آية الكرسي لصحيحة زرارة **مشر** ويشرج اللحد باللبن والطين وشبهه ويسده بحيث يمنع وصول التراب الى الميت ويدل عليه بعد
الاجماع ظاهر روايات الكليني عن ابن القداح والصدوق في العلل والمجالس عن عبد الله بن سنان وهي تدل على التسوية ويسد الخلل والاتقان
قال في الذكرى وروي ان النبي ص رأى في قبر ابنه خللا فسواه بيده ثم قال اذا عمل احدكم عملا فليتقن وفي رواية اسحاق بن عمار ثم تضع الطين و
اللبن فما استقامت بحال اللبن والطين والظاهر ان الاجرائية يكفي بل كل ما يؤدي مؤدى ذلك ولا يبعد كون اللبن افضل لظاهر تلك الاخبار
ويمكن التنبيه له من صحيحة ابان بن تغلب ايضا قال سمعت ابا عبد الله ع يقول جعل علي ع على قبر رسول الله ص لبنا فقلت ارأيت ان جعل الرجل

في بيان ما يستحب من الدعاء حالة الدفن

عليه اجر اهل بيت الميت قال لا . ومن الزيادات ان عمل العارفين من الطائفة على ابتداء التشريج من الرأس . ويستحب الدعاء حال التشريج
لرواية اسحق بن عمار . مشهور يخرج من قبل الرجلين بلا فرق بين الرجل والمرأة خلافا لابن الجنيد فقال يخرج في المرأة من عند رأسها وقد ظهر وجهه . و
يدل على اصل الحكم مضمون رواية السكوني فمرفوعة سهل بن زياد واطلاق غيرها من الاخبار الكثيرة الدالة على ان لكل بيت بابا وباب القبر من
قبل الرجلين . وفي رواية سهل بن زياد ادخله من حيث شئت ولا يخرج الا من قبل الرجلين . ويقول عند الخروج من القبر انا لله وانا اليه راجعون اللهم
ارفع درجته في اعلى عليين واخلف على عقبه في الغابرين وعندك نحتسبه يا رب العالمين كما في رواية اسحق بن عمار . مشهور يهيل الحاضرون عليه التراب
بظهور الاكف مسترجعين على المشهور بين الاصحاب ونفاه جماعة من الاصحاب بعدم الوقوف على دليله . ولعل دليله هو ما رواه الصدوق وعن سالم بن مكرم وفي
جملتها فاذا خرجت من القبر فقل وانت تنفض يديك من التراب انا لله وانا اليه راجعون ثم احث التراب عليه بظهر كفيك ثلث مرات وقل اللهم ايمانا
بك وتصديقا بكتابك هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله . وهذا وان كان يمكن المناقشة فيها بعد دلالتها على المجموع لكن قال بعض
الاصحاب لا دليل على شيء من الامرين كصاحب المدارك ولا ريب انه يثبت البعض وكذا رواية محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رأيت ابا الحسن ع يحثو
التراب على القبر بظهر كفيه وفي حسنة عمر بن اذينة قال رأيت ابا عبد الله ع يطرح التراب على الميت فيمسكه ساعة في يده ثم يطرحه ولا يزيد على
ثلثة اكف فقال يا عمر كنت اقول ايمانا بك وتصديقا ببعثك هذا ما وعدنا الله ورسوله الى قوله تسليما هكذا كان يفعل رسول الله ص وبه
جرت السنة . ولعل هذا مستحب آخر ويحصل الاستحباب بكليهما . واستثنى الاصحاب من ذلك ذا الرحم فيكره له الاهالة على رحمه لموثقة
عبيد بن زرارة المعللة بانه يورث القسوة المبعدة عن الرحمة . ويستحب تربيع القبر وتسطيحه ورفعه مقدار اربع اصابع الى شبر . و

في استحباب تربيع القبر وتسطيحه ورفعه مقدار اربع اصابع الى شبر

يدل على الاول والثاني مضافا الى الاجماع ظ رواية محمد بن مسلم . وعلى التربيع ما رواه في العلل من علة ان البيت ربع تربيعا وعلى التسطيح الاجماع
نقله الشيخ في الخلاف والاخبار مثل ما روي ان النبي ص سطح قبر ابنه ابرهيم وسطح قبر النبي ص ولكراهة التسنيم كما يفعله العامة معترفين باستحباب
التسطيح مخالفة لنا كما ذكره في روض الجنان . ويستفاد ذلك من الاخبار الدالة على تسوية القبر مثل صحيحة زرارة الاتية بعد ذلك ورواية السكوني
وسنذكرها في تجديد القبور . وعلى رفعه اربع اصابع اخبار كثيرة طائفة منها مطلقة وطائفة منها مفيدة بمفرجات وبعضها مفيدة بمضموم
وفي بعضها ان قبر النبي ص رفع شبرا من الارض . ولعل عدم التجاوز عن الاربع المفرجات اولى لما رواه في العيون من منع الكاظم ع عن ذلك . و
كيف كان فالزائد على المذكورات مكروه . ويستحب رش الماء على القبر لتطابق الاقوال والاخبار عليه . والافضل ان يعمل على مقتضى
رواية سالم بن مكرم عن الصادق ع وفي آخرها فاذا سوي قبره فصب على قبره الماء وتجعل القبر امامك وانت مستقبل القبلة وتبدأ بصب الماء من عند رأسه
وتدور به على قبره من اربعة جوانبه حتى ترجع الى الرأس من غير ان يقطع الماء فان فضل من الماء شيء فصبه على وسط القبر . ويستحب وضع اليد على
القبر والدعاء للميت . والاستغفار له لرواية سالم بن مكرم هذه وغيرها من الروايات مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع في حديث قال قال واذا حثي عليه
التراب وسوي قبره فضع كفك على قبره عند رأسه وفرج اصابعك واغمز كفك عليه بعد ما ينضح بالماء وبمضمونها حسنة عن الصادق ع وكذا ذلك
في حق من لم يصل على الميت كما يستفاد من بعض الاخبار . ومما يستفاد من استحباب تأثير اليد في التراب بما هو في حال الدفن . ولم نقف على رجحان

في بيان ما يستحب من [illegible]

التأثير في غير التراب وفي غير هذا الحال . وان يدعو بما رواه عمرو بن ابي المقدام عن ابي جعفر ع اللهم ارحم غربته وصل وحدته وآنس وحشته
واسكن اليه من رحمتك ما يستغني بها عن رحمة من سواك والحقه بمن كان يتولاه . وبما رواه محمد بن مسلم اللهم جاف الارض عن جنبيه واصعد اليك
روحه ولقه منك رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك . ويظهر من رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله استحباب كونه مقابل
القبلة حين وضع اليد قال سألت ابا عبد الله ع كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض ووضعها ثم رفعها وهو مقابل القبلة و
هو يفيد رجحان مطلق الوضع لا خصوصه عند الرأس كما يستفاد من غيرها ولا اختصاصه بوقت الدفن . هذا على ما رواه الشيخ اما على
ما في الكافي فيشكل استفادته لانه له زيادة في اوله يضعف الاستدلال بها على الاطلاق . وقال في الفقيه ومتى زرت قبره فادع له بهذا الدعا
وانت مستقبل القبلة والمراد بالدعاء ما ورد في رواية محمد بن مسلم المتقدمة قال في الذكرى وعلى ذلك يعني الاستقبال عمل الاصحاب وقال بعض
اصحابنا ورأيت في بعض الروايات ان غير المعصوم مستقبل القبلة وزيارته مستدبرها ومستقبلها . اقول وروى الكليني في الصحيح عن محمد بن احمد
قال كنت بفيد فمشيت مع علي بن بلال الى قبر محمد بن اسمعيل بن بزيع فقال علي بن بلال قال لي صاحب هذا القبر عن الرضا ع قال من اتى قبر اخيه ثم
وضع يده على القبر وقرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن يوم الفزع الاكبر . وهذا المضمون مروي باسانيد معتبرة في التهذيب ومزار ابن قولويه
ورجال الكشي والنجاشي وفي ثواب الاعمال وفي الكشي ان محمد بن اسمعيل روى عن ابي جعفر ع والمراد به الجواد ع انه يقول من زار قبر اخيه المؤمن

فجلس عند قبره واستقبل القبلة ووضع يده على القبر فقرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن من الفزع الاكبر وفي المهذب مثل ما اوله
الكافي الا انه قال من اتى قبر اخيه من اي ناحية ووضع يده وقرأ انا انزلناه في ليلة القدر الحديث وكذا الصدوق رواه مرسلا مطلقا في
الفقيه عن الرضا ؏ **وكيف** كان فلا ريب في استحباب الاستقبال وكيفية ان يلقنه الولي او من يامره بعد انصراف الناس بارفع صوته باجماع
اصحابنا كما ادعاه غير واحد منهم **و**يدل عليه رواية يحيى بن عبد الله ورواية جابر ومرسلة ابرهيم بن هاشم المذكورة في العلل وفي تلك الاخبار
ان ذلك يكفي الميت دخول النكيرين عليه في القبر ومسائلتهما اياه وذهب ابن ادريس الى ان الملقن يستقبل القبلة والقبر وابن البراج ويحيى بن سعيد
الى انه يستدبر القبلة والقبر امامه قال الشهيد رضي الله عنه وكلاهما جائز لاطلاق الخبر **اقول** ويمكن ترجيح الاستقبال لكونه خير المجالس
ثم قال ومقال ابن البراج ومع التقية يقول ذلك سرا **واما** الطفل فقال في الذكرى ظاهر التعليل يشعر بعدم تلقينه **و**يمكن ان يقال يلقن اقامة
للشعار وخصوصا المميز وكما في الجريدتين **و**يستحب ان يوضع عند راسه علامة من حجر او خشبة لما نقل من فعل النبي ؐ في قبر عثمان بن
مظعون ولرواية يونس بن يعقوب الاتية الدالة على ذلك وعلى ان يكتب اسمه في اللوح **الثامن** قال الاصحاب يكره فرش القبر بالساج الا عند
الضرورة **و**الساج هو خشب مخصوص **و**الظاهر ان مرادهم الساج ونحوه كما يظهر من الشهيد في الذكرى **و**اعترض بعضهم بعدم الوقوف على الدليل و
بعضهم علله بانه اتلاف المال غير مأذون فيه شرعا **وفيه** اشكال **و**يكفي فتويهم في الكراهة **مع** انه يمكن استفادته من مكاتبة علي بن بلال
الى ابي الحسن ؏ انه ربما مات الميت عندنا وتكون الارض ندية فنفرش القبر بالساج او نطبق عليه فكتب ؏ ذلك جائز فان السؤال عن ذلك في حال
الضرورة مشعر بانه يعلم المرجوحية بدونها فقرره الامام اياه على ذلك المعتقد يدل عليه وكذلك يدل الرواية على عدم الكراهة حال الضرورة و
وقال في الفقيه روي عن ابي الحسن الثالث ؏ اطلاق في ان يفرش القبر بالساج وهذا الاطلاق في الكراهة في غير حال الضرورة **و**يدفع الاشكال
الذي اشرنا اليه ذلك اذن في الاتلاف **مع** ان الاتلاف الذي ثبت حرمته هو ما يعد اسرافا وذلك ليس مما ينكره العقلاء في بعض
فينبغي ان يكون الحكمة في الكراهة مطلوبية كون الميت على الارض لا على فراش كما في صلوة العيد **و**اما الثياب والفرش التي لها قيمة فصرح في روض
الجنان بحرمته كما يحرم وضع ما له قيمة مع الميت مط **و**ليس ببعيد **و**في رواية يحيى بن ابي العلاء عن الصادق ؏ القى شقران مولى رسول الله ؐ في قبره
القطيفة وهو مهجور هذا **و**الظاهر عدم كراهة اطباق اللحد بالساج ونحوه كما صرح به المحقق الثاني في شرح القواعد **ويكره** تجصيص القبور وادعي
عليه الاجماع في التذكرة وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ؏ قال سألته عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح فقال لا يصلح البناء على القبر و
لا الجلوس ولا تجصيصه ولا تطيينه وفي الفقيه في حديث المناهي انه ؐ نهى ان يجصص المقابر وفي معاني الاخبار ايضا انه ؐ نهى عنه هذا **و**لكن روى
يونس بن يعقوب قال لما رجع ابو الحسن موسى ؏ من بغداد ومضى الى المدينة ماتت له ابنة بفيد فدفنها وامر بعض مواليه ان يجصص قبرها ويكتب على
اللوح اسمها ويجعله في القبر **و**حمل الشيخ فقال بالكراهة بعد الاندراس لا الابتداء **و**ربما يجمع بينهما بحمل الاول على غير قبور الانبياء والاولياء والائمة
المطهرة والثاني على مثلها كما هو مورد الرواية **و**هما لا يخلو عن بعد والعمل على المشهور للاجماع المنقول والروايات **و**يمكن حمل الرواية الثانية على تجصيص
بمعنى اعمال الجص لتنضيد الاحجار والاجر ونحو ذلك لاجل الاستحكام وهو لا يسمى تجصيصا في العرف **وكذلك** يكره تجديد القبور
البحث انها بعد اندراسها على وجه الارض سوا اندرست عظامها ام لا قال الا ان يكون في ارض مسبلة ويندرس عظامها فيحرم تجديدها ح وتصويرها
بصورة المقابر لان ذلك يمنع من الهجوم عليه مع زوال حقه **و**استدلوا على الكراهة برواية اصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين ؏ من جدد قبرا او مثل مثالا
فقد خرج عن الاسلام واختلف الاصحاب في رواية هذا الخبر فعن محمد بن الحسن الصفار انه جدد بالجيم وعن سعد بن عبد الله انه حدد بالحاء المهملة يعني
التسنيم خلاف التسطيح وعن البرقي انه جدث بالجيم من الجدث يعني القبر ولعله اراد نبشه وجعل قبر الميت اخر او يكون المراد منه التجديد يعني احياء القبر المندرس
وعن المفيد انه خدد بالخاء المعجمة والدال المهملة يعني الشق ليدفن فيه او على جهة النبش وربما احتمل ان يكون معنى الحديث بالنظر الى الرواية الاولى
والرواية الثالثة من قتل مؤمنا عدوانا لانه بذلك يصير مستقلا في احداث القبر بين القبور بخلاف ما لو مات او قتل بحكم الشرع **و**لا يخفى ان هذه المعاني
بعضها مما هو محرم وبعضها مما هو مكروه فالتجديد بالجيم والتسنيم مكروهان والنبش حرام والشق للدفن ابتداء حرام في الجملة كما سيجيء **وكيف** كان
فالرواية وفتوى الاصحاب يكفي في اثبات كراهة التجديد وبقي الكلام في معنى الخروج عن الاسلام وربما يأول بقصد الاستحلال المحرم او مكره كراهة
المكروه مع العلم بالحرمة او الكراهة من الشرع او على المبالغة في المنقصة كما في نظائره **ثم** ان التجديد قد يطلق على المرمة واصلاح المنكسر ولكن الظاهر انه
معنى مجازي له فهو غير داخل في الخبر **و**اما ما ذكره في بعض الحواشي من الحرمة في المسئلة فلا دليل على الحرمة مط فلا بد ان يقيد بما لو احتاج الناس
الى ذلك الارض **و**في الذكرى المشهور كراهة البناء على القبر واتخاذه مسجدا **و**كذا يكره القعود على القبر وفي المبسوط نقل الاجماع على كراهة البناء عليه

باب في كراهة فرش القبر بالساج

يطبق على الميت الساج

في كراهة تجصيص القبور وتجديدها

بين الروايتين ومذهبهم

في بيان معنى جدث

[في فضيلة تعمير قبور الأنبياء والأئمة عليهم السلام وتجصيصها والصلاة عندها]

اقول وتقدم رواية علي بن جعفر الدالة على النهي عن البناء والجلوس هنا ورواية يونس بن ظبيان في الصلوة على الميت على قبره **واستثنى** الاصحاب من مسئلة البناء والتجديد والتجصيص ونحوها قبور الانبياء والائمة عليهم السلام لاطباق الامامية عليه في كل عصر وللروايات الواردة في فضيلة تعميرها وتعاهدها ولان فيها اعانة على زيارتهم وتعظيما لشعائر الله وتحصيلا للمصالح الدينية لانها لا تحصل غالبا الا بها وكذا يدل الاخبار على جواز الصلوة الى قبورهم وعلى الفضل العظيم والثواب الجسيم في ذلك بل وكذا الامر في قبور اولاد الائمة والعلماء والصلحاء فان تعميرها والبناء عليها وتعاهدها كان متداولا بين الشيعة والعامة من دون نكير **و** من ذلك يظهر جواز تزيين قبور الانبياء والائمة بل وغيرهم من اولادهم واتباعهم الصالحين بالفرش والضياء والقناديل وغير ذلك مما يوجب تعظيمهم واحترامهم **بقي** الكلام في معنى قوله او مثل مثالا فقال الصدوق ان المراد منه من ابدع بدعة ودعا اليها او وضع دينا **اقول** ويمكن ان يراد به تصوير ذوات الارواح المطلقة او يراد الخروج عن الاسلام باحد الامرين المتقدمين **و** يمكن ان يراد به الصنم فقد روى في الكافي عن السكوني عن الصادق عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته وعن ابن القداح عنه عليه السلام ما يقرب منه وهذه الرواية مقربة لرواية جدد بالجيم والدال المهملة في رواية الاصبغ وروى الشيخ عن جراح المدائني عنه عليه السلام قال لا تبنوا على القبور ولا تصوروا سقوف البيوت فان رسول الله صلى الله عليه وآله كره ذلك **التاسع** يكره ان يطرح في القبر من غير ترابه وادعى عليه الاجماع في التذكرة لرواية السكوني عن الصادق عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يزاد على القبر تراب لم يخرج منه وايضا عن السكوني عنه عليه السلام قال لا تطينوا القبر من غير طينه وفي الفقيه قال الصادق عليه السلام كل ما جعل على القبر من غير تراب القبر فهو ثقل على الميت **و** عن ابن الجنيد انه ذكر ذلك وقد ذكر الجنيد ولا بأس بتجديده **و** الظاهر ان المراد الا الذي يحتاج اليه في احكام القبر بل التراب الذي يعمل منه يخرج من المنع قلنا بعض الروايات اما اللبن لنضد اللحد والقبر فلا اشكال فيه **العاشر** يكره دفن ميتين في قبر واحد ابتداء **و** يظهر من جماعة من الاصحاب كراهته في الازج المعد لدفن جماعة ايضا **و** لم نقف لهم في الكراهة على مستند الا ما نقله الشيخ في المبسوط مرسلا عنهم عليهم السلام لا يدفن في قبر واحد اثنان **و** هو كاف في المطلوب **و** هذا مع عدم الاضطرار والا فيجوز بلا كراهة كما نقل عنه عليه السلام انه قال للانصار يوم احد احفروا واوسعوا وعمقوا ولا تجعلوا واجعلوا الاثنين والثلثة في القبر الواحد **واما** اذا دفن ميت ثم اريد نبش قبره ودفن آخر فيه ففي الكراهة والحرمة قولان اصحهما الثاني لاستلزامه النبش المحرم وسبق حق الاول فهو غصب نعم ان حفر القبر خطأ او سهوا وحصل الحفر من الغير ففي الحرمة اشكال بالنسبة الى الدليل الاول فالقدر المحقق منه هو حرمة النبش لا مطلق وضعه في القبر **واما** الدليل الثاني فالظاهر انه لا حق للثاني فيه ولا يبعد منع الاستحقاق والاولوية بحيث يمنع من ذلك **ويكره** نقل الميت من بلد الى آخر لما فيه من التأخير المأمور به **وفيه** اشكال لمنع كون ترك المستحب مكروها الا على القول باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده التنزيهي **و** الاولى الاعتماد على الاجماع قال في المعتبر عليه اتفاق العلماء اجمع ونقل الاجماع الشهيد وغيره ايضا **واستثنوا** من ذلك النقل الى المشاهد المشرفة بل قالوا باستحبابه قال في المعتبر عليه عمل الاصحاب من زمن الائمة عليهم السلام الى الآن وهو مشهور بينهم لا يتناكرونه وكذا قال غيره من علمائنا **و** يدل عليه ايضا انه يقصد به التمسك بمن له اهلية الشفاعة **و** هو حسن عقلا بل يظهر من الاصحاب ان فيه نصا قال في الذكرى قال المفيد في الغرية **و** قد جاء حديث يدل على رخصة في نقل الميت الى بعض مشاهد آل الرسول صلى الله عليه وآله ان وصى الميت بذلك **و** يدل عليه ما ورد ان من مات في عرفات فالافضل نقله الى الحرم رواه الشيخ في التهذيب وفي جامع البيان عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لما مات يعقوب حمله يوسف في تابوت الى ارض الشام فدفنه في بيت المقدس **و** يقرب الاستناد الى ما سيجيء في النقل بعد الدفن قال في التذكرة ولان موسى عليه السلام لما حضرته الوفاة سأل الله عز وجل ان يدنيه الى الارض المقدسة رمية بحجر قال النبي صلى الله عليه وآله لو كنت ثمة لاريتكم قبره عند الكثيب الاحمر **و** قيد الشهيد وغيرها هذا الحكم بما لو لم يخف هتكه في النقل **اقول** ويتحقق الهتك لا عن اشكال والظاهر انهم ارادوا امثال تاذي الناس بريحه وتلاشي جسده وجريان الدم والصديد عنه وتقطع اجزائه واضمحلاله وسقوطه من ظهر الدواب المحمول عليها فان تلك الامور توجب مهانته وذلته وظهور سوءته ونفرة الطباع عنه مع علم الميت بهذه الامور ووصيته بذلك او مع العلم او مع العلم من حاله انه يرضى بذلك لاجل تحصيل هذه الفائدة العظمى فيشكل المنع لذلك **و** يشاهد في الاحياء انهم يرضون بها جزئية اذا كانت محصلة الفائدة كلية عظيمة **نعم** يمكن القول بان ايذاء الناس من الرفقاء واهل القافلة سيما اذا كان الهواء حارة ولا يمكن التخلف عن جماعة المؤمنين وحصل بذلك ايذاؤهم بل ربما اوجب مرضهم وقد ينجر الى هلاكهم فهذا مما يمكن ان يعتبر به الجواز وقد يصير التكليف من الوصية مانعة فلا بد ان يلاحظ ذلك ويختلف باختلاف الحالات والاوقات ثم قال في الذكرى فلو كان هناك مقبرة بها قوم صالحون وشهداء استحب الحمل والنقل اليها لتناله بركتهم وبركة زيارتهم ولا بأس به هذا في غير الشهيد **و** اما الشهيد فقال في الذكرى فالاولى دفنه حيث قتل لقوله صلى الله عليه وآله ادفنوا القتلى في مصارعهم ثم قال في الذكرى ويستحب جمع الاقارب في مقبرة لان النبي صلى الله عليه وآله لما دفن عثمان بن مظعون قال ادفن

[في كراهة طرح غير تراب القبر فيه]

[في كراهة دفن ميتين في قبر]

[في كراهة النقل عن بلد الى آخر الا الى المشاهد المشرفة]

اليه من مات من اهله ولانه اسهل لزيارتهم فيفقد الابتشام من بليته في الفضل والذكر على الانثى انتهى هذا الكلام في النقل قبل الدفن و
اما بعد الدفن فالمشهور عدم جوازه وان كان الى احد المشاهد المشرفة ونقل في التذكرة عن بعض علمائنا جواز النقل اليها وعن ابن الجنيد الجواز
لصلاح يراد بالميت وعن ابن حمزة الكراهة و قال الشيخ في النهاية بعد منعه عن النقل وقد وردت رواية بجواز نقله الى بعض مشاهد الائمة سمعناها
مذاكرة والاصل ما ذكرناه. ومثله قال في المصباح ولكن جعل فيه عكس النقل افضل و مال الى الجواز جماعة من المتأخرين مثل المحقق الشيخ
علي والشهيد الثاني وصاحب المدارك **دليل** المانع لزوم البدعة والنبش والهتك والاستدلال الاول من ابن ادريس و هو لا يصح لان في
النقل الى المشاهد بقصد الفضل لا نظر و هو صحيح لو لم يقم عليه دليل وسنذكر ما يشير الى الجواز و اما النبش فالدليل على حرمته ليس الا الاجماع
وهو فيما نحن فيه و الاجماع في الجملة لا ينفع الا فيما يحصل القطع به وهو فيما نحن فيه و الاعتماد على لفظ الاجماع المنقول ان جعلت من باب الخبر الظني
مثل باصالة عدم التخصيص فهو بعد نقل الخلافات في المسئلة من القدماء والمتأخرين مشكل سيما مع ان نقل من بعضهم الاجماع في الجملة و
صرح به في روض الجنان قال وهو في الجملة اجماعي وان لم يجعل من باب الخبر الظني واعتمد على ما حصل العلم به من مراد مدعي الاجماع فلا دلالة فيه
و اما الهتك فقد عرفت الحال فيه والاجمال والاشكال و اما ما يدل على الجواز فهو الاصل والتمسك بمنزلة اهلية الشفاعة فان العقل يحكم
بجوازه والعلة المستفادة من الاخبار الدالة على حسن مجاورتهم والدفن في جوارهم وما دل على جواز النقل اليهم قبل الدفن وما روي عن الصدوق
من ان موسى على نبينا واله وعليه السلم لما نقل عظام يوسف الى الشام وكان في شاطئ النيل في صندوق مرمر ولذلك يحمل اهل الكتاب موتاهم
الى ارض الشام بناء على ان نقل حكايات السلف عن الائمة شاهد على حسنه كحكاية حديث ان ذكره حسن على كل حال عن موسى مع في حال تحجيه
رواه الصدوق في الفقيه والعيون والعلل والخصال ورواه في الكافي ايضا عن ابي جعفر ثم ان هذه الامور وان لم يستقل كل واحد منها في
الدلالة فلا ريب ان اجتماعها كاف سيما مع عدم وضوح دليل التحريم سيما اذا اوصى الميت بذلك وعلم من حاله الرضا بذلك سيما اذا لم يلزم منه
هتك وايذاء والعلم عند الله ثم ان هذا الكلام في الدفن الحقيقي واما ما تعارف من وضعه في مكان مع تابوت وان كان تحت الارض فانه
لينقل الى بعض المشاهد فالامر فيه سهل واوضح **تنبيه** ادعى جماعة من العلماء الاجماع على حرمة النبش و استثنوا من ذلك مواضع منها
اذا بلى الميت وصار رميما فيجوز نبشه لدفن غيره في الوقف المباح اذا اريد دفن غيره فيه وفي الملك لمصلحة المالك ويختلف ذلك باختلاف الترب
والاهوية ومع الشك يرجع الى اهل الخبرة **قال** في الذكرى فلو ظن ظهر بقاؤه وجب اعادته على ما كان عليه و هذا يدل على حرمته فيه وقال في
روض الجنان فلو نبش على وجه يجوز فوجد فيه عظاما دفنها وجوبا وهذا يدل على حرمته والظاهر ان مراد الذكرى ما لو كان الميت باقيا بحيث
يصدق عليه الميت ومراد روض الجنان ما لو بقي فيه عظام متشتتة فيكفي دفنها ثانيا وان لم يمنع من دفن الميت معه و هذا ظهر **ومنها**
ما لو دفن في ارض مغصوبة لم يجز المالك و مثله المشترك بغير اذن الشريك فيجوز لهما قلعه وان كان الافضل لهما ابقاؤه قاله في روض الجنان ولو
دفن باذن المالك فله الرجوع قبل الطم لا بعده **ومنها** اذا كفن في المغصوب فيجوز نبشه لرد مال الغير ولا يجب على المالك اخذ القيمة وان استحب
اما كفن الحرير فقيل هو كالمغصوب و الحكم بالنبش لاجله مشكل لكون حق الله اوسع من حق الادمي **ومنها** نبشه للشهادة على عينه واثبات ما يترتب
على موته من تقسيم تركته واعتداد زوجته وحلول ديونه اذا امكن معرفته ولو علم تغير صورته بحيث لا يعرف فلا يجوز **ومنها** اذا وقع في القبر ما له
قيمة ولا يجب على المالك قبول قيمته **ومنها** نبشه لاستدراك الغسل او التكفين وفيها خلاف وعن الشيخ القطع بعدم النبش ومنع غيره وقيل لو
الواجب المطلق عليه و الاظهر الاول للاصل وحرمة الهتك والمثلة والوجه ثم فلا يجب مقدمته والاستصحاب لعدم ثبوت الموضوع القابل للاثبات
الى هذا الحين فلا يرد ان الاستصحاب لا يتحقق الا مع اجمال الحكم واجماله بالنسبة الى الان مشكوك فيه فلا معنى للاصل فانا نثبت الوجوب قبل الدفن فيستصحب
ما بعده وذلك لان الموضوع القابل للاستصحاب في الاحكام الشرعية هو ما يثبت مع انفهام الاطلاق في الحكم فاذا كان الامر مرددا بين مطلق ثبوت الحكم
او ثبوت الحكم مطلقا فلم يعلم كون الحكم مطلقا حتى يقبل الاستصحاب بل ربما كان مقيدا الى حين الدفن وايضا التمسك بالمقيد لا معنى له لان الاطلاق ايضا قيد و
المطلق والحكم المقيد كلاهما فردان لمطلق الحكم والاصل بالنسبة اليهما متساو فلا معنى لاصالة عدم احدهما دون الاخر و هذا المقام حققناه في القوانين
في مباحث الاستصحاب و نبهنا عليه هنا لتجديد العهد وتنشيطا لغفلة **و اما** لو بيع الارض بعد الدفن ففي جواز النبش وجهان لحق المشتري
وعدم تحريم الميت في ثبوت حق له وجهان و الاظهر عدمه وفاقا لجماعة من الاصحاب **المقصد السادس** في اللواحق **وفيه مباحث الاول**
لو مات ولد الحامل في بطنها وهي حية وعسر اخراجه قطع واخرج ادعى عليه الشيخ الاجماع و يدل عليه رواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله قال
قال امير المؤمنين اذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك يشق بطنها ويخرج الولد وقال في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا بأس ان يدخل

الرجل به فيقطعه ويخرجه اذا لم يرفق به النساء وقال في المعتبر بعد تضعيف الرواية انه لو جهل انه امكن الاسقاط صحيحا بشيء من العلاجات و
الا توصل الى اخراجه بالارفق فالارفق ويتولاه النساء او نفرت فالمحارم من الرجال وان تعذر فغيرهم دفعا عن نفس الحي وما ذكره لا ينافي الرواية و
لا ريب في تقديمه ما ذكره لا ينافي الرواية واما اذا ماتت الام وبقي الولد حيا فيشق بطن الميت ويخرج الولد لحفظ نفس الحي وللاخبار المستفيضة منها رواية
المفضل منه ومنها حسنة ابن ابي عمير في الكافي عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في المرأة تموت ويتحرك الولد في بطنها ايشق بطنها ويخرج الولد قال فقال نعم و
يخاط بطنها ومنها موثقة علي بن يقطين تفيد الصدوق والشيخان واتباعهما بالجانب الايسر واسنده في التذكرة الى علمائنا ولا باس به وان خلا لا
عنه واما استشكال المحقق في لزوم الخياطة من جهة ان في رواية ابن ابي عمير عن ابن اذينة موقوفة عليه قال لا يكون تحجر ولا ضرورة اليه لان مصيرها الى البلا
فهو مع انه ضعيف في نفسه لكفاية موقوفة اشباه هذين الخبرين مبني على غفلته عما رواه الكليني في الباب الذي بعد هذا الباب الذي ليس بسبع ورقات
وكان نظره كان مقصورا على التهذيب والعجب ممن تاخر عنه من المحققين كالشهيد والمحقق الشيخ علي وصاحب المدارك وغيرهم لم يطلعوا عليه ثم انهم
اطلقوا ولم يشترطوا كون الولد مما يعيش عادة لاطلاق النص نعم يشترط العلم بالحيوة هنا كما يشترط العلم بالموت في المسئلة السابقة و ينبغي
ان يقيد الشق بما لم يمكن القوابل اخراجه حيا ثم الرجال المحارم ثم غيرهما **الثاني** لا يجوز شق الثوب على غير الاب والاخ واما الاب والاخ فجوزه الاكثر و
وخالف فيه ابن ادريس **اما** الدليل على الحرمة فهو اضاعة المال وفيه اشكال لان اظهار السخط على قضاء الله وهو ايضا مظنة لانه قد يكون لاجل
ولعله اجماع و الدليل هو ذلك و لما في رواية الصيقل لا ينبغي الصياح على الميت ولا شق الثياب غير ناهض على المطلوب و في الذكرى عن النبي ص
من خمش الوجوه وشق الجيوب فيما ذكر في الاخبار العامية لعينه **واما** الاستثناء فدليله ما استفيض في الاخبار من فعل ابي محمد الحسن بن علي الهادي
ع على ابيه الهادي ع وفي بعضها تعليل بان موسى شق ثوبه على هرون لما نقل من فعل الفاطميات على الحسين ع فقام الدليل عليهما معا **هذا**
الكلام في الرجال **اما** النساء فقد اختلفوا فيه وقال العلامة في النهاية يجوز لهن وفي رواية خالد بن سدير دلالة على جوازه لها على زوجها و
مال اليه في الذكرى واما اللطم والخدش وجز الشعر فنقل في الذكرى الاجماع على حرمتها عن المبسوط لما فيهما من التسخط بقضاء الله ولرواية خالد بن
سدير عن الصادق ع لا شيء في لطم الخدود سوى الاستغفار والتوبة واما النياحة فجوزوا اذا كان بكلام حسن وصدق و تعداد الفضائل الموجودة فيه
نظما ونثرا كما نقل عن فعل فاطمة ع على ابيها وفعل ام سلمة عند ندبة لابن عمها الوليد بن المغيرة والاخبار كثيرة في جوازها وحليتها وحلية اجر
النائحة وحكاية نساء اهل المدينة على حمزة سيد الشهداء طلبا لرضا رسول الله ص معروفة وفي الاخبار مذكورة وكذا ما روي من وصية
الباقر ع ان يندب عليه في الموسم عشر سنين وامره ع بوقف شيء من ماله للنوادب و ما ورد في الاخبار من المنع فهو محمول على النوح بالباطل و
كان التحريم في كلام الشيخ حيث ادعى الاجماع على حرمته **واما** البكاء فهو جائز اجماعا قبل خروج الروح وبعده قال في الذكرى والاخبار بجوازه
من الطرفين موجودة سيما ما دل على فعل رسول الله ص وقوله وخصوصا ما نقل في حكاية حمزة قال الصادق ع لما انصرف رسول الله ص من وقعة احد الى المدينة
سمع من كل دار قتل من اهلها قتيل نوحا وبكاء ولم يسمع من دار حمزة عمه فقال ص لكن حمزة لا بواكي له فالى اهل المدينة ان لا ينوحوا على ميت ولا يبكوه حتى يبدؤا
بحمزة فينوحوا عليه ويبكوه فهم الى اليوم على ذلك و يستحب الاسترجاع لمن نزل به مصيبة وفيه فضل عظيم كما ورد في الاخبار وكفانا الكتاب العزيز
الثالث في التعزية يستحب التعزية باجماع العلماء ودلالة الاخبار المستفيضة جدا وفيه فضل عظيم وثواب جسيم و هو طلب التسلي من المصاب باسناد
الامر الى الله تع وعدله وحكمته وذكر ما وعد الله الصابرين من الاجر والدعاء للميت و يجوز قبل الدفن وبعده لصحيحة هشام بن الحكم و يتاكد بعد
الدفن وهو افضل مما قبله لحسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قال التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وفي رواية محمد بن خالد عن بعض اصحابه عنه ع
قال التعزية الواجبة بعد الدفن وهي محمولة على التاكيد و يستحب تعزية جميع اهل الميت و يتاكد في النساء سيما الثكلى الا ان يخاف الفتنة في الشابة
وقال الصدوق وان كان المعزى يتيما امسح يده على راسه فقد روي عن النبي ص من مسح يده على راس يتيم ترحما له كتب الله له بعدد كل شعرة مرت
عليها حسنة قال وان كان وجده باكيا اسكته بلطف فعن العالم ع اذا بكى اليتيم اهتز له العرش فيقول الله تبارك وتعالى من هذا الذي ابكى عبدي الذي سلبته
ابويه في صغره وجلالي وارتفاع مكاني لا يسكته عبد الا اوجبت له الجنة واقل التعزية ان يراه صاحب المصيبة قال في الفقيه وقال ع كفاك من
التعزية ان يراك صاحب المصيبة و عن الشيخ في المبسوط انه يكره الجلوس للتعزية يومين وثلثة اجماعا و منعه ابن ادريس وقال اي كراهة في جلوس الانسان
في داره للقاء اخوانه والتسليم عليهم واستجلاب الثواب لهم في لقائه وعزائه و الحق انه يرجع ذلك الى النية فيكره ان كان للجزع والشكوى هذا ولكن في
الكافي روايات تدل على جوازه ثلثة ايام منها حسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال يصنع لاهل الميت ماتم ثلثة ايام من يوم مات وفي الذكرى عن ابي الصلاح
انه قال من السنة تعزية اهله ثلثة ايام وحمل الطعام اليهم ومال هو اليه لاشتمال الاخبار به والاظهر جواز الجلوس ثلثة ايام بلا كراهة وفي الاخبار دلالة على

في وجوب شق البطن واخراج الولد اذا ماتت امه وبقي الولد

في حرمة شق الثوب على غير الاب والاخ وجوازه عليهما وفي جواز النياحة بالحق

في استحباب التعزية قبل الدفن وبعده

مستحبا اطعام اهل الميت فادعى الاجماع عليه في الذكرى وكذا في المنتهى و يستحب ذلك في ثلثة ايام للاخبار منها حسنة حفص بن البختري وهشام بن سالم عن
ابي عبد الله ع قال لما قتل جعفر بن ابي طالب امر رسول الله ص فاطمة ع ان تتخذ طعاما لاسماء بنت عميس ثلثة ايام وتأتيها ونساءها فتقيم عندها ثلثة ايام
فجرت بذلك السنة ان يصنع لاهل الميت طعام ثلثة ايام وفي رواية ابي بصير وخيثمة قال ينبغي لجيران صاحب المصيبة ان يطعموا الطعام عنه ثلثة ايام وغيرهما و يكره
الاكل عندهم لما رواه الصدوق عن الصادق ع قال الاكل عند اهل المصيبة من عمل اهل الجاهلية والسنة البعث اليهم بالطعام كما امر به النبي ص في جعفر بن ابي طالب لما جاء نعيه
والظاهر ان المكروه هو الاكل عندهم اذا صار الاكل سببا للمشقة عليهم لانهم مشغولون بالمصيبة وقلوبهم منكسرة فلذلك جعل السنة بعث الطعام اليهم والا فلو دعوا
الطعام الى الاكل معهم او صار ذلك سببا لانسهم وتسليتهم او كان ذلك لعادة كل من اهل المصيبة ونحو ذلك مثل ان يكون الطعام كثيرا ولا يمكن صرفه الا بكل الغير عنده
فالظاهر عدم الكراهة و اما كراهة الاطعام لاهل المصيبة فلا دليل عليه مع انهم قد يضطرون الى ذلك لورود الناس عليهم من البعيد بحيث لا مرد لذلك بل قد تتحقق
الاذن ببعض ما الملائم كما رواه في الكافي من فعل ابي جعفر قال في الذكرى ولو اوصى الميت بذلك نفذت وصيته لان الاشتغال بهم عن ذلك كما دل عليه خبر الرابع
في زيارة اهل القبور وهي مستحبة للرجال اجماعا نقله في المنتهى و في الذكرى وكفى به فضلا انها مذكرة للموت ومميلة الى دار القرار ومنغصة للذات الفانية الموبقة
الاخبار بها من الطرفين مستفيضة وفيها انهم يعلمون بكم ويفرحون بكم ويستأنسون اليكم ويتأكد في السبت والاثنين والخميس و ما ورد في الاخبار من فعل فاطمة ع
يدل على جوازها للنساء ايضا وكرهها لهن في المعتبر لينا فانها الستر والصيانة قال في الذكرى وهو حسن الا مع الامن والصون لفعل فاطمة قال ولو كانت تزور
الى الجزع والسخط بقضاء الله لضعفهن عن الصبر منعن منها وعليه يحمل ما روي عن النبي لعن الله زوارات القبور و يستحب ان يقول في التسليم على اهل القبور ما في حسنة عبد
الله بن سنان السلام على اهل الديار من المؤمنين والمسلمين انتم لنا فرط ونحن ان شاء الله بكم لاحقون و يقول ما روي في الصحيح عن جراح المدائني السلام على اهل الديار من المسلمين
والمؤمنين رحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وانا ان شاء الله بكم لاحقون و في الكافي عن محمد بن مسلم عن الصادق ع قال قال العلماء و روي عن النبي ص لان يجلس احدكم
على جمر فيحرق ثيابه ويصل النار الى بدنه احب الي من ان يجلس على قبر والمراد به المبالغة في الزجر و قد عمل رواية علي بن جعفر عن الكاظم ع من انه لا يصلح الجلوس على القبر
الا ان الصدوق روى في العيون عن الكاظم ع اذا دخلت المقابر فطأ القبور فمن كان مؤمنا استروح ومن كان منافقا وجد المه و ربما حمل على من يدخلها لاجل الزيارة
فيكون كناية عن طلب كثرة التردد اليها لاجل الزيارة وعدم الاقتصار على زيارتها اجمالا او ربما حمل الاجماع الذي ادعاه العلامة على المشي مع ان المنع
لو سلم الا على الجلوس التاسع لا يجوز ان يدفن في مقبرة المسلمين كافر وادعى عليه في الذكرى اجماع العلماء وعلل بان لا يتأذى المسلمون بعذابهم و قد يستثنى
الحامل من مسلم واما دفنه مطلقا فظاهر الاصحاب عدم جوازه كالغسل والتكفين وان كان ذا قرابة منه حتى الاب كما في رواية عمار لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم وعن السيد في شرح الرسالة جواز مواراته اذا لم يكن له من يواريه و دليله غير واضح العاشر قال في المنتهى روى الشيخ
انه يوضع عند الجريدة مع الميت كتاب يقول قبل ان يكتب بسم الله الرحمن الرحيم اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق و
ان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور ثم تكتب بسم الله الرحمن الرحيم شهد الشهود المسمون في هذا الكتاب ان اخاهم في الله عز وجل فلان بن فلان ويذكر اسم
الرجل اشهدهم واستودعهم واقر عندهم انه يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وانه مقر بجميع الانبياء والرسل عليهم السلام وان عليا
ولي الله وامامه وان الائمة من ولده ائمته وان اولهم الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد و
الحسن بن علي والحجة القائم عليهم السلام وان الجنة حق وان النار حق والساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وان محمدا عبده ورسوله جاء بالحق وان عليا ولي الله و
الخليفة من بعد رسول الله ص ومستخلفه في امته مؤديا لامر ربه تبارك وتعالى وان فاطمة بنت رسول الله وابنيها الحسن والحسين ابنا رسول الله وسبطاه وامام الهدى وقائد
الرحمة وان عليا ومحمدا وجعفرا وموسى وعليا ومحمدا وعليا وحسنا والحجة ائمة وقادة ودعاة الى الله عز وجل وحجة على عباده ثم يقول للشهود يا فلان ويا فلان
المسمين في هذا الكتاب اثبتوا لي هذه الشهادة عندكم حتى تلقوني بها عند الحوض ثم يقول الشهود يا فلان نستودعك الله والشهادة والاقرار والاخاء موعودة عند
رسول الله صلى الله عليه وآله ونقرأ عليك السلام ورحمة الله وبركاته ثم تطوى الصحيفة وتطبع بخاتم الشهود وخاتم الميت وتوضع عن يمين الميت مع الجريدة وتكتب
بكافور وعود على جبهته غير مطيب و لم يكن عندي نسخة صحيحة وانما نقلتها عن كتاب نقل فيه عن المنتهى مغلوط جدا مع ملاحظة نسخة من مصباح الشيخ لا تخلو من غلط ايضا ولعله
يحصل بعد الطبع والختم بخاتم الميت والشهود والكتابة بالعود والكافور وايضا وان الكتابة بالتربة المقدسة يكون احسن و يمكن ان يستشعر حسن ... شهادة من صحيحة
المتقدمة في المبحث الخامس من مباحث صلوة الميت و يستفاد مما ذكرنا من المحقق الاردبيلي رحمه الله مع ملاحظة تلك الصحيحة ينبغي ان يكتب الشهود اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت
اعلم به منا ثم يكتبون اسماءهم ويختمون بخاتمهم ختم الله امورنا بالحسنى وجعل آخرتنا خيرا من الاولى وجعلنا خيرا مما يظن الناس وغفر لنا ما لا يعلمون و بذلك تم المجلد الاول من كتاب غنائم الايام
ويتلوه المجلد الثاني من كتاب الزكوة والخمس والصيام ان شاء الله تعالى بحق الائمة الطاهرين المعصومين عليهم افضل الصلوة والسلام صورة خط المصنف (ره) وقد فرغ من تسويده
العبد الفقير الى الله الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم عفي عنهما ... في عصر يوم الاربعاء السابع عشر من شهر ذي القعدة الحرام من شهور سنة ... من الهجرة

الامام عليه وآله الصلوة والتحية والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا

كتاب الزكوة

في معنى الزكوة لغة وشرعا

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكوة

وفيه مقدمة وبابان **اما المقدمة** فالزكوة في اللغة الطهارة والزيادة والنمو وفي الشرع اسم لحق يجب في المال يعتبر في وجوبه النصاب هكذا في المعتبر والكلام في تصحيح عكسه وطرده غير مهم وهو في مقابل زكوة المال وزكوة الفطرة والاشهر انه ليس في المال حق واجب غيرها وذهب الشيخ في الخلاف الى وجوب ما يخرج يوم الحصاد من الضغث بعد الضغث والحفنة بعد الحفنة وادعى عليه اجماع الفرقة واخبارهم وقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده **لنا** الاصل وعدم الدليل على الوجوب وما ادعاه من الاجماع غير معلوم وما يستفاد من فتاوى علمائنا ليس الا القدر الراجح وصريحه الاستحباب **واما** الاخبار فهي مع كثرتها لا دلالة فيها على الوجوب كما لا يخفى على من لاحظها **فهي** محمولة على الاستحباب كما يدل عليه رواية معوية بن شريح عن الصادق عليه السلام في الزرع حقان حق تؤخذ به وحق تعطيه اما الذي تؤخذ به فالعشر ونصف العشر واما الذي تعطيه فقول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده يعني من حضرك الشيء بعد الشيء ولا اعلمه الا قال الضغث بعد الضغث حتى تفرغ ونحوه حسنة زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير فانها ظاهرة في الندب واما الاية **فقد** اجيب عنه بان المراد منها الزكوة فان الظاهر من قوله وآتوا حقه ايجاب ما علم ثبوته لا ايجاب شيء بهذا اللفظ وتحديده بيوم حصاده للحث على في الاتيان بالعزم عليه والاهتمام به وهو ليس باولى من اخراج الامضاء عن ظاهرها الذي هو العهد سيما مع قوله ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين فان الاسراف لا معنى له في المقدار الذي هو الزكوة كما ورد في الرواية بذلك واشار اليه السيد في الانتصار وتشير اليه صحيحة البزنطي عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا قال كان ابي يقول من الاسراف في الحصاد والجداد ان يتصدق الرجل بكفيه جميعا وكان ابي اذا حضر شيئا فرأى احدا من غلمانه يتصدق بكفيه صاح به اعط بيد واحدة القبضة بعد القبضة والضغث بعد الضغث من السنبل غاية الامر لزوم الاجمال في الاية ولا يضر لبيان اهل البيت عليهم السلام عند الحاجة مع انه لا يلزم الا خروج الامر عن ظاهره وهو لا يضر اذا دل عليه الاخبار المبينة له اذ كما ان تلك الاخبار تصير بيانا للمجمل تصير قرينة للمجاز ايضا ومما يدل على الاستحباب عدم تحديده تحديدا

الباب الاول

في زكوة المال وهو واجب بالاجماع والكتاب والسنة بل هو من ضروريات الدين يرتد منكره ويقتل اذا كان عن فطرة ولا يقبل توبته ظاهرا الا ان يكون في حقه شبهة والايات والاخبار الدالة على ثوابها وفضيلتها والعقاب على تركها والتشديد والتأكيد في امرها من الكثرة بحيث لا يحتاج الى الذكر والبيان وكفى في فضيلتها اقترانها بالصلوة التي هي افضل الاعمال وشرط قبول سائر الاعمال وعمود فسطاط الدين المعدود تاركها من الكفار في الايات المتعددة الدالة على اقترانها في ذلك وفيه مقاصد

المقصد الاول

فيمن يجب عليه الزكوة وهو البالغ العاقل الحر المالك المتمكن من التصرف وفيه مسائل **الاولى** لا يجب الزكوة على الطفل اما في الذهب والفضة فاجماعا وللاصل وعدم شمول العمومات اياهم لعدم التكليف ولا الاولياء لعدم تعلق الامر بالنسبة الى اموالهم لتبادر اموال انفسهم منها وللاخبار المستفيضة مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس في مال اليتيم زكوة ومثلها صحيحة محمد بن مسلم وغيرها وصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال قلت له في مال اليتيم عليه زكوة فقال اذا كان موضوعا فليس عليه زكوة فاذا عملت به فانت ضامن والربح لليتيم ونحوها غيرها نعم الثابت المدعى عليه الاجماع من المعتبر استحباب اخراج الزكوة من ماله اذا اتجر له الولي للاخبار المستفيضة مثل حسنة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام هل على مال اليتيم زكوة قال لا الا ان يتجر به او يعمل به ورواية سعيد السمان وموثقة يونس بن يعقوب كلها في الكافي ورواية محمد بن الفضل في التهذيب وظاهر المفيد الوجوب ولكن الشيخ قال ان مراده الاستحباب لان الزكوة في مال التجارة ليس بواجب على البالغ فعلى الصبي اولى ونفى ابن ادريس الزكوة راسا ومال اليه صاحب المدارك استضعافا لسند الاخبار ودلالتها **اقول** اما السند فلان الحسن والموثق حجة كما حقق في محله سيما مع وجودها في الكافي وتلقي الاصحاب لها بالقبول واما الدلالة فلكون كلمة على في مفهوم الحسنة والامر بالتزكية في الموثقة ورواية محمد بن الفضل ونحوه ما ظاهره الوجوب الا انه يجب مع اقتضاء الجمع بين الاخبار حملها على الاستحباب سيما مع الشهرة والاجماع المنقول وتؤيده الاخبار الواردة في علة مقدار الزكوة وملاحظة حال الفقراء والاغنياء والنسبة بينهم فان مقتضاها تعلق حقهم باموال الاغنياء مطلقا ولذلك قيل بالوجوب هنا وفي الغلات والمواشي ايضا كما يجيء فكان ثبوت الزكوة في اموال اليتامى في الجملة لا ينبغي التأمل فيه خرج النقدان بالاجماع وبقي الباقي ومقتضى الثبوت الوجوب على الولي لانه من الاحكام الوضعية بالنسبة الى اليتيم كما يتعلق به من الجنايات ولكن الاخبار والاجماعات المنقولة دعا الى القول باستحباب الاخراج وان ذلك حق في اموالهم غير محتوم **واما** الغلات والمواشي فالمشهور فيهما الاستحباب بمعنى انه يستحب للولي ان يخرجها من ماله وان امكن تعلق الاستحباب به ايضا اذا كان مميزا بناء على كون عباداته شرعية كما هو الاصح الا ان كونه محجورا عليه يمنع عن ذلك في العبادات المالية ويبقى البدنية تحت الامكان وفي الصغير اذا كان مميزا نظر واوجبها الشيخان واتباعهما لصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر والصادق عليهما السلام

في عدم وجوب الزكوة على الطفل

انهما فالاظهر ان مال اليتيم ليس عليه في العين والصامت شيء واما الغلات فان عليه الصدقة واجبة وفي بعض النسخ الدين بدل العين فهي معارضة بموثقة
ابي بصير عن الصادق ع انه قال سمعته يقول ليس في مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة الحديث ومع اعتضادها
بالاصل والعمل والعمومات الصحيحة النافية للزكوة عن مال اليتيم راجحة على المعارض سيما مع منع ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الوجوب فيحمل على الاستحباب وحمل
الشيخ الموثقة على ان المراد ليس على جميع غلاته زكوة بل انما هو على البعض وهو الغلات الاربع وهو بعيد جدا ولولا الشهرة العظيمة في الاستحباب لقلنا
بانتفائها رأسا للاصل او قلنا بالوجوب لهذه الصحيحة فانه هو الموافق للعلة الواردة في الاخبار كما اشرنا سابقا ولكنها مع الاصل ومنع الحقيقة الشرعية
تؤيد الاستحباب والاولى اكتفاء الولي بنية مطلق القرب واسقاط الوجه وربما حمل الصحيحة على التقية لان الوجوب مذهب العامة وتؤيده
رواية مروان بن مسلم عن ابي الحسن عن ابيه قال كان ابي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكوة وهو ايضا تؤيد عدم الوجوب واما المواشي فلم نقف فيها
على دليل لا وجوبا ولا استحبابا ويمكن ان يستشعر من مفهوم الوصف في الصحيحة المتقدمة ولكن الاعتماد عليه مشكل سيما مع العمومات وقوله نعم في زكوة
مال اليتيم واعلم ان لفظ اليتيم في كلامهم موافقا للاخبار بناء على الغالب والا فالحكم ثابت لمطلق المولود الغير البالغ دون الحمل والظاهر ان الحكم بعد
البلوغ وقبل الرشد والمتولي لاخراج الزكوة هو الولي الشرعي ومع فقده فيمكن ثبوت هذا الحكم للاحاد العدول من المؤمنين كما يجوز لهم التصرف في ماله
مع المصلحة اذا انفقد الولي كما احتمله المحقق الاردبيلي ره مع تامل فيه **فائدتان الاولى** اذا نقل الولي مال الصغير الى ذمته بالقرض ونحوه
واتجر لنفسه فيستحب له الزكوة لصيرورته من فروع زكوة مال التجارة وسيجيء دليل الاستحباب واشترطوا في جواز ذلك للولي الملائة اي كونه مالكا
لما ساوى مال الطفل زائدا على مستثنيات الدين وقوت يوم وليلة له ولمن يجب عليه نفقته والاولى تفسيرها بما يقدر على اداء المال لو تلف بحسب
حاله كما قيل فيكون في ذلك القوة والحرفة والوجه ولكن الاخبار الواردة فيه تدل على اشتراط وجود المال مثل صحيحة ربعي عن ابي عبد الله ورواية اسباط بن
سالم وغيرهما واستثنوا من ذلك الاب والجد فجوزوا لهما الاقتراض مع العسر واليسر ولم يظهر له مخالف واستشكله في المدارك **ولعل** دليلهم
الاخبار الكثيرة الواردة في ان الابن وماله لابيه ولكنها مقيدة بصورة الاضطرار والاحتياج كما نطق به بعضها ويمكن دفع ذلك بان التقييد انما
يفيد تقييد التصرف مجانا وبلا عوض بصورة الاضطرار لا مطلقا فيبقى عمومها في غير ذلك على حالها والاخبار كثيرة لا نطيل بذكرها وتؤيدها
ذكرنا من التفريع ما ورد في الاخبار من ان الام لا يجوز لها الاخذ الا قرضا على نفسها بخلاف الاب مثل حسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سألته
عن الرجل لابنه مال فيحتاج الاب قال يأكل منه فاما الام فلا تأكل منه الا قرضا على نفسها فان الظاهر منها جواز الاخذ مجانا فوق مقدار نفقته الواجبة
لان الام ايضا واجب النفقة فجواز الاستقراض للاب يثبت بطريق اولى **الثانية** اذا اتجر غير الولي او الولي الغير الملي بماله لنفسه فهو ضامن
للمال لانه غاصب وعليه يحمل صحيحة الحلبي المتقدمة وما في معناها ولكن الاشكال في معنى قوله ع والربح لليتيم ومطابقته لقواعدهم لهذه
العبارة فان المعاملة اذا كانت منهية فاسدة فلا تحصل الانتقال بل يرجع مال كل من الطرفين الى صاحبه ويتبعه نماؤه فربح المبيع بعين مال اليتيم
كيف يتعلق باليتيم **وربما** يقيد ذلك بان المراد اذا كان المشتري وليا او اجازة الولي مع مصلحة الطفل وفيه ان الحد ولم يندفع في الاول لان يعتبر
الاجازة عن جانب الطفل ثانيا **ولعل** اطلاق الرواية مبني على ان البيع من العاقل واقع غالبا على جهة المصلحة وان قلب مال الطفل ايضا كان
مصلحة للطفل بمعنى كونها صالحة من ابقائه على حاله وان كان اخذ الولي اياه لنفسه مخالفا للمصلحة من جهة عدم الملائة فاذا وقع معاملة في ماله
كانت موافقة لصلاحه فيجب على الولي امضائه له لانه يجب عليه ملاحظة غبطته ولهذا قال الامام ع والربح لليتيم يعني يجب عليه امضاؤه
لليتيم وتبع الفقهاء للرواية نظرا الى ذلك هذا **وربما** يستشكل في تصحيحها باجازة الولي ايضا لانه لم يقع للطفل ابتداء بل وقع لغير من يجوز له
على وجه منهي عنه وفيه انه مبني على اختصاص الفضولي فيما لو نوى الفضولي البيع لمالكه والظاهر انه يجري في الغاصب ايضا نظرا الى الدليل وسيجيء بيانه
في محله ولا زكوة هنا على المتصرف لبطلان تجارته ولا على الطفل وعلل بعدم مقارنة قصد الاكتساب للطفل حين التملك كما هو شرط فيما في التجارة
كما سيجيء **وربما** يدفع بانها حاصلة على القول بكون الاجازة جزء السبب لا كاشفة **اقول** والاقوى كونها كاشفة ولكنه يمكن استفادة
استحبابها عن صحيحة الحلبي المتقدمة بمعونة ملاحظة مفهوم اولها وهو ظاهر جماعة من المتأخرين والمسئلة محل اشكال **الثاني** لا تجب الزكوة
في مال المجنون للاصل وعدم شمول الاطلاقات له لعدم التكليف ولا خلاف في ذلك في النقدين الا ان يتجر به الولي فيستحب فيه لصحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع امرأة من اهلنا مختلطة عليها زكوة فقال ان كان عمل به فعليها زكوة وان لم يعمل فلا وقريب منها رواية موسى
بن بكر ونحملها على الاستحباب لعدم القول بالوجوب في اصل مال التجارة ففيه اولى واوجب الشيخان الزكوة في غلاته كالطفل وقد
نقف على مستندها **ثم** ان الحكم في المطبق واضح واما ذو الادوار ففي التذكرة اشتراط الكمال طول الحول فلو جن في اثنائه سقط و

اشتراطه من حين عوده واستشكله في المدارك واستقرب تعلق الوجوب به حال الافاقة لعدم المانع من توجه الخطاب اليه **أقول** الخطابات الشرعية
انما يتعلق بالمكلفين فالخطاب بالزكوة بشرط حول الحول انما يتعلق بالمكلف ولا بد من اعتبار الحول في حال التكليف فقبله لا يمكن اعتبار الشرط ولا المشروط له
الجنون قاطع للحول فلا بد من اعادته واما السهو والغفلة والنوم فلا يقطع الحول لعدم انفكاكه عن المكلف غالبا **واما** الاغماء فجعله في التذكرة قاطعا
في الحول ولعله ناظر الى قدرته والا فالمغمى عليه كالنائم والساهي ليس باهل للتكليف نعم يمكن القول في عدم التكليف لابتلائه في النائم والساهي
ايضا ويظهر الثمرة فيما لو انتقل اليه المال في حال النوم او الغفلة فيعتبر تمام الحول من حين تيقظه واستشعاره لا من حين الانتقال اليه كما في البالغ فانه
يستانف الحول من حين البلوغ كما هو ظاهر المتأخرين **الثالث** ليس على المملوك زكوة اما على القول بانه لا يملك فلا اشكال لاشتراط الملك كما ياتي
اجماعا واما على القول بالتملك مطلقا او على بعض الوجوه فالاظهر ايضا ذلك لصحيحة عبد الله بن سنان وحسنته وقيل بالوجوب عليه لصدق الملك والعمومات
وهو ممنوع بانها مخصصة بالروايتين **واما** مسئلة تملك العبد فالمشهور فيه على ما في التذكرة العدم ونسب المسالك القول بالملك في الجملة الى الاكثر
وهو الاظهر لما ورد من ان مال العبد داخل في البيع على تقدير علم البايع به وعدمه على تقدير العدم كما ورد في ذلك اذا اعتقه كما يأتي فان العلم
والجهل لا مدخلية له في التصرف فيما للغير كونه محجورا عليه بيد المولى لا يوجب جواز بيع ماله ودفع اليد عنه في صورة العتق فلعل منها ان ما معه لمالكه
وعلمه به يدل على رضاه بذلك بخلاف صورة الجهل بل العمومات ما دل على تملك ساير الناس لاموالهم وخصوص صحيحة عمر بن يزيد في انه يملك فاضل
الضريبة وموثقة اسحق بن عمار في انه يملك ما اعطاه مولاه وما اراد ان يعطيه من جرح اباه وكل ما اصله منه من ابنائه او تخويف او ترهيب وصحيحة فضيل بن يسار
وحسنة ابي جرير **وقيل** انه يملك فاضل الضريبة وارش الجناية ويدل على اولهما صحيحة عمر بن يزيد واما الدليل على حجره فلعله الاجماع وكذا
لما قال بعض المتأخرين سيما مع ملاحظة حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة عن الصادق قال ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج
لم يعط من الزكوة شيء وقريب منه غيرها قال سأله رجل وانا حاضر عن مال المملوك اعليه زكوة قال لا ولو كان له الف درهم وهما ايضا يدلان على التملك لفظ
الاضافة واما دليل القول بالعدم فهو قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما
رزقناكم فانتم فيه سواء ودلالتهما على خلاف المقصود ظاهرة فان المراد من الوصف التقييد لا التوضيح ومفهومه التملك سلمنا لكن المراد لعله كونه محجورا عليه
في تصرفه في ماله ولا نزاع فيه وكذلك الاية الثانية فان عدم شراكتهم في مال المولى لا يدل على عدم تملكهم بل المفهوم يشعر بالتملك ثم هذا الحكم يشمل المكاتب
المشروط عليه والمطلق الذي لم يتحرر منه شيء لعموم الروايتين وخصوص رواية ابي البختري المنجبر ضعفها بعمل الاصحاب مؤيدا بعدم تمامية الملك لكونه ممنوعا
من التصرف وسيجيء بيان اشتراطه واما المطلق الذي تحرر منه شيء فيجب عليه اذا بلغ نصيب جزئه الحر نصابا للعمومات وتبادر القن من المملوك في الروايتين المتقدمتين
واحتمال استصحاب المملوكية السابقة المقتضية للعدم معارض باصالة عموم الايات والاخبار الشاملة للمكلفين فان المبعض قسم ثالث من المكلفين
والتكاليف انما يتعلق عند وقت حصول الاسباب وهو الان مبعض فلم يعلم تخصيص العمومات بالنسبة اليه **الرابع** لا ريب في اشتراط الملك
للتمكن فالموهوب لا يجري في الحول الا بعد القبض ان قلنا بكونه شرطا في الصحة وكذا الموصى به الا بعد الوفاة والقبول على القول باشتراط الملك بالقبول
ويجري المبيع في الحول بعد الصيغة اذا انقضى زمن الخيار او لم يحصل الفسخ لان الاقوى حصول الملك به لا به وبانقضاء زمان الخيار كما ذهب اليه الشيخ
وكذا اذا استقرض نصابا وجرى عليه الحول يحسب الحول من حين القبض لانه وقت الملك على الاشهر الاقوى لا التصرف **ويدل** عليه الاخبار
المعتبرة ايضا وكذا لو نذر في اثناء الحول التصدق بالنصاب او جعله صدقة بالنذر لانتقاله عن ملكه وعلى تقدير فرض بقائه على الملك فهو فاقد لشرط التمكن
من التصرف وسيجيء بيانه ولانه ملك ناقص لا يتبادر مما ورد في زكوة المال نعم يقع الاشكال فيما لو علق النذر على ما لم يحصل بعد والتحقيق ان يبنى
ذلك على كون ذلك مانعا عن التصرف فيه قبل انكشاف الواقع في حصول الشرط وعدمه والظاهر انه مانع ومع المنع من التصرف لا يجري في الحول السابق وفي
جريانه في الحول صدق الملك وعدم تحقق الشرط بعد تمامه انهم شرطوا مع الملك تماميته لان المتبادر من الملك ذلك وربما جعل ذلك عين اشتراط التمكن من التصرف
كما سيجيء **وربما** جعل اعم وفرعوا على جعله اعم منه ما لو جعل مبدء الحول بعد جريان صيغة البيع على القول بكون انقضاء زمن الخيار ملزما للملك
فيكون الملك قبله منزلا لا غير تام وكذا الهبة قبل القبض بكونه شرط اللزوم **ويمكن** ان يقال ان الملك اذا تم بالقبض في الموهوب مع فرض امكان التصرف
بان يطلب القبض ويسلمه وبانقضاء زمن الخيار في المبيع فيتم الملك ويكشف عن كون الملك تاما في نفس الامر يصدق عليه انه مال جرى في الحول عنده
كما هو مقتضى الاخبار فلا يتم التفريع **نعم** يمكن التفريع بان يفرض انه يبيع ذهبا قبل انقضاء الحول ويجعل لنفسه الخيار الى انقضاء شهرين وانقضاء الحول في ايام
الخيار ثم فسخ البايع بعد تعلق الزكوة او باع نصابا حيوانا وجعل الخيار الى انقضاء الحول ثم رجع بعده فان هذا يوجب سقوط الزكوة واما لعدم تمامية الملك
اما للمشتري فلانكشاف الواقع عن انه لم يكن مالكا له في نفس الامر بالملك التام وان كان ملكا له في الجملة ولذلك لم يثبت له المنافع المنفصلة في

لعدم التكليف

في عدم وجوب الزكوة على المملوك بناء على مالكيته

في اشتراط تمامية الملك للنصاب في وجوب الزكوة

بناء على القول

ايام الخيار وان كان يمكن القول بانه لما كان ممنوعاً من التصرفات المنافية لخيار البايع فعدم تعلق الزكوة ح انما هو من جهة عدم التمكن من التصرف ولم يبق
فائدة في جعله غير تام من جهة ما ذكرنا واما للبايع فلخروجه عن ملكه وعوده اليه انما هو برجوعه فهو ملك جديد **و يمكن** ان يق بقاء ملكه ح مراعى
ايضاً حتى يلزم برجوعه ثانياً لكنه ايضاً غير تام لعدم تمكنه من التصرفات مع ابقائه على حاله من عدم الفسخ وهو ايضا لا يجدي فيما نحن بصدده واما الخدشة في تقييد
الهبة بما بعد القبض في المثال الاول بان الملك غير مستقر بعده ايضا في مثل ما كان لغير ذي رحم بلا عوض فهو مدفوع بان المراد القبض الملزم كذا الرحم او
مثل ذلك التزلزل لا يوجب عدم تمامية الملك عرفاً بخلاف الخيار الثابت من الشارع بالخصوص او من المتعاقدين بالشرط **الخامس** في اشتراط التمكن في
وجوب الزكوة التمكن من التصرف وادعى عليه الاجماع في التذكرة ولعل دليله الاجماع والاخبار منها ما مر من المدارك ومثل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال
لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك وصحيحة ابراهيم بن ابي محمود وسيجئ بعض الاخبار **و قد** يستشكل بانها اخص من المط
فلا يدل على سقوط الزكوة في المبيع المشتمل على الخيار وفيه انه لا يضر لوجود غيرهما من الادلة مع ان الظاهر عدم القول بالفصل **مع** انه يمكن استشعار
العموم من صحيحة عبد الله بن سنان فان الوقوع في اليد كناية عن التسلط عليه فالمراد التسلط التام وعلى جميع الوجوه وكذلك مراد الفقهاء فيستفاد العموم من
الاجماع المنقول ايضا من هذه الجهة **و مما** يدل عليه ايضا ان الاوامر وان كانت ظاهرة في الواجب المط لكن ثبوت الاشتراط في امور كثيرة مجملا كما
سنشير اليه يضعف ظهورها فيما نحن فيه سيما مع ملاحظة الشهرة والتبادر الذي ادعينا ان لم نقل بظهور الاشتراط غاية الامر التساوي والاصل
برائة الذمة ولابد فيما يشترط فيه الحول التمكن فيه كله في تمام الحول كما هو في الاخبار المتقدمة وفي غيره حين تعلق الزكوة واما التمكن من اداء الزكوة فلا يشترط في
وجوبها للاجماع على ما في المنتهى وللاطلاقات لكنه هو معتبر في الضمان للاجماع المنقول في المدارك فيكون امانة لا يضمن منها الا بالتفريط فلو
تلف بعضه سقط عنه بالتسبة وهو كما هكذا ذكروه ولا يخلو من اجمال اذ الاستدلال بالاطلاقات في عدم الاشتراط مشكل فيما ان الاوامر في الزكوة
مشروطة بامور مثل حصول النصاب وتملكه وتمكن التصرف منه والتموي في الملك وحئول الحول فيما يشترط فيه وغير ذلك فكما ان الاوامر مقيدة بما ذكر فلا
بد ان يقيد بالتمكن من الاداء ايضا بدليل العقل لاستحالة التكليف بالمحال فما وجه ما ذكروه وتمسكهم بالاطلاقات فتحقيق المقام ان يقال ان مرادهم بعدم الاشتراط
هو عدم اشتراط التعلق لا الوجوب فان التعلق من احكام الوضع وهو غير وجوب الاداء **والحاصل** ان الغلة حين بدو الصلاح في الملك يتعلق بها الزكوة
بمعنى انه يثبت حق الفقراء فيه واما وجوب ادائه على المالك فلا ريب انه مشروط بالتمكن منه فان لم يتمكن فيجب عليه الوصية او العزل او على الحاكم او غيرهما وكذا
في غير الغلات بعد حئول الحول فوجوب الاداء قد يتعلق بالمكلف بعد التموي في الملك وقد لا يتعلق ولكن حصول الحق فيه يتعلق به دائما فما هو المراد بالاطلاقات
هو مثل قولهم عليهم السلام فيه الزكوة وعليه الزكوة ونحو ذلك من الاقوال فيستلزم الوجوب على المالك وح فتخصيص الاوامر المقتضية للطلب الشرعي بصورة
التمكن من الاداء وح يقع الاشكال في استدلالهم على نفي الزكوة على الطفل والمجنون بان الاوامر مختصة بالمكلفين لانا نقول يشملهم ايضا ما ذكرنا
مما يثبت الحق من باب الحكم الوضعي فلابد ان يستدل ثمة بالاخبار الخاصة النافية للزكوة عن مالهم لا بذلك **ثم** انهم فرعوا على اشتراط التمكن من التصرف
امورا **الاول** المال المغصوب لا زكوة فيه حتى يقع في يد صاحبه ويحول عليه الحول لما مر من الادلة وكذلك لا يجب في غير ما يشترط فيه الحول ايضا
اذا حصل بدو صلاحه في يد الغاصب وقد يستشكل في وجوب الزكوة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيدا **اقول** ويدل عليه
عموم الاجماع المنقول وصحيحة عبد الله بن سنان وانه يتعلق وجوب الزكوة بالغلات بعد بدو الصلاح فيما ملكه قبل بدو الصلاح والمراد بتعلق
وجوب الزكوة بالغلات بعد بدو الصلاح ان المالك مخاطب باخراج الزكوة بوجوب موسع لا يحصل الضمان بسبب تاخيره لا جل الحصاد والتصفية بخلاف
ما بعد التصفية فانه يضمن لو اخره بلا عذر والوجوب لا يجوز تعلقه بغير المتمكن عقلا وشرعا والمفروض ان الوجوب مطلق لا مشروط وتوسعته
ينافي عدم جواز التكليف حال عدم القدرة الا ان يقال ان الاوامر وان لم يشمله لكن يشمله ما دل عليه من باب الوضع كما اشرنا سابقا ولا مقيد لها
فتمسك بما مر من الادلة وهي مخصصة لما دل عليه من باب الوضع ايضا ثم قال وانما يسقط الزكوة في المغصوب ونحوه اذا لم يمكن تخليصه ولو ببعضه
فيجب فيما زاد على الفداء **اقول** الظاهر ان المرجع في التمكن من التصرف هو العرف فلا يعتبر التمكن العقلي بان يحتال شيئا من المقدمات لتحصيل التمكن
والظاهر ان المال المغصوب المرجو زوال يد الغاصب عنه باجهاد وجهد وعليه في العرف انه غير متمكن منه وان امكن التخليص بفداء بعضه منه وكذلك المال
الغائب الذي يصعب الوصول اليه وان امكن بتحمل مشقة كثيرة ومنها ما يضر بعضه سيما اذا قدر معتدا به في تخليصه **والحاصل** ان المعيار
هو حصول التمكن بالفعل لا امكان التمكن من التمكن ولعله نظر الى ما رواه في الموثق عن زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل ماله عنه
غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به
من السنين وانت تعلم ان القدرة ايضا يحمل على القدرة العرفية وما كان سهل الحصول ولو سلمنا ما ذكره فلابد من ان يقيد بما لم يوجب ضرر بعضه فيه

في اشتراط التمكن من التصرف في وجوبها

في حكم زكوة المال المغصوب والغائب

المدارك من جهة عدم دلالة الاخبار المتقدمة على تمليكها الا فيما يعتبر فيه الحول كالذهب مثل

فصه بذلك عن النصاب ثم ان المال الغائب عن المالك اذا كان في يد الوكيل او الولي فيما للطفل والمجنون على القول بثبوت الزكوة فيه وجوبا او استحبابا فهو في حكم الحاضر لان يد الوكيل كيد الموكل وكذلك الولي فاذا تعلق الزكوة بمال الغائب بذلك فالكلام في الولي عليه واضح اذ الولي هو المخاطب بالاداء واما في غيره فان علم في الغيبة بحصول النصاب في ملكه وحول الحول فيما يحتاج اليه فيجب عليه الاداء اما من عنده واما بان يأذن للوكيل في اخراجها وان لم يعلم بذلك فهل يجب على الوكيل الاخراج ام لا الظاهر انه يتبع الوكالة عموما وخصوصا واثباتا او نفيا بعض العبارات من اطلاق سقوط الزكوة عن المال الغائب فهو ليس على ظاهره بل المراد الغائب الذي لا يتمكن من التصرف فيه كما هو صريح غيرها ومن اسباب عدم التمكن الجهالة كالمال الموروث عن غائب لا يعلمه ثم ان الشيخ وجماعة من الاصحاب قالوا ان من ترك لاهله نفقة بقدر النصاب فما فوقه بحيث لا يعلم زيادته عن قدر الحاجة وحال عليه الحول فيسقط عنه الزكوة ان كان المالك غائبا ويجب ان كان شاهدا للصحيح ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل وضع لعياله الف درهم نفقة فحال عليها الحول قال ان كان مقيما زكاه وان كان غائبا لم يزكه ويقرب منه صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن الماضي ورواية ابي بصير وفصل ابن ادريس بالتمكن وعدم التمكن للعموم ويمكن تقييد تلك الروايات بذلك بجعل الغيبة كناية عن عدم التمكن وهو مشكل للاطلاق وحمل اكثر الاصحاب على ظاهره **الثاني** لا زكوة على الوقف والمفقود مطلقا كان او صامتا اما الوقف فلانه حبس العين وتسبيل المنفعة وهو ينافي تعلق الزكوة بالعين واخراجها منه ولسائر البطون والطبقات ولو نتج فيجب فيه اذا كان لمعين واما المفقود فيعتبر فيه عدم صدق التمكن من التصرف فيه عرفا فلا عبرة بفقد غنم من القطيع لحظة او يوما في انخرام الحول مثلا ولو عاد المفقود زكاه لسنة استحبابا على المعروف من مذهب الاصحاب والظاهر انه لا فرق بين كون مدة الفقدان ثلث سنين فصاعدا او اقل منها ومستند المسئلة بعد الاجماع موثقة زرارة المنقدمة وحسنة سدير الصيرفي وحسنة رفاعة ويدل على نفي الوجوب صحيحة ابرهيم بن ابي محمود والوجوب هو المنقول عن بعض العامة **الثالث** لا زكوة على الدين ان كان التأخير من جهة المدين بالاختلاف للاصل والاخبار المعتبرة وقد تقدم بعضها وان كان من قبل الدائن فكذلك على الاقوى لعين ما ذكر واوجبه الشيخان لروايتين ضعيفتين مفصلتين لا يقاومان الاصل فضلا عن الاخبار الكثيرة المعتبرة والوجه حملهما على الاستحباب كما فعله في المختلف او التقية لانه مذهب جمهور اهل الخلاف وكيف كان فالمتبادر من الدين في الاخبار النقد لا الانعام فلا يشملها وما يتوهم في وجه اخراجها من الحكم من ان السوم شرط فيها وهو لا يتصور فيها في الذمة فهو ضعيف اذ لا فرق بينهما لان النقد ايضا بكونها منقوشة شرط في الزكاة كما ان ثبوت الشيء في الذمة يقتضي ثبوت نوع منافع وكيف كان فالمعتبر هو السوم حين تشخص الدين في ضمن العين لا السوم طول الحول ثم انك قد عرفت سابقا حكم القرض وانه اذا حال عليه الحول عند المقترض يجب عليه لانه ملكه ويدل عليه الاخبار ولو تبرع المقرض بالاخراج عنه فمقتضى صحيحة منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده قال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض الاجزاء وقيده الشهيد باذن المقترض وجعله في المدارك للاطلاق وجعله في المنتهى بمنزلة اداء الدين والتعليل مقدوح بان اداء الدين لو صلح وهذا لو قلنا والنية معتبرة فيه فينبغي تقييد الخبر بهذه القاعدة فيكون بعد الاذن في حكم النائب ولولا الرواية لاشكل مع الاذن ايضا لانه يؤديه عن ماله لا عن مال المقترض نيابة عنه ومقتضى ذلك العمل على اطلاق الرواية وتخصيص القاعدة بها **وهل** يصح الاشتراط على المقرض ويلزم الشرط لا لما مر من الاخبار الدالة على انها على المقترض ولان اشتراط عبادة متعلقة بمكلف خاص على غيره غير مشروع وقال الشيخ بصحة ويلزم **وربما** يستدل له باطلاق الصحيحة المتقدمة وهو توهم وتحقيقه في المسائل الذي ان كان الشرط بمعنى ان يتحمل عن المديون ويخرجها من ماله عنه مع كون الوجوب متعلقا بالمديون بان لو تبرع بها جاز لصحيحة منصور فاذا جاز التبرع يجوز اشتراطه لا بمعنى انه يجب على المشروط عليه ابتداء بحيث لا يتعلق بالمديون وجوب النية ويكون المقرض مؤديا لها عن نفسه بسبب الشرط لان شرط ايجاب العبادة على غير من يخاطب بها غير مشروع ثم في صورة صحة الشرط ولزومه ان ادى المقرض فيسقط عن المقترض والا يجب عليه كما لو نذر انسان ان يؤدي دين انسان ولم يؤده ثم ان هذا العمل من قبيل صلوة الاستيجار في النية منويا عن المقترض للنيابة عنه عن نفسه لو نوى عليه بالشرط **الرابع** يجب الزكوة على الكافر ولا يصح منه اذا ادّاها **اما** الاول فللعمومات كقوله تعالى يا بني آدم اعبدوا واعبدوا ربكم وخذ من اموالهم صدقة وفي خمس من الابل شاة وامثالها وخصوص قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ونحو شبهة التاني ضعيفة **وقد** بيّنا في موضعه **واما** الثاني فلعدم تحقق النية فيه اما في غير الموحد فواضح واما في الملي كالكتابي فلاشتراط الطاعة والرسول الثابت المنسوخ طاعته لو فرض توافق الدينين فيها **ويدل** عليه الاخبار الدالة على بطلان عبادات المخالفين المعللة بعدم الولاية وولي الله لاجل التعليل ومن ابيه الاولوية ولان من شأن العبادة الصحيحة ان يثاب عليها ولا ثواب الا في الجنة بالاجماع المنقول مستفيضا وهو لا يدخل الجنة اتفاقا والمشهور ان الكافر لا يضمن الزكوة بعد اسلامه وان وجبت عليه في حال الكفر وصرح جماعة من المتاخرين بسقوطه عنه وان كان النصاب موجودا **واستشكله** جماعة من المتأخرين لاجل استصحاب الوجوب ثبتت عليه ولتقوى الاخبار الدالة على عكس سقوطها من المخالف **ويدفعه** عموم قوله الاسلام يجب ما قبله ولا وجه للقدح

في ان المال الغائب ان لم يكن في يد الوكيل فهل يجب على الوكيل اخراجها بعد العود

الشهود كناية عن التمكن

الثاني في عدم وجوبها في الوقف والمفقود

الثالث في عدم وجوبها في الدين ان كان تأخيره من جهة المالك

الرابع في وجوبها على الكافر وفي عدم صحتها منه

في السند والدلالة اذ هو متلقى بالقبول مستفيض بل ادعى تواتره وكلمة ما للعموم والجب بمعنى القطع والاستيصال ومعناه انه يقطع كل ما كان قبل الاسلام من تبعات العقاب والتحمل الحاصلة من التكاليف مقتضاه عدم وجوب الاتيان بزكوة نصاب العلة اذا بدا صلاحه في ملكه حال الكفر وتجب ثبت في الحول اذا اسلم في اثناء الحول فيما يشترط فيه ولذلك نقول بسقوط قضاء الصوم والصلوة منه وان قلنا بان القضاء تابع للاداء ويظهر من المحقق في الشرائع والشهيد الثاني في شرحه ان الكافر اذا اتلف النصاب في حال كفره فلا يضمن بعينه لا يجوز للامام والساعي اخذه قهرا وان جاز الاخذ قهرا مع وجوده واستشكله في المدارك لتقدم الدليل على اشتراط بقاء النصاب في جواز الاخذ **اقول** ولعل وجهه ان الزكوة متعلقة بالعين على الاصح فيجوز اخذها مع الوجود ولذلك يتبع الساعي العين اذا باعه المالك لغيره ويرجع المشتري على البايع واذا اتلف فيه ينتقل الى الذمة ولا مواخذة اهل الذمة بمعاملاتهم مدينا تهم **واما** الحربي فبعد التسلط عليهم فاموالهم غنيمة ولا يخفى انهم حكموا بمحاسبته كونهم الثالفة والرد الى الفقراء **والحاصل** ان الزكوة الموجودة بعينها كانها خارجة عن معاملاتهم بالدليل وغيرها باق تحت الاصل ولذلك لا يامرهم الامام بالعبادات قبل الايمان وان كانوا مكلفين بها بل انما يامرهم بالايمان والاتيان بشرائط الذمة **واما** المسلم فيضمن مع التمكن من الاخراج والاهمال والتفريط في حفظه على المعروف المدعى عليه الاجماع المدلول عليه بالاخبار وان اتلف مع عزل الزكوة او تلف الجميع فلا ضمان **واما** مع تلف بعض النصاب فيقسم على حصة المالك وحصة الفقراء وقيل التالف من المالك لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان معنى تعلق الزكوة بالعين ليس على حد ساير الاموال المشتركة بل بمجرد انه يجب في هذا المجموع ولو منه بمقداره ويؤيده ما ذكروه في فروع التعلق بالعين انه اذا امهر امرأته نصابا مما حال عليه الحول وطلقها قبل الدخول فيرجع الى النصف كملا والزكوة عليها ولها ان يخرجها من العين ويرد عليه نصف الباقي ويغرم له نصف ما اديته وان لم يمكن للساعي استيفاء الزكوة من النصف الباقي عند المرأة لاتلافها اياه واعسارها فيرجع الى ما في يد الزوج وهو يرجع الى الزوجة في الغرامة والضمان في مال المجنون والطفل على الولي لو وجب الزكوة فيه اذا تلف مع التمكن والاهمال **المقصد الثاني** فيما يجب فيه الزكوة **وفيه مباحث الاول** يجب الزكوة في النقدين والغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب وفي الانعام الثلاثة الابل والبقر والغنم باجماع العلماء والاخبار المستفيضة جدا وتستحب في غيرها من الحبوب وفي اناث الخيل من الحيوانات وفي مال التجارة وليس زكوة في الخضر والبطيخ والخيار والباذنجان وغيرها من البقول **اقول** اما الاستحباب في ساير الحبوب فهو المنسوب الى جميع الاصحاب عدا ابن الجنيد فانه اوجب في كل ما دخل القفيز من الحبوب وهو ضعيف **لنا** الاصل والاخبار المعتبرة الدالة على الانحصار في التسعة المتقدمة وهي كثيرة لا حاجة الى ذكرها ونقل في الكافي عن يونس بن عبد الرحمن انه قال بان الوجوب على التسعة انما كان في اول الاسلام ثم اوجب رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ذلك في ساير الحبوب وظاهر الكليني اختيار هو ذلك ويدفعه ظواهر الاخبار الكثيرة الناطقة بانه صلى الله عليه وآله سن الزكوة في تسعة اشياء وعفى عن غيرها فان قول الامام للراوي في مقام الاحتجاج ان رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عن ذلك ليس معناه الا انه لا يجب عليكم الان مع ان الصدوق روى في معاني الاخبار باسناده عن ابي سعيد القماط عمن ذكره عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الزكوة فقال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة على تسعة وعفى عما سوى ذلك الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والبقر والغنم والابل فقال السائل والذرة فغضب ثم قال كان والله على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب وقال كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيء قد كان ولا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ويقرب من ذلك رواية محمد الطيار التي رواها عنه ابن بكير **ويدل** على مذهب ابن الجنيد حسنة محمد بن مسلم وموثقة ابي مريم وغيرهما وحملها الاصحاب على الاستحباب ولولا اتفاقهم على الرجحان لحملناها على التقية لكونها موافقة للعامة وظهورها في الوجوب دون الاستحباب ويشعر بذلك ما في الصدوق في المقنعة وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة الا انه لا يخرج عما عليه الاصحاب **واما** اناث الخيل فاستحبابها فيها ايضا هو المعروف من مذهب الاصحاب المدلول عليه بالاخبار المدعى عليه الاجماع **واما** مال التجارة فالاكثر على الاستحباب وقيل بالوجوب وهو ظاهر الصدوق في الفقيه وهو الموافق لظاهر كثير من الاخبار المعتبرة ولكن يعارضها الاخبار المستفيضة المتقدمة الحاصرة للزكوة في الاجناس التسعة وخصوص صحيحة زرارة في حكاية تخاصم ابي ذر وعثمان الى رسول الله صلى الله عليه وآله وتصديقه لابي ذر على عدم الوجوب وموثقة عثمان بن عيسى وصحيحة سليمان بن خالد وغيرها **الثاني** يشترط في المذكورات النصاب وهي في الابل اثنا عشر نصابا خمسة منها خمس في كل خمس شاة واذا تجاوز عن الخمس والعشرين بواحدة فهو النصاب السادس وفيها بنت مخاض وفي الست والثلاثين ابنة لبون وفي الست والاربعين حقة وفي الاحدى والستين جذعة وفي الست والسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان فاذا بلغت مائة واحدى وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ولم ينقلوا في ذلك خلافا من علمائنا الاسلام الا في النصاب السادس فاسقطه ابن عقيل وابن الجنيد

القرنيط هو الوليد دونهما وجهه ظاهر

حسنة زرارة

وخلافاً للعامة فأوجبوا في خمس وعشرين بنت مخاض لنا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة أبي بصير وغيرهما واحتجوا بحسنة الفضلاء المتضمنة
عنهما عليهما السلام في صدقة الإبل في كل خمس شاة إلى أن يبلغ خمساً وعشرين فإذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض وليس فيها شيء حتى تبلغ خمساً وثلاثين فإذا
بلغت خمساً وثلاثين ففيها ابنة لبون الحديث **وأجيب** عنها بوجهين **أحدهما** تقدير فإذا زادت على خمس وعشرين واحدة ففيها ابنة مخاض **والثاني**
حملها على التقية والأول أوجه بالنظر إلى ما بعدها من القرائن الدالة على الحذف لاتفاقهم على أنه لا يجب بنت اللبون إلا في الست والثلاثين وكذا الحقة إلا في الست
والأربعين وهكذا والثاني بعيد بالنظر إلى سائر القرائن أيضاً فكأنه صار دائماً يحمل به ما يبقى بعد إخراج الفريضة لأن المذكورات هي النصب سلمنا لكنها لا
تقاوم أدلة المشهور **ثم** إنهم اختلفوا في أن الخمسين والأربعين في النصب الأخير هل لهما اعتبار في التخيير فيجوز اختيار الخمسين وإن أمكن تحقق الأربعين أو الأكثر
أم يتعين اعتبار ما يحصل به الاستيعاب بقدر الإمكان ولو باعتبارهما جميعاً ففي المائة وإحدى وعشرين يعتبر الأربعين لا غير لئلا يخلو أحد وعشرين من غير عفو
وفي المائة والخمسين الخمسون لئلا يخلو الثلاثون من حقه وفي المائتين والسبعين يعتبران جميعاً بإعطاء حقة وثلاث بنات لبون ويتخير في المائتين والأربعمائة بينهما
الأكثر الثاني وهو صريح الشيخ وابن حمزة والعلامة والشهيد الثاني في المسالك وكلام العلامة في التذكرة يشعر باتفاقنا وفي المنتهى نسبه إلى علمائنا وفي
المدارك عن جده في فوائد القواعد نفيه إلى ظاهر الأصحاب وهو ظاهر اختياره أيضاً لإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة فإن زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل
خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون وصريح اعتبار التقدير بالخمسين فقط في صحيحة عبد الرحمن وأبي بصير ولو كان التعيين بالأربعين لازماً
في المائة وواحدة وعشرين لما جاز ذلك **أقول** ملاحظة الاستيعاب كما هو الأكثر أظهر لأن صحيحة زرارة تدل على ذلك فإن ذلك هو مقتضى كلمة الواو
الدالة على الجمع إلا أنها محدودة بقدر الإمكان وفي معناها رواية الأخرى وحسنة الفضلاء المتقدمة ويؤيده حكم نصاب البقر الوارد في
تلك الحسنة فيعتبر الثلاثون والأربعون فيها حسبما أمكن فيحمل إطلاق الخمسين في سائر الروايات عليهما لو كان الغرض أكثر استيعاباً مع ذلك كله مضافاً إلى الشهرة
وظاهر نقل الإجماع وفي البقر نصابان ثلاثون وفيها تبيع حولي أو تبيعة حولية والظاهر أن التخيير بين الذكر والأنثى إجماعي ولا في الحسنة تبيع حولي وأربعون
وفيها مسنة وهو كذلك أبداً ففي ستين تبيعان وفي ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلاث حوليات وفي عشرين ومائة ثلاث مسنات وهكذا فالنصاب هو أحد الأمرين
من الثلاثين والأربعين **ويدل** على هذا الحكم بعد الإجماع حسنة الفضلاء المتقدمة وفي الغنم خمسة نصب أربعون وفيها شاة ثم مائة وأحد وعشرون وفيها
شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلاث شياه بالإجماع والحسنة المتقدمة وفيها وفي ثلاثمائة وواحدة أربع حتى يبلغ أربعمائة ففي كل مائة شاة على الأشهر الأظهر
وذهب جماعة إلى أنه إذا بلغ ثلاثمائة وواحدة فيؤخذ من كل مائة شاة **لنا** الحسنة المتقدمة والإجماع المنقول في الخلاف وعن ابن زهرة وابن سعيد دعوى الإجماع
عليه ولهم صحيحة محمد بن قيس وتصحيح سند الأولى وصراحة دلالتها وموافقتها للشهرة ومخالفتها للعامة وموافقة الثانية للفقهاء الأربعة كما نقله العلامة
وعدم صراحة دلالتها لاحتمال حكم الثلاثمائة وواحدة فيها والإشكال في سندها وإن كان الأظهر العدم لأن الظاهر أن محمد بن قيس هو البجلي بقرينة رواية
عاصم بن حميد عنه يرجح ما اخترناه **وههنا** سؤال وجواب مشهوران **أما** السؤال فهو أنه إذا وجب في الأربعمائة ما يجب في الثلاثمائة وواحدة فما الفائدة
في الزائد والجواب أن الفائدة تظهر في الوجوب والضمان بمعنى أن الوجوب في الأربعمائة مثلاً يتعلق بمجموعها وإذا نقص منها واحدة فيتعلق بالثلاثمائة وواحدة
لأن ما بينهما عفو ويتفرع على ذلك ثمرة الضمان في التالف إذا حال الحول على الأربعمائة وتلف منها واحدة من دون تفريط فيسقط من الفقير جزء من مائة جزء
من واحدة وأما إذا حال على الثلاثمائة وتسعة وتسعين مثلاً كما للمجرد الثلاثمائة وواحدة فلا يسقط منه شيء لغيرها إذا كان النصاب الثلاثمائة وواحدة
وتلف منها واحدة كان فيسقط منه جزء من خمسة وسبعين جزء وربع جزء منها وربما احتمل إسقاط ربع الجزء باحتمال أن تكون الواحدة الزائدة
على الثلاثمائة شرطاً للوجوب لا جزءاً للنصاب وهو ضعيف بلا وجه له ويرد على هذا الجواب أمران الأول منع لا استحقاق الفقير إذا نقص من نصاب الأربعمائة
شيء ما دام الثلاثمائة وواحدة باقية لأنه يصدق على المال الذي أنه مال الثلاثمائة وواحدة وحال عليه الحول ولم ينقص منها شيء والثاني منع عدم
الاستحقاق من الفقير من العفو إذا نقص أصل الشاة من أربعمائة فإن ثمرة العفو عدم تعلق الزكاة بخصوصه ومقتضى الإشاعة اشتراك النصاب بما يشتمل
النصاب ولا منافاة بينهما فتأمل **فيها تنبيهات الأول** لا يضم مال إنسان إلى غيره افترقا أو اجتمعا اشتركا في العين أو لم يشتركا فيعتبر في كل منهما
النصاب وهو مقتضى الأصل والعمومات ولا خلاف فيه بين أصحابنا وربما نزل على ذلك قول الصادق عليه السلام في صحيحة محمد بن قيس ولا يفرق بين مجتمع
ولا يجمع بين متفرق وحملها على التقية أظهر ولا يفرق بين مال الواحد ولو تباعد بلا خلاف عندنا للإطلاقات والعمومات **الثاني** لا يجب في شيء من النصب
إلا في كل نصاب من النصب لا يجب فيما بينهما شيء وهو مقتضى الإطلاقات والعمومات في التقدير أو خصوص قوله عليه السلام وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء
واصطلحوا بتسمية ما بين النصابين في الإبل شنقاً بفتح الشين والنون وفي البقر وقصاً بفتح الواو والقاف وفي الغنم عفواً **الثالث** إنما تجب الزكاة في
السائمة من الأنعام غير العاملة أما السوم فلا خلاف فيه إلا بعض العامة ويدل عليه مضافاً إلى الإجماع روايات منها حسنة الفضلاء المتقدمة ففيها

انّما العمدة فيه على السائمة الراعية وصفها كاشفا اقول ولعلّهما كانا يحتّان كونها مرسلة فيكون احترازا عن العوامل السائمة ويعتبر استمراره في
تمام الحول ويكفي الصدق العرفي على الاصحّ ولا يعتبر بالعلف اليسير كما قيل وقيل بكفاية الاغلبية وهو ايضا ضعيف فيتحقّق العلف باطعامها مملوكا ولو كان
التبن والشعير او بارسالها في المراعي المملوكة المستنبتة كالقتّ والزرع والعلف النابت في البستان وغيره **والظاهر** ان المرعى في حريم القرية من الجبال والبراري
من ذلك وان كان يرعيها لغير مالكها ولو على سبيل الاستيجار من مالكها ولو بعينه مصانعة وهي قليلة وكذا ما يصانع الظالم عليها من الحق
والظاهر ان اعتلاف البهيمة بنفسها كافية اذا خرجت بها عن صدق السوم وكذا لو علفها غير المالك كان من ماله او غيره فلو اشترى علفا فقطعه من
او بستان الزرع فصدق العلف بخلاف ما لو استاجر ارضا لذلك ايضا بل ولو فرض اشتراء علف مرعى وسيع مثل قرية وسيعة وجبال وسيعة لذلك
فلا ينتفي صدق السوم والاشكال فيما لو علفها غير المالك من نفسه من جهة ان العلة في اشتراط السوم قلة المؤنة على رب المال وهي مفقودة هنا ضعيف لعدم
القطع بها والنص مطلق **والحاصل** ان المعيار في السوم والعلف العرف فما علم او ظن فيه تحقّق الوصف فيتبع حكمه وما يشكّ فيه فالاصل براءة
الذمّة للشكّ في حصول الشرط **ثمّ** ان مقتضى ما ذكرنا انه لا يجب الزكوة في السخال الا بعد استغنائها عن الامهات بالرعي الّا ان الشيخ وجماعة من الاصحاب
جعلوا من حين النتاج لحسنة زرارة عن الباقر عليه السلام ليس في صغار الابل شيء حتّى يحول عليها الحول من حين ينتج وعن الشهيد في البيان اعتبار الحول
من حين النتاج اذا كان اللبن عن سائمة وقوّاه المحقّق الاردبيلي وصاحب المدارك ره وقال في المسالك انه غير واضح **اقول** والتحقيق ان
من لاحظ اشتراط حول الحول على ما يعتبر فيه انّما هو بعد جمعيته لساير الشرايط ويقتضي ذلك كونه سائمة في تمام الحول كالملك والتمكّن من التصرف
وغيرهما فصدق السوم حين الاداء لا يكفي وحمل ان قلنا بتحقّق السوم في السخال في ايام الرضاع بمجرّد كون امّهاتها سائمة فيقوى قول البيان والّا فالمتّبع هو الروايات
وهي بمنزلة المخصّص لما دلّ على اعتبار السوم والاظهر العدم سيّما والمتبادر من السوم والعلف انّما هو فيما من شانه ذلك فيكون السخال حين الرضاع في
حكم المشكوك فيبقى حكم السوم والعلف والنصّ انّما هو المثبت للحكم فيهما وبالجملة فسواء قلنا بكون السوم شرطا او العلف مانعا فلا يثبت حكم السخال
في ايام الرضاع منهما والاصل يقتضي عدم الوجوب الّا ان الحسنة متّبعة لاعتبار سندها ومع ملاحظة هذه الاشكالات لا يمكن التمسّك بالعمومات
مثل قولهم في خمس من الابل شاة لثبوت الاجمال في المخصّص والنسبة اليها فيشكل الاعتماد على العامّ بالنسبة الى ما احتمل دخوله في الخاصّ مع ان المتبادر
من تلك الاخبار غير السخال كما لا يخفى فلم يبق في المقام الّا تلك الحسنة الّا ان يقال ان المتبادر من الحسنة كون الامّهات سائمة وغيرها مشكوك فيه وهذا
ليس ببعيد فعلى هذا يبقى المعتمد هو الاصل فيما لو كان الرضاع من المعلوفة ثمّ صارت سائمة بعد الاستغناء لعدم الانصراف من الحديث **وامّا** اشتراط
عدم كونها عوامل فهو ايضا اجماعي والخلاف فيه لبعض العامّة ويدلّ عليه اخبار كثيرة ورواية اسحق بن عمار محمولة على الاستحباب والمراد بالعمل اعمّ من
الحرث والحمل والركوب وغيرها **الرابع** يشترط في الانعام الحول وكذا في النقدين ومال التجارة ونقل الاجماع بل اجماع العلماء كما
في المنتهى والاخبار المعتبرة مثل حسنة الفضلاء المتقدمة وصحيحة جميل وصحيحة الحلبي وغيرها ويتحقّق حوله شرعا باهلال الثاني عشر اجماعا كما يظهر من
المنتهى والمعتبر والمسالك ولحسنة زرارة عن الباقر عليه السلام فيحكم انّها اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه الزكوة وظاهر الرواية
استقرار الزكوة بدخول الشهر الثاني عشر لا محض تعلّق الوجوب المتزلزل وهو الظاهر من الفتاوي والاجماع المنقول وقول الشهيد الثاني في المسالك بان
استقراره انّما يحصل بتمام الثاني عشر مع دعوى الاجماع في اوّل كلامه وقوله بان مقتضى الاجماع والخبر السالف هو الاستقرار بدخول الثاني عشر
في اخر كلامه نهاية التعجّب والظاهر ان الثاني عشر يحسب من الحول الاوّل بمعنى انه لا يدخل في حول الثاني فيحسب مبدء الحول الثاني من اوّل الشهر الثالث عشر
فما ذكره فخر المحقّقين من احتسابه من الحول الثاني نظرا الى ان الفاء تفيد التعقيب بلا فصل وحال الفعل ماض لا يصدق الا بتمامه ضعيف في ذلك
لان الحول هو اثنا عشر شهرا لكن حوله يحصل بالدخول في الشهر الاخر منه لا ان الشهر الاوّل من الحول الاتي وذلك لا يقتضي كون الثاني عشر من
الحول الاتي **ويؤيّده** رواية خالد بن حجاج الكرخي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الزكوة فقال انظر شهرا من السنة فانو ان تؤدّي زكوتك
فيه فاذا دخل ذلك الشهر فانظر ما نض يعني ما حصل في يدك من مالك فزكّه فاذا حال الحول من الشهر الذي زكّيت فيه فاستقبل مثل ما صنعت
ليس بك اكثر منه **والظاهر** ان الحديث فيما اذا التجارة ولا بدّ من بقاء النصاب مستمرّا طول الحول فلو خرج عن ملكه بالبيع مثلا ثمّ رجع ولو
بلحظة فيستأنف الحول بعد الرجوع وكذا لو نقص ثمّ اتمّها ولو في لحظة ثمّ اتمّها ولو في لحظة وهذا ليس مثل السوم فانّ علف لحظة في اثناء الحول
لا يخرج البهيمة عن السوم عرفا كما مرّ بخلاف البيع والتلف والاتمام وكذا لو عاوضها في اثناء الحول ولو بمثلها ولو للفرار من الزكوة على اشهر الاقوال
واصحّها وقال الشيخ في المبسوط ان بادل بجنسه بنى على حوله وان كان بغير جنسه استانف الحول وقال المرتضى ره في الانتصار وجماعة ان كان ذلك للفرار
عن الزكوة فيجب عليه والّا فلا لنا عموم الاخبار السالفة القائلة كلّما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه والعمومات الدالّة على الزكوة

في النقد والسبائك كما سيأتي وخصوص الاخبار مثل صحيحة علي بن يقطين فيها قال اذا اردت ذلك يعني عدم الزكوة فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب
كما سيأتي وخصوص الاخبار مثل صحيحة ونقار الفضة شيء من الزكوة وحسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عم رجل فرّ بماله من الزكوة فاشترى به ارضا
او دارا عليه شيء قال لا ولو جعله حليا او نقرا فلا شيء عليه فيه وما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله تعالى ان يكون فيه وهو صريح و
كذا حسنة زرارة ايضا صريحة في ذلك وكذلك حسنة هرون بن خارجة **واحتج** السيد باجماع الطائفة ورد الاخبار المتقدمة بمعارضتها بما
هو اظهر منها واقوى واوضح طرقا ولعله اراد بها رواية معتب بن عثمان ورواية محمد بن مسلم المفصلتين بوجوب الزكوة اذا كان التبديل من جهة الفرار
وفيه ان الروايتين لا تقاومان الروايات المتقدمة كثرة وسندا واعتضادا **نعم** يظهر من الانتصار ان وجوب الترك عند الفرار هو مذهب العامة وهو مضعف
لتلك الاخبار لكنها موافقة للشهرة والاصل **واما** الذي ادعاه السيد ففيه انه مندفع بما ادعاه السيد فيه انه مندفع بما ادعاه هو من الاجماع على خلافه في
المسائل المصرية الثالثة كما نقله في المختلف لا يعتمد عليه مع ثبوت الشهرة على خلافه ووجود الاخبار الكثيرة فالاولى حمل ما دل على الوجوب على الاستحباب او
على فعل ذلك بعد حول الحول **ويؤيده** حسنة زرارة المذكورة في الكافي في باب المال الذي لا يحول عليه الحول في يد صاحبه وعن الشيخ الاجماع على
مطالبة من عدا الشطو لو بادل بجنسه بانه لو بادل اربعين سائمة باربعين في اثناء الحول يصدق عليه انه ملك اربعين في الحول ولا يخفى ضعفه **تنبيهان الاول**
اذا انتقل اليه البهيمة مع التماثل فبعد ان تم النصاب وان تولدت عنده فبعد كل منهما على حدة بحسب حوله لعموم قوله كلما لم يحل عليه الحول عند ربه
فلا شيء عليه فلو ولدت ثلثون من البقر ثلاثين ففيها نصابان بحسب حول كل منهما منفردا وكذا لو ولدت اربعون غنما نصابا عددا ما واحدا وعشرين اما
لو ولدت اربعون منها اربعين فالاظهر عدم الوجوب في السخال وان حال عليها الحول وكذا لو اشترى اربعين بعد ملك الاربعين لانه عفو كما لو ملك دفعة ثمانين و
لو ملك اربعين شاة في النصاب المبتدأ قال في المدارك وان كانت تتمة للنصاب الثاني بعد اخراج ما وجب في الاول كما لو ولدت ثلاثون من البقر
احد عشر او ثمانون من الغنم اثنين واربعين ففي سقوط اعتبار الحول الاول وصيرورة الجميع نصابا واحدا او وجوب زكوة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند
انتهاء الحول الاول تبيع او شاة وعند مضي سنة من تلك الزيادة شاتان او مسنة او عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهي حول الاول ثم استيناف حول واحد للجميع
اوجه اوجهها الاخير لوجوب اخراج زكوة الاول عند تمام حوله لوجود المقتضي وانتفاء المانع ومتى وجب اخراج زكوته منفردا امتنع اعتباره منضما الى غيره في ذلك
الحول للاصل وقوله عم لا ثنيا في صدقة وقول ابي جعفر عم لا يزكى المال من وجهين في عام واحد انتهى **الثاني** الارتداد الفطري في اثناء الحول يسقط الزكوة
ويوجب استيناف الحول على الوارث بخلاف الملي لبقائه على ملكه وان حجر عليه ويشكل بعد التمكن من التصرف والكلام المتقدم من التمكن لقدرته على الاسلام
اي هنا **الخامس** من وجب عليه بنت مخاض ولم يكن عنده اجزأه ابن لبون على المشهور المدعى عليه الاجماع ظاهرا من التذكرة ويدل عليه روايتا
وفي المسالك نقل اجزاءه عنها مطلقا عن بعض الاصحاب وهو ظاهر الارشاد والدروس وان فقدهما فالمشهور التخيير في شراء ايهما وعن ظاهر المعتبر والتذكرة انه يتعين
وفاقا ويظهر من المسالك وجود قول بتعين شراء بنت المخاض لانها الثابتة في الذمة وظاهر رواية زرارة بن سبيع الآتية ذلك **واحتج** الشهيد بانه بشراء ابن اللبون يكون
واجدا له دون بنت المخاض ويشكل بان هذا لا يدفع وجوب شرائها ولزوم المعصية بتركها وانما يتأتى حصول الامتثال بعد الشراء وكيف كان فالاحوط شراء بنت مخاض
مع ان الروايات ظاهرة فيما كان عنده ابن اللبون لا بحصول التمكن منه ومن وجب عليه سن من اسنان الابل ولم يكن عنده يتخير بين اعطاء الاعلى منه بدرجة واخذ شاتين
او عشرين درهما او الاسفل كذلك واعطاء احد الامرين باجماع علمائنا كما ادعاه العلامة في التذكرة وغيره لرواية زيد بن سبيع ولا اكتفاء بشاة وعشرة دراهم
كما يظهر من التذكرة والدروس والمسالك لخروج عن المنصوص وان كان لا يخلو عن وجه لانه لا يبعد شاة وعشرة دراهم لشاة فالنظر في الروايات
الى ملاحظة التخيير بين الشاة والدرهم مع الدرهم والظاهر ان الصورة الاولى معاملة مع الفقير ويجب التشهيد بايقاع النية ثم اعطاء ما ينتقل اليه بنية الزكوة
فينوي الزكوة ما الباقي بعد ملاحظة الفاضل على الفريضة باحد الامرين مع الفقير ويجب التشهيد بايقاع النية على المجموع واشتراط المال على الفقير
ما يجبر الزيادة فيكون نسية وشرطا لا بنية بشرط واما الصورة الثانية فلا اشكال فيها ثم انهم لم يفرقوا في دفع الاعلى والادون مع الجبران
بين ما تفاوتت القيمة بالتوفية للفريضة مع المدفوع على الوجه المذكور ام لا ويشكل مع مساواة قيمة المأخوذ من الفقير مع نفس البدل المدفوع و
استوجه في المدارك عدم الاجزاء وفاقا لظاهر التذكرة **وليس** ببعيد لعدم تبادر هذه الصورة من النص ويشكل تصوير النية على ما ذكرنا
واما لو كان عنده اعلى منها بدرجتين او اكثر او اسفل منها كذلك فالاظهر عدم التعدي الى ما عدا التقدير الشرعي المنصوص اعلى مورد النص فيما
الوظيفة الشرعية وجوزها الشيخ في بعض اقواله واختاره العلامة نظرا الى ان المساوي للمساوي مساوي للشيء فان بنت المخاض واحد الامرين اذا كانت مساوية لبنت اللبون
اللبون واحدهما مساويا للحقة فيكون بنت المخاض مع اربع شياه او اربعين درهما مساوية للحقة وفيه منع المساواة من كل وجه **ويظهر** مما ذكرنا عدم التعدي
الى ما فوق الجذع من الاسنان بطريق الاولى وكذا ما عدا اسنان الابل من البقر والغنم لعدم النص فيرجع مع فقد المذكور الى شرائها او الى القيمة

اعتبار القيمة الشاة مع الشاة والدرهم

لم يوجد وان قلنا بكفاية القيمة في الانعام ايضا كما هو الاظهر كما يجيء فيجزي القيمة مط‌ ق وممّا ذكر يظهر الحال فيما اذا اعطى
من غير جبران وعدمها واجزاء بنت مخاض عن خمس شياه وعدمه فان القاعدة يقتضي العدم الا بالقيمة فلا يجزي بعير عن شاة في اربعين شاة الا بالقيمة وهكذا
فتدبر ولو كان النصب كلها دون الجذع او دون بنت المخاض مثلا فيجب عليه تحصيل الفريضة ولا يكفي بواحد منها سواء كان من الفريضة او دونها الا بالقيمة وجوز
العلامة والشهيد اعطاء واحد منها وهو ضعيف واضح المأخذ السادسة قال الصدوق في الفقيه اسنان الابل من اول ما تطرحه امه الى تمام السنة حوار
فاذا دخل في الثانية سمي ابن مخاض لان امه قد حملت فاذا دخل في الثالثة سمي ابن لبون وذلك ان امه قد وضعت وصار لها لبن فاذا دخل في الرابعة سمي الذكر
حقا والانثى حقة لانه قد استحق ان يحمل عليه فاذا دخل في الخامسة سمي جذعا فاذا دخل في السادسة سمي ثنيا لانه القى ثنيته فاذا دخل في السابعة القى رباعيته
سمي رباعيا فاذا دخل في الثامنة القى السن التي بعد الرباعية وسمي سديسا فاذا دخل في التاسعة فطر نابه سمي بازلا فاذا دخل في العاشر فهو مخلف وليس له بعدها
اسم والاسنان التي تؤخذ في الصدقة من ابنة مخاض الى الجذعة انتهى وبذلك يعرف الفرائض في الابل واما فريضة البقر فالتبيع هو ولد البقر في السنة الاولى في اللغة ولكن اعتبر فيه
تمام الحول تحصيلا للفضل وظاهر الرواية تمام السنة لانه قال تبيع حولي ويشكل الاكتفاء بالحول الشرعي في النصاب لدلالة الدليل هنا على كفاية الدخول في الثاني عشر
والمسنة هي الثنية التي كملت لها سنتان ودخلت في الثالثة وادعى عليه في المنتهى الاجماع وكانه اصطلاح شرعي والمعتبر في الشاة التي يعطى في الزكوة سواء كان في
الغنم او الابل هو المسمى لاطلاق الاخبار وقال الشيخ وجماعة اقلها الجذع من الضان والثني من المعز لرواية سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله قال
نهانا ان ناخذ المراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة والثنية وهو احوط ان قلنا بتسميتهما دونهما شاة في العرف والا فيتعين ولا يبعد القول بالتسمية لان الشاة اسم
النوع والاستدلال بالرواية مشكل من وجوه الاول ضعف السند والثاني عدم ظهور التفصيل فان الجذع والثني يطلقان على الضان
والمعز كليهما والثالث الاشكال في معنى الجذع والثني اما الجذع فيظهر من الصحاح انه ولد الشاة في السنة الثانية والشاة جنس لهما وكذا في القاموس
وابن الاثير في النهاية وصاحب الكنز ونقل في التذكرة عن ابن الاعرابي ان ولد الضان انما يجذع ابن سبعة اشهر اذا كان ابواه شابين ولو كانا هرمين لم يجذع حتى يستكمل ثمانية
اشهر ونقل في الصحاح قولا بان ولد النعجة يجذع في ستة اشهر او سبعة اشهر واما اصحابنا ففسره جماعة بما دخل في الثانية وبعضهم بما كمل له سبعة اشهر
والاول هو المستفاد من صحيحة اسحق بن عمار السخل متى تجب فيه الصدقة قال اذا اجذع وكذا اختلف كلام الاصحاب في الثني من المعز ففسره جماعة في صفة
المصدق بما دخل في الثانية وفسره بعض بما دخل في الثالثة مطابقا لكلام اهل اللغة قيل ولعل مستند الاول العرف وهو محل وهذا كله مؤيد لكفاية
مطلق الشاة سيما مع مطابقة الاصل والاطلاقات السابع لا يؤخذ المريضة ولا الهرمة ولا ذات العوار للمولى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وصحيحة
محمد بن قيس عن الصادق عليه السلام قال ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق وقوله الا ان يشاء المصدق بظاهره مخالف لقاعدتهم ويمكن حمله
على ان ياخذها المصدق اي الساعي لنفسه ويعطي الفقير عوضها او ان ياخذها بالقيمة والظاهر انه لا فرق بين اخص الفريضة فيها وعدمها اذا كان النصاب
صحيحا فياخذ غيرها صحاحا ولو بالقيمة واما لو كان الكل مريضا لم يجب عليه شراء الصحيح بلا خلاف من الاصحاب بل من العلماء كما يظهر من المنتهى ونقل عن
بعض العامة القول بوجوب شراء الصحيح لقوله عليه السلام لا يؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عوار واجاب عنه بالحمل على ما اذا كان النصاب صحاحا لانه المتعارف فان
لا باس به وان كان المصير الى هذا القول محتملا اقول الاصل وفتوى الاصحاب كافية لنا مع تبادر صحة غالب النصاب ايضا فالقول بعدم الوجوب متعين هنا
فوائد الاولى اذا تعدد ما هو بصفة الفريضة فالاختيار للساعي للاصل والاطلاق وقيل بالقرعة مع التشاح وهو ضعيف لعدم الاشكال لعموم
لكل امر مشكل ولا نص بالخصوص ايضا الثانية اذا كان له اموال متفرقة فله الاخراج من ايها شاء تساوت قيمتها او اختلفت للعموم وقيل بالتقسيط
ان لم يتبرع المالك بالاجود وكذا لا يجوز الدفع من غير غنم البلد وقيل لا يجزيه الادون الا بالقيمة الثالثة المعز والضان في الحكم واحد بلا
خلاف وكذا العرابي والبخاتي من الابل وكذا البقر والجاموس لصدق الاسم وخصوص صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له في الجاموس شيء قال مثل ما
في البقر ويتخير المالك في اخراج اي الصنفين شاء وذهب جماعة منهم العلامة في المختلف الى التقسيط مع اختلاف القيمة مثل ان يكون عنده خمس عشرة
بقرة ومثلها جاموسا وكذا عشرون ضانا ومثلها معزا فاذا كان التبيع في البقر يسوى عشرين درهما وفي الجاموس ثلثين فياخذ تبيعا من الجاموس
يسوي خمسا وعشرين او مثله في البقر وهكذا الرابعة لا يؤخذ الربي وهي الوالدة الى خمسة عشر يوما وقيل الى خمسين ولم نقف على
دليل التعيين ولا الاكولة وهي السمينة المعدة للاكل ولا فحل الضراب المؤنة سمنا وفيها لا يؤخذ الاكولة الكبيرة من الشاة تكون في الغنم ولا والد ولا الكبش الفحل وفي
صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج على وجه ولعل الوجه في منع الربي ان فيه اضرارا بولدها وربما علل بالمرض لانها نفساء ولذا لا يؤخذ النفساء ثم ان الظاهر ان
المنع انما هو للمالك لا الساعي كان يكفي عن مؤنة ذلك ولكن الفائدة تظهر اذا تبرع المالك في ان المنع هل هو لاجل المرض او لاجل الاضرار او غيرها
فيمن منع الزكوة وكان الاخذ بيد الساعي فيكون المنع في بعضها لاجل المرض وفي بعضها لاجل الاضرار مع ان في صحيحة بريد ان امير المؤمنين عليه السلام قال للمصدق

في تعلق الزكوة بالعين او بالذمة

ايام وكرايم والهم والاكولة والفحل من الكرايم ثم انهم اختلفوا في عد الاكولة والفحل اختيارات في النصاب وعدمه على اقوال الاكثر على الاول للاطلاقات
العمومات وقولهم في صحيح محمد بن قيس يعد صغيرها وكبيرها والمحقق في النافع والشهيد في اللمعة على الثاني ولعل مستندها صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق
انه قال ليس في الاكيلة ولا في الربي والربي التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة وهي مع اشتمالها على ما لا يقول به الاصحاب لا دلالة فيها على ذلك
ويمكن حملها على عدم الاخذ لا العد والشهيد في البيان على عد الفحل خاصة الا ان يكون كلها فحولا او معظمها ودليله غير بين **الثامن** انما يجب الزكوة
في العين في كل ما يجب فيه الزكوة على المعروف من مذهب الاصحاب ونقل ابن حمزة عن بعض الاصحاب تعلقها بالذمة **و**الاقوى الاول وادعى عليه في المنتهى
اجماع اصحابنا واكثر اهل العلم واستدلوا عليه بقولهم في كل اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة وفي ثلثين من البقر تبيع وفيما سقت السماء
العشر وفي عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال فان ظاهرها التعلق بالعين **اقول** الظهور في قوله فيما سقت السماء العشر فان ظ
العشر مما سقت السماء بان يكون اللام بدل الاضافة ويقرب منه الكلام الاخر والكلام الاول **واما** قوله في خمس من الابل شاة فهو مشكل
لان الشاة ليست في الخمس وان اريد قيمة شاة فهو ينافي اصالة الشاة فان الاصل في الفرايض انها هو العين والقيمة بدل وجوازها مختلف فيه في غير الانعام
فلا بد ان يجعل كلمة في للسببية يعني تجب الشاة على حقيقتها وح لا يتم وجوبها في العين ايضا بل ظاهرها ح التعلق بالذمة لا العين الا ان يقدر اعطاء شاة
حاصلة من خمس ابل وهذا التقدير والاضمار ليس باولى من مجاز السببية وكذا قولهم في كل ثلاثين من البقر تبيع وفي كل ست وعشرين من الابل بنت مخاض
لا يتم في كثير من الاوقات الا بهذا التقدير فانه قد لا يوجدان في النصاب فيجب ان يشترى من الخارج ولكن ملاحظة النظاير يوجب حمل الجميع على وجوب
الفرايض محصلة من النصب اما باخراجها بعينها منها ان فرض حصولها فيها او بتبديل بعض النصب بها على فرض عدمها سواء امكن حصولها فيها كما في غير
العين الثانية او استحال كما فيما نحن فيه فعين الفريضة في الغلات هو عين عشرها الا مقدار عشرها ولو من غيرها وعين الفريضة من خمس من الابل مثلا
هو الشاة الحاصلة منها او من البقر وسائر نصب الابل هو القدر المشترك بين نفس الفرايض الموجودة فيها والمحصلة من غيرها بالمعاوضة **ثم** ان هيهنا امرين

في جواز اعطاء البدل بالمثل بلا خلاف وفي الاختلاف في جواز اداء القيمة عن العين والاظهر جوازه

اخرين احدهما البدل المثلي والاخر القيمة والظاهر عدم الاشكال في جواز البدل بالمثل كاعطاء مساوي العشر في الغلات من غير النصاب واعطاء الشاة والتبيع مثلا
مع وجودهما في النصاب من غيره واشتراء الشاة في خمس من الابل وكذا التبيع وبنت المخاض مثلا فيما لو لم يوجد في النصاب من غيرهما وفي كلام بعضهم نقل وقد
على خلاف في ذلك واجروا ذلك مجرى اعطاء عين الفريضة فمرادهم بالعين عين جنسها **نعم** اختلفوا في جواز القيمة عن العين والمشهور الجواز مطلقا بل ادعى
المعتبر الاجماع عليه في الغلات والنقدين وخالف المفيد في الانعام فلم يجوزه الا ان تعدم الاسنان المخصوصة في الزكوة ويظهر من المحقق في المعتبر الميل اليه وقواه المدارك
لعدم الدليل **و**الاظهر المشهور لان الشيخ ادعى في الخلاف عليه اجماع الفرقة واخبارهم ومنع المعتبر للاجماع والاخبار لا يضر **واما** الاخبار فما تقدم في منعها عليه
موصوف صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يعطي عن الزكوة عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة ايحل ذلك قال لا باس وصحيح محمد بن خالد
البرقي قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع هل يجوز جعلت فداك ان نخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج
من كل شيء ما فيه فاجابه ع ايما تيسر يخرج **ويمكن** الاستدلال بعموم هذه الرواية في الانعام وان امكن القدح بان يكون المراد كل شيء من المذكورات وايما تيسر منها
لظهور العموم مع ما ستنقله عن قرب الاسناد واما غير الحنطة والشعير من الغلات فيثبت بعدم القول بالفصل وكذا غير الدراهم وان روى في الكافي عن سعيد بن
عمر عن ابي عبد الله ع قال قلت ايشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله تعالى اذ لعله نعم
على من يصرف فيه **اقول اما** استشكال صاحب المدارك في اخراج القيمة فيما عدا النقدين لقصور الروايتين عن افادة العموم **ففيه** مع ان عدم القول بالفصل

قرب الاسناد عن ع

يثبت في البعض يدل عليه ايضا ما نقل عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا او طعاما واري ان
ذلك خير قال فقال لا باس قال في المدارك ومتى سوغنا اخراج القيمة فالمعتبر فيها وقت الاخراج لانه وقت الانتقال اليها وقال العلامة في التذكرة انما
يعتبر القيمة وقت الاخراج ان لم يقوم الزكوة على نفسه فلو قومها وضمن القيمة ثم زاد السوق او انخفض قبل الاخراج فالوجه وجوب ما يضمنه خاصة دون

في وقت اعتبار القيمة وفي جواز اعطاء القيمة عينا او منفعة

الزايد والناقص وان كان قد فرط بالتاخير حتى انخفض السوق او ارتفع اما لو لم يقوم ثم ارتفع السوق او انخفض اخرج القيمة وقت الاخراج هذا كلامه
وفي تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر انتهى كلامه **واقول** ولعل نظره الى ان الزكوة وان كان تعلقها بالعين لكن الشارع رخص للمالك في التصرف في حق
الفقير واعطاء بدله او قيمته وفي صورة اختيار القيمة يكون هذا مبايعة والتولية من الطرفين مع المالك فتقويمه بمنزلة بيعه من نفسه فليس في ذمته الا ما قوم
على نفسه ثم انه يجوز في القيمة ان يكون عينا ومنفعة ولو كان بايجار الفقير نفسه من الفقير ثم احتساب وجه الاجارة من الزكوة **فلنرجع** الى الكلام في تعلق
الزكوة بالعين **ونقول** انهم استدلوا على المشهور ايضا بانها لو وجبت في الذمة لتكررت في النصاب الواحد بتكرر الحول ولم تقدم على الدين مع بقاء عين النصاب
اذا قصرت التركة ولم يسقط بتلف النصاب من غير تفريط ولم يجز للساعي تتبع العين لو باعها المالك واللوازم باطلة اتفاقا وقد يمنع الملازمة وبطلان التالي

شيء مما الاخير من يرد على الاولين انه مع ذلك ان التعليل فيهما الحكمين بتعلق الزكوة بالعين فكيف يستند اليهما عليه مع ان الاتفاق على بطلان التالي
لو سلم فهو المثبت فيهما و اعلم ان القدر المحقق في تعلق الزكوة على التعيين انما هو منع وجوب النصاب ولا دليل عليه في غيره واما الثالث فهو ايضا مما ثبت بالدليل من
الاتفاق وحسنة محمد بن مسلم واما الرابع فنصا فالاما فيه ان العلامة في التذكرة بعدما اختار جواز تصرف المالك في النصاب بالبيع وغيره وعدم جواز الفسخ للساعي
معللا بان تعلقها بالعين تعلق لا يمنع التصرف كارش الجناية ولعدم استقرار ملك المساكين لجواز دفع القيمة قال اذا ثبت هذا فان اخرج الزكوة من غيره
كلف اخراجها وان لم يكن متمكنا فالاقرب فسخ البيع في قدر الزكوة ويؤخذ منه ويرجع المشتري بقدرها الا ان يعطى الفقراء الا ان يمضي في تمام البيع تفويتا لحصتهم فوجب
فسخه ثم يتخير المشتري لتبعض الصفقة فظهر منه ان تتبع الفقراء ليس بالاجماع مع ان العلة لعله هو الاصل ح كما ذكره وكيف كان فالاعتماد في المسئلة على الاجماع المنقول
في المنتهى والتذكرة وظواهر الاخبار المتقدمة وخصوص صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عم رجل لم يزك ابله او شاه عامين
فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم تؤخذ زكوتها ويتبع بها البايع وقوية ابي المغرا عن الصادق عم قال ان الله تبارك وتعالى شرك
بين الاغنياء والفقراء في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم وفي كيفية التعلق بالعين وجوه ثلثة اظهرها انه من باب الاستحقاق والشركة
وهو لا ينافي جواز التصرف والاداء من خارج لدليل اخر مثل ما مر من الادلة على جواز اخراج القيمة من الاجماع والاخبار سيما الصحيح المتقدم وهو ظ
الاصحاب وهو ظاهر معنى التعلق بالعين قال في التذكرة الزكوة يتعلق بالعين عندنا وعند ابي حنيفة الا ان ابا حنيفة قال لا يستحق جزء منها وانما
يتعلق بها كتعلق الجناية بالعبد الجاني والثاني انها استيثاق كالرهن فالحق يتعلق بذمة المالك والنصاب كالرهن والثالث انه استيثاق
كتعلق ارش الجناية بالعبد فلا يتعلق شيء بذمة المالك بل يتعلق بالنصاب لكن المالك مخير بين اداءها منه او فكها بالقيمة كالعبد الجاني المخير مولاه بين الامور
الثلثة احتج القائل بتعلقها بالذمة بانها لو وجبت في العين لكان للفقير الزام المالك بالاداء منها ومنعه من التصرف قبل اخراج الفرض وبانه لا تتبعه
النماء فلا يتعلق بالعين وهو لا ينافي تعلقها به واما الجواب عن الاخير فقال في التذكرة وملك المساكين غير مستقر حيث كان للمالك العدول
فلم يتبعه النماء على ان المانع ان يمنع ذلك اقول والمنع الاخير مشكل لعدم ثبوت الملك المستقر بحيث يترتب عليه جميع اثاره نعم روى الكليني
عن علي بن ابي حمزة عن ابيه عن ابي جعفر عم قال سالته عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت ضامن لها ولها
فانت ضامن ولها الربح وان تويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء وان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها
من الربح ولا وضيعة عليها فيتقوى المنع ح وكيف كان فالظاهر عدم دخول الحمل في الشاة سواء تولد بعد حول الحول ولو اعطاها الشاة الحاملة
فيسترد ولدها ومن فروع المسئلة عدم تكرر الزكوة بتكرر الحول على النصاب الواحد اذا لم يخرج من خارج لانثلام النصاب في العام الاول بخلاف ما لو
اخرجها من مال اخر فيبقى النصاب سالما ثم يحول عليه الحول وقد اشرنا الى ذلك فيما مضى فلو كان عنده ست وعشرون من الابل ومضى عليه حولان وجب
عليه بنت مخاض وخمس شياه وان مضى ثلاثة فزيد عليه اربع اخر فيه بتسعة قال في المدارك وهذا مقيد بما كان النصاب بنات مخاض او مشتملا عليها
او قيمة الجميع بنات مخاض والا فان كانت زائدة عن قيمة بنت المخاض عن الحول الاول من جزء واحد من النصاب وبقي منها قيمة خمس شياه عن الحول الثاني فيجب في
الثالث خمس شياه ايض ولو كان ناقصة عن قيمة بنت المخاض نقص النصاب في الحول الثاني عن خمس وعشرين فيجب فيه اقل من خمس شياه عن نقص النصاب
فيثلم بنسبة ذلك الجزء الباقي عشا وبل يجب شيئا من اصل النصاب فيتبع انه لا يتم الا اذا وافق ذلك الجزء له في تصحيح الابل وتمامه فيه ان الذي دل عليه
الدليل في احكام الزكوة هو الابل الصحاح فيشكل الامر في الكسور فلو كان لاحد من كل واحد من عشرة من الابل نصفا لا يستفاد حكمه من تلك
الادلة فيشكل الحكم بوجوب شاة عليه تنبيه لا يجوز التصرف في العين على القول بتعلقها بالعين قبل الضمان ولو باعها قبل اداء الزكوة وبعد الضمان
فتصح في الجميع وان كان قبل الضمان فيفسد في نصيبه اما في قدر الواجب فيبطل على الاقوى من كونه من باب الشركة وكذا على القول بالرهن على التفاصيل
ان البيع الزام بالزكوة فان اداها نفذ والا فيتبع الساعي العين ولو باع الجميع ثم اخرج الزكوة فقيل يصح البيع في الجميع وقيل يقف على الاجازة من المالك
ثانيا لتجدد الملك كما لو باع مال غيره ثم اشتراه وهذا اظهر الثامن المشهور الاقوى ان اول نصاب الذهب عشرون دينارا وفيه نصف دينار ثم ليس
فيه شيء حتى يبلغ اربعة دنانير ففيها قيراطان عشر دينار وهكذا كلما زاد اربعة ففيها عشر دينار وليس في النيف شيء وعن الصدوق وجماعة من اصحاب
الحديث ان نصاب الاول اربعون دينارا ففيه دينار ونقل في المختلف عن علي بن بابويه ان في النصاب الثاني وقال ليس في النيف شيء حتى يبلغ اربعين ويدل
على المشهور اخبار كثيرة منها صحيحة البزنطي ومنها صحيحة الحلبي وحسنة محمد بن مسلم الدالتين على ان نصاب الذهب هو ما يسوى مائتي درهم فضة الى ما
ذكر الاصحاب وغيرهم ان كل دينار في ذلك الزمان كان مساويا لعشرة دراهم ويشهد به ملاحظة مقادير الديات واحتج ابن بابويه فقه محمد بن مسلم
وابي بصير وبريد والفضيل ويدل عليه صحيحة زرارة ايضا وهما الاتقاء ونقل الادلة المشهورة لعمل عليه واما الفضة فنصاب الاول مائتا درهم فيجب خمسة دراهم

او يؤدي زكوتها البايع

في ان الزكوة تتعلق بالعين وجوه ثلثة

جواب منع الملازمة المدعى في الدليل على جواز التصرف في العين

امكن ان يفرض خروج قيمة بنت المخاض كما لا يخفى اقول والزكوة لا يتعلق الا ... خمس شياه

في نصاب الذهب

في نصاب الفضة

وكلما زادت اربعين ففيها درهم وليس في الاقل من ذلك ولا في النيف شيء **ويدل** عليه الاجماع والاخبار وخلاف بعض العامة ضعيف **ثم** ان الدنانير لم يختلف في
الجاهلية والاسلام ولم يتغير عما كان عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ويدل على ذلك اتفاق العلماء بخلاف الدراهم والمعتبر فيهما ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله **وقد ذكر** علماء
الفريقين انها كانت ستة دوانيق وصرح به اهل اللغة وعليه يحمل اخبار ائمتنا عليهم السلام قال العلامة في المنتهى والتذكرة والتحرير انها كانت في صدر الاسلام
صنفين بغلية وهي السود كل درهم ثمانية دوانيق وطبرية كل درهم اربعة دوانيق فجمعا في الاسلام وجعلا درهمين متساويين وزن كل درهم ستة دوانيق ثم قال
فصار وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم الذي قدر به النبي صلى الله عليه وآله المقادير الشرعية في نصاب
الزكوة والقطع ومقدار الديات والجزية الى آخر ما ذكره **واما** الدانق فاتفقوا على ان كل دانق وزنه ثمان حبات من اوسط الشعير كما صرح علماء الفريقين كذا ذكره
في المنتهى والتذكرة واما الدينار فهو والمثقال الشرعي متحدان والمثقال الشرعي درهم وثلاثة اسباع درهم وهو ثلاثة ارباع المثقال الصيرفي فيكون العشرون مثقالا الذي
هو نصاب الذهب في وزان ثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم وخمسة عشر مثقالا بالصيرفي والمائتا درهم في وزان مائة واربعين مثقالا شرعيا ومائة وخمس مثاقيل بالصيرفي.
ولا اشكال في ذلك كما لا اشكال في الدانق فان رواية سليمان بن حفص المروزي يدل على ان وزان اثنتا عشرة حبة من اواسط الشعير ولكنها ضعيفة متروكة والعمل
على المشهور **العاشر** يشترط في وجوب زكوة النقدين كونهما مسكوكين بسكة المعاملة باجماعنا واخبارنا مثل صحيحة علي بن يقطين المتقدمة وموثقة جميل وغيرهما
ولا يشترط فعلية التعامل بل يكفي كون السكة سكة المعاملة ولا يكفي مطلق النقش والمتبادر من المنقوش في الحديث هو ذلك كما هو المتبادر من لفظ الدرهم
والدينار ايضا واطلاقهما يشمل المهجورة ايضا ولا زكوة في غير المنقوش وان جرت المعاملة به وقد تقدم الكلام فيما لو جعلها سبائك لاجل الفرار وان لا يظهر ورود الزكوة
نعم يستحب وكذا يشترط الحول على مجموع النصاب كما تقدم في الحيوان بالاجماع والاخبار **وقد** تقدم الكلام في التبديل بالجنس وغيره والفرار قبل الحول وفي الاثناء وقيل
يستحب الزكوة في الحلي المحرم ولم نقف على دليله واوجبه العامة ولا دليل لهم والاخبار النافية للزكوة عن مطلق الحلي يشمله وفي بعضها الا ان يبلغ مائة الف وفي بعض الاخبار
المعتبرة ان زكوة الحلي ان يعار **تنبيهان الاول** مقتضى الفتاوى واطلاق الادلة انه يضم الردي من كل من الجنسين الى جيدهما فان اخرج الزكوة عن المجموع فقد احسن
متبرعا بالفضل ودونه في الفضيلة الاخراج من كل نوع بقسطه فيجوز اخراج الجميع من الادنى لصدق الاسم وان زاد فيه بحيث يساوي قيمته الافضل او التقسيط
لكان افضل ولكن لا يجوز الاخراج عن الادنى من الاعلى بالقيمة واحتمل العلامة الاجزاء اعتبارا بالقيمة وهو مشكل لان المتبادر من القيمة هو الخارج من الجنس
الثاني انما يعتبر في الدراهم المغشوشة بغير النقدين بلوغ الصافي منه النصاب ولا يخرج المغشوشة عن الصافي الا اذا علم اشتماله على الفريضة من الصافي
ودراهم ما غش فيه احد النقدين بالآخر يعتبر كل منهما في بلوغ النصاب على حدة ثم اذا علم بلوغ الصافي من المغشوش حد النصاب وعلم قدره فيخرج زكوته
من الخالص او من المغشوش بحيث يحصل له اليقين بالوفاء وان جهل القدر فان تطوع بالصافي عن جملة المغشوش او بما يحصل به اليقين من المغشوش او
الصافي فهو والا فيلزم تصفيتها لتحصيل البراءة اليقينية **وذهب** الفاضلان وغيرهما الى الاكتفاء بما تيقن اشتغال ذمته به كما لو شك في بلوغ الصافي
النصاب او لا وفيما ذكروه اشكال لان الاحكام متعلقة بالنصب وهي اسماء لما في نفس الامر فاذا قال الشارع في اربعين شاة شاة وفي عشرين مثقالا نصف دينار وكان
المكلف واجدا للغنم والذهب لكنه شاك في العدد فكيف يمكن ان يقال لا يجب عليه عد غنمه او دنانيره ثم يفحص انه مكلف بالزكوة ام لا وهكذا الكلام فيمن كان له زرع
فاذا قال الشارع في كل ثلثمائة صاع زكوة فكيف يقال انه لا يجب على المالك ان يكيل غلته ثم يفحص انه مكلف ام لا **وهكذا** الكلام فيمن شك في استطاعة الحج من جهة
عدم معرفة مقدار ماله فيجب عليه ان يتبين حاله هل هو مخاطب بالحج ام لا فان غاية الامر كون هذا الايجاب مشروطا بوجود شيء ولم يثبت اشتراطها بالعلم
بوجوده وهكذا الكلام في معرفة الزائد من النصاب فالاعتماد على البراءة في امثال ذلك مشكل **نعم** يمكن الاعتماد فيما لو شك في بلوغ الصافي حد النصاب
او لا اذا لم يتمكن من تحصيل المعرفة الا بالتصفية فانه ضرر على المالك ولم يعلم شمول الاطلاقات لمثله فليتأمل وليحتط **الحادي عشر** انه عرفت ان
الزكوة لا يجب فيما انبتت الارض الا في اربعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب **واما** العلس والسلت فالمشهور بينهما العدم وذهب الشيخ وجماعة الى الوجوب
واختاره في المسالك لنقل اهل اللغة على كونهما منهما قال في الصحاح السلت بالضم ضرب من الشعير ليس له قشر كانه الحنطة والعلس بفتحتين ضرب من الحنطة
يكون حبتان في قشر وهو طعام اهل صنعاء **وفيه** ان العرف مقدم على اللغة على الاقوى **والظاهر** صحة السلب عنهما وهو علامة المجاز مع ان ابن دريد قال السلت
حب يشبه الشعير او هو بعينه وقال ابن ... العلس حبة سوداء تختبز في الجدب او يطبخ مع ان السلت مذكور في بعض الروايات مع البر والشعير وهو يشعر بمغايرتهما
وكيف كان فالاصل والشك في كونهما حنطة او شعيرا يكفي في نفي الوجوب **ويشترط** في الغلات النصاب ونصابها واحد فاذا بلغ النصاب فيجب فيه وما زاد عليه ولو
قليلا ولا يجب فيما دونه وان كان بقليل لانه تحقيقي لا تقريبي كما توهمه بعض العامة وهو خمسة اوسق والوسق بفتح الواو ستون صاعا بالاجماع والصحاح
المستفيضة والصاع تسعة ارطال بالعراقي لصحيحة ايوب بن نوح وستة بالمدني لصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل
بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال قال الشيخ يعني ارطال المدينة فيكون تسعة ارطال بالعراقي لان الرطل العراقي ثلثا الرطل المدني كما ان الرطل المكي

المسير ثم انه لا يضم احد النقدين الى الآخر في النصاب فلا يجب في عشرة دنانير ومائة درهم شيء وكذا غيرهما من الاجناس للاجماع و...

في اشتراط كونهما مسكوكين

تنبيهان

في عدم ... وجوب ... العلس والسلت

في اشتراط النصاب في الغلات وان نصابها واحد

مضعفة رطل العراقي وذو أجعفر بن إبراهيم بن محمد الهمداني مصرحاً بأن الصاع ستة بالعراقي أو تسعة بالمدني وفي آخرها أنه يكون بالوزن ألفاً ومائة وسبعين وزنة والمراد بالوزنة الدرهم كما قيل والصاع أربعة أمداد إجماعاً كما في المنتهى والمد رطلان ونصف بالمدني **ويدل** عليه صحيحة زرارة المتقدمة فيكون رطلين وربعاً ونصفاً بالعراقي وقال البزنطي رطل وربع **ولعل** سنده موثقة سماعة وفيها المد رطل وثلاث أواق فإن جعلنا الرطل عراقياً والأوقية أربعين درهماً كما هو المشهور بين أهل اللغة فيحصل الفرق الفاحش وإن جعلناه مدنياً وقلنا أن الأوقية سبعة مثاقيل كما قيل فيقرب من المشهور والرطل العراقي مائة وثلاثون درهماً أحد وتسعون مثقالاً على المشهور أيضاً للروايات المتقدمة واستفاضة تحقق الشهرة **وقال** في التحرير أنه تسعون مثقالاً **ولم** نقف على مستنده فالصاع ثمانمائة وعشرة مثاقيل بالشرعي وستمائة وأربعة عشر مثاقيل وربع مثقال بالصيرفي فيصير نصاب الغلة ألف ومائتا ألف وثمانين ألف وأربعة آلاف ومائتين وخمسة وسبعين مثقالاً وبالمن التبريزي المعهود في هذا البلاد وهو وزن ثمان عباسيات من الفلوس يصير مائتين وثمانين وسبعة أمنان وثلاثة أرباع من وثمن من وخمسة عشر مثقالاً صيرفياً **واعلم** أن المعتبر الوزن وإن كان الصاع في الأصل كيلاً سيما في هذا الزمان الذي لا يمكن تعيين الكيل إلا بفرض المعيار بأن توافقاً فلا إشكال وكذلك لو بلغ بالوزن دون الكيل لأن الشارع اعتبر جزماً مع أن الضبط بل الاعتبار إنما هو للضبط وأما لو بلغ بالكيل دون الوزن فلا يجب الزكاة خلافاً لبعض العامة **الثاني** وقت تعلق الوجوب بالغلات يعني وقت الانتقال وسائر التصرفات بدون الضمان فيرد ذلك وحصول الضمان لو أتلفه أو فرطه بعد ذلك وإن لم يجب عليه الإخراج وانتقال الفرض إلى المنتقل إليه لو حصل الانتقال قبله لا بعده هو أن يسمى بالحنطة والشعير وببدو صلاح الثمرة بالاحمرار أو الاصفرار وانعقاد الحصرم عند الأكثر ويحصل التسمية عندهم في الأولين باشتداد الحب وقيل لا يجب إلا مع التسمية بالتمر والزبيب **وقال** ابن الجنيد وقته أن يسمى عنباً أو تمراً ولعل اعتبار تسمية الحنطة والشعير وفاق **لكنهم** اختلفوا في وقتها فالأكثر على أنه اشتداد الحب وإن لم يسم فيهما وغيرهم اعتبر أكثر من ذلك **وأما** الاحمرار والاصفرار في التمر والانعقاد في العنب **فربما** يستدل في الأولين بتسميتهما تمراً عند أهل اللغة **والدليل** الأسد فيهما وفي انعقاد الحصرم صحيحة سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن قال سألته عن الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال إذا ما صرم وإذا خرص وصحيحه الأخرى قال سألت أبا الحسن عن أقل ما يجب فيه الزكاة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة أوساق بوسق النبي فقلت كم الوسق قال ستون صاعاً قلت فهل يجب على العنب زكاة أو إنما يجب عليه إذا صيره زبيباً قال نعم إذا خرصه أخرج زكاته **ولا يخفى** أن الخرص يتحقق في الحصرم أيضاً كما يتحقق في التمر **ولعل** مستند ابن الجنيد الاقتصار على تسمية الزبيب والتمر كما في الأخبار وخروج غيرهما كالعنب بمقتضى الروايتين ونفي الباقي **ونظيره** جوابه ثم ما ذكرنا وقت وجوب الإخراج فهو التصفية في الحنطة والشعير والجفاف في التمرين بالإجماع ومعنى الوجوب أنه لا يجب الإخراج قبله ويضمن لو أخر عن ذلك من دون عذر والأفلا ويجب في جواز التقديم كما دل عليه الصحيحان ولا يكفي بلوغ النصاب حال الرطوبة بل يعتبر بلوغه النصاب في الجفاف **والظاهر** اعتبار كل ثمرة في نفسها إذ قد يتفاوت الحال ويحصل النقص في جفاف بعضها أزيد من الآخر ولو فرض عدم حصول الزبيب والتمر من نوع من العنب والرطب فلا يجب فيه زكاة ويضم الغلات والزروع المتباعدة بعضها إلى بعض وإن اختلفت في زمان الزرع والاطلاع والإدراك بالإجماع ولكن إذا بلغ السابق النصاب فيجب الزكاة ثم يخرج من الباقي وإن قل **ولو لم** يبلغ السابق النصاب فيتربص حتى يدرك الباقي فإن بلغ فيجب وفيما لو أطلع نخله مرتين إشكال فالأكثر على الانضمام للإطلاقات خلافاً للشيخ لأنه في حكم ثمرة سنتين وله الأصل وعدم انصراف الإطلاق إليه وكذلك الإشكال فيما لو زرع الزكوي في عام واحد مرتين مثل أن يزرع في أول الربيع ويحصد في الصيف ثم يزرع بعده في الصيف ويحصد في آخر الخريف كما هو متعارف في بعض أنواع الشعير **الثالث** يشترط في وجوب الزكاة في الغلات أن يكون تملكها قبل تعلق الوجوب بها سواء كان تملكه بزرعه أو باشترائه أو غيرهما بالإجماع فلو دخل الزرع في ملكه بعد تعلق الوجوب فالزكاة على الناقل وكذا إذا ملك نخلاً قبل زمان تعلق الوجوب وكذا إذا اشترى الثمرة على الوجه الصحيح من انضمام الضميمة وكون البيع أزيد من عام وغيره بلا خلاف للإطلاقات ثم إذا زكيها فلا يجب عليه مرة أخرى وإن حال عليه حول بالإجماع والأخبار الآتية بعضها بالأثمان وحال عليه الحول فيجب وحسنة زرارة وعبد الله عن الصادق **الرابع عشر** لا يجب الزكاة إلا بعد وضع خراج السلطان بلا خلاف والمشهور وضع المؤن كلها أيضاً **وذهب** الشيخ في الخلاف ويحيى بن سعيد والشهيد الثاني وصاحب المدارك وبعض من تأخر عنه إلى عدم وضع شيء عدا الخراج السلطاني لنا الأصل والاستصحاب ونفي العسر وروايات بعض الروايات أن الزكاة في النماء مثل حسنة أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر أنهما قالا له هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها فقال كل أرض دفعها إليك السلطان وفي بعض النسخ سلطان فما حرثته فيها فعليك فيما أخرج الله منها الذي قاطعك وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر إنما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك يدل عليه مقابلة ما أخرج الله المستأجر فإنه يخرج من المستأجر فإنما يدرأ به في العرف المنافع ولا العين فإنها في الكسب مع أن قوله إنما العشر فيما يحصل في يدك يدل على أنه نفى المؤن مما يخرج من اليد لا مما يحصل فيها وبالجملة الحديث في الصحيح **وقال** المحقق الأردبيلي أنه صريح في المطلوب أن المراد أن كل ما يبقى بعد وضع المقاسمة فيجب الزكاة فيما ولا يخرج غيره فهو بعيد مستلزم

للتكرار كما لا يخفى على المتأمل وفي الاصحاب البصروية لما ذكرنا كما يظهر من ذكر الشيخ ذلك في شرح كلام المفيد وغيره فتأمل عليك على ما ذكرنا اما الزكوة المعلوم
من النصف او العشر على سبيل الشياع وجعل قوله م الذي قاطعك عليه بالبارادة الخراج منه بعيد لفظا ومعنا والظاهر الرواية في نقد مذهب ابي حنيفة من سقوط الزكوة
في الاراضي الخراجية وتطابق يده واخرها في عدم اخراج شيء فلا انكره ومما يؤيد دلالة الرواية على ما ذكرنا صحيح زرارة في خبر المعاذ عن ابي جعفر ع قال سألته عن التلا
قال كل ما كان ذكاة الارض الخمس فقال له ما غاب الجنة بما الك فيما اخرج الله سبحانه من تجارته مستثنى الخمس ويدل عليه ايضا ما رواه الشيخ في التهذيب
عن حماد بن عيسى قال رواه لي بعض اصحابنا ذكره عن العبد الصالح ابي الحسن الاول ع والحديث طويل الى ان قال والارض التي اخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة
متروكة في يد من يعمرها الى ان قال فاذا اخرج منها ما اخرج بدأ فاخرج منه العشر من الجميع وفي بعض النسخ موضع نماء بدل كلمة فائدة ولعل احدهما تصحيف الآخر وكيف
ما كان فيصح الاستدلال لان النماء والفائدة لا يطلق عرفا على المؤن والنفقة وسند الرواية منجبر بعمل الاصحاب في هذه المسألة ومسألة الخراج عن غيرها كما صرح
به المحقق الشيخ علي في الخراجية وفي الفقه الرضوي قال فاذا بلغ ذلك وحصل بغير خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية اخرج منه العشر ان كان سقي بماء المطر او
ما قال فان ظاهر جماعة من القدماء والمتأخرين الاعتماد على هذا الكتاب وهو لا يقصر عن خبر صحيح لا ينجبر بالعمل وهي هنا مؤيدة بشواهد اخر للمطلوب
ذكرناها في الرسالة التي كتبناها في ذلك من اراد التحقيق فليراجعها ويدل على الاستثناء بعد تعلق الوجوب ايضا ان العلة حق مشترك بين الفقير ورب المال
سيما على القول بتعلق الزكوة بالعين كما هو الحق وخصوصا بناء على كونه على سبيل الاستحقاق كما هو اظهر الوجوه لما مر ولا دليل على وجوب المؤنة على رب
المال لحصة مال شريكه وحمله وتصفيته كسائر الاموال المشتركة بل ويتم على القول بكونه من باب تعلق ارش الجناية بالعبد ايضا لان المالك اذا اختار بذل العبد
في ارش الجناية فالظاهر الاولياء المجني عليه في عدم الاخذ فيكون العبد ما لا لهم وكذا الزكوة اذا اختار المالك اعطاء العين فيتعين حق الفقير فيها ويصير شريكا
لهم ويتم الكلام عن اخره وبضميمة عدم القول بالفصل يتم الكلام في المؤن السابقة ولا يقدح في الشركة جواز تصرف المالك بمجرد الضمان والاخراج
من غير النصاب ولزوم اجرة الكيل والوزن عليه لان الاولين قد ثبتا من الخارج ارفاقا وتسهيلا على المالك والثالث وان كان مشهورا ولكن ليس
بوفاقي فيمكن منعه اولا وتسليمه ثانيا ولكن يمنع وجوبه عليه من ماله لم لا يكون من البين ولم يثبت كون الوجوب مطلقا حتى بالنسبة الى صرف ماله للفقير كوجوب
حفظ النفس المحترمة من الهلاك بالجوع بجواز اخذ العوض اذا وجده الجائع مع ان اجرة الكيل والوزن غير ما نحن فيه لتعلق وجوب الاخراج بالتمييز الذي
في الحصاد والتصفية والتذرية بعد وجوب الاخراج وان دخل وقت تعلق الوجوب ثم انه لا اشكال في جواز الخرص في الثمار بعد تعلق الوجوب وان استحسنه الفقيه
وكذا في الغلات على الاظهر لصحيح سعد بن سعد الاشعري فاذا خرص فلا يجب عليه ضبط مال الفقير فيثبت عليه المؤنة في حصته وان لم يفرزه فصرف مقدار
حصة الفقير من الزكوة في ضبط ماله احسانا اليه وما على المحسنين من سبيل وان رجع الى الحاكم او عين الفقير واعطاه فالامر واضح احتج بالاطلاق
مثل قوله م في صحيح الحلبي فيما سقت السماء والانهار اذا كان سيحا او كان بعلا العشر وما سقت السواني والدوالي او سقي بالغرب فنصف العشر وفيه اولا منع
الاطلاق والعموم بالنسبة الى جميع شؤون المطلق والعام فان الظاهر في تلك الاخبار ملاحظة افراد الصنفين مما فيه العشر ونصف العشر يعني في كل نصاب يتحقق
الآخر نصف العشر لا ملاحظة جميع اجزاء كل منهما وليس في الاخبار ما يدل على ان في كل ما سقت السماء جميعه وكما يحتمل كون اللام في العشر عوض الاضافة يحتمل
كونه للعشر المعهود وهو ما يؤدى بعد وضع المؤن سلمنا لكنها مخصصة بما ذكرنا من الادلة ومن العجائب ان الشيخ ادعى اجماع العلماء كافة الا عطاء من
العامة على عدم اخراج شيء سوى خراج السلطان والظاهر انه وهم بعد ملاحظة الشهرة بين القدماء والمتأخرين وهو وافق في النهاية موافقا للمشهور وكيف يدعي من اجماع
العلماء كافة الا عطاء من العامة فقط مع تصريح شيخه المفيد في المقنعة والصدوق في الفقيه ولا يعتني بفتواهما اصلا ولو فرض تسليم امكان تحقق هذا
الاجماع في زمان عطاء واطلاع الشيخ عليه دون المفيد والصدوق والقول بان خروجهما لا يضر وان الظاهر انه اجماع انعقد على مستند صدر من باب التقية
لانه مذهب فقهاء الاربعة فلا اعتماد عليه ايضا واغرب من ذلك دعوى يحيى بن سعيد ايضا الاجماع من غير عطاء ايضا فان اشتهار الفتوى باخراج المؤن
بعد الشيخ في غاية الوضوح حتى ان ابن ادريس لم ينقل الخلاف في المسألة والمتأخرون عن الشيخ كالفاضلين وغيرهما لم يعتنوا بدعوى الشيخ حتى ان العلامة
في التحرير بعد ان افتوا باخراج المؤن وللشيخ ره هنا قول ضعيف وبالجملة الظاهر ان مثل هذا الاجماع لا اصل له والاطلاقات مع تعارضها بالكثرة اذا خرج مقابل
الاصحاب سيما مع عدم ظهور خبر صريح لمذهبهم مما يضعف التمسك بها جدا والحاصل ان الشهرة الكذائية مع ما ذكرنا من الادلة يكفي في
ترجيح المختار لكن الاحوط عدم وضع مؤنة ما قبل تعلق الوجوب وغاية الاحتياط عدم وضع شيء من المؤن ثم ان ممّا ايد المذكور ايضا محضا بالفرق الوارد في الاخبار وكلام
الاصحاب بين ما سقي بالسيح والبعل والعذي وما سقي بالدوالي والسواني بالعشر ونصف العشر فانه لو كان وضع المؤن ثابتا لما كان لهذا الفرق وجه لعدم التفاوت في
المؤن بين القليل والكثير قال ومن ثم احتمل الشهيد في البيان اسقاط مؤنة السقي لاجل نصف العشر واعتبار ما عداها ولا شفاء فيه لما ذكره فانه لم يظهر
من الروايات ان ذلك من جهة اعتبار مؤنة السقي وكثرتها والا فقد يكون سائر المؤن فيما سقت الانهار اكثر سيما فيما يسقى من القنوات والانهار العظيمة المحتاجة

لها التنقية والحفظ ومع الاغماض عن ذلك نقيد ولا يبلغ العقول الى الاغاليب حكم الشرع انه يمكن ان يكون السرّ في ذلك قلة الغلة الحاصلة من
مثال هذه الادوات واحتياج اصحابها لتلك الغلة لاجل القوت سيما فيما يصعب التحصيل من الخارج ارفاقا عليهم **فرع** ينبغي التنبيه لامور **الاول** ان على
القول باخراج المؤن هل يعتبر اخراج المؤن بعد النصاب فيزكى ما بقي من النصاب وان نقص او يخرج المؤن وسطا ثم يعتبر النصاب او يخرج المؤن الحاصلة قبل تعلق الوجوب ثم يعتبر
النصاب فيخرج ما يلحق من المؤن اللاحقة ثم يزكى ما بقي اقوال احوطها الاول واظهرها بالنظر الى الاصل ومقتضى تعلق الزكوة بالنماء والفائدة الثاني فهو مختار الاكثر **وجه**
الثالث عدم تعلق الزكوة بالمؤن السابقة بالفرض وان زكوة المؤنة تصرف في مؤنة الزكوة في اللاحقة فكان الزكوة تتعلق بمجموع ما عدا المؤن السابقة **الثاني** ظاهر
اكثر الاصحاب وصريح الفاضلين في المنتهى والتحرير والمعتبر ان الخراج يخرج وسطا ثم يعتبر النصاب وجعله الشهيد الثاني من المؤن المتعلقة بعد تعلق الوجوب فيعتبر
النصاب قبله فيجب الزكوة وان بقي اقل من النصاب ولا اعرف له وجها **واما** الدليل على استثنائه فالى نفي الخلاف كما يظهر من المعتبر والمنتهى ان حال الخراج حال
حال احد الشريكين في الزرع لكونه شريكا في الثلث او العشر مثلا كالمزارعة **ولعل** السر في عدم تعلقها بمال الخراج وان بلغ حد النصاب مع ذلك
عدم اختصاصه بمالك وعدم بلوغ نصيب كل من اربابه النصاب لكونه لجميع المسلمين **ويدل** عليه حسنة ابي بصير ومحمد بن مسلم المتقدمة ورواية البزنطي السابقة
بان الزكوة على المتقبلين في حصصهم وفي اخذها او كان المسلمين على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر وليس في اقل من خمسة اوساق **الثالث**
الخراج المستثنى للزكوة هو الحق الثابت للمسلمين في الاراضي الخراجية المفتوحة عنوة او ما صالح السلطان مع اهلها على ان يكون الارض للمسلمين وعليهم الجزية
والامر فيه الى الامام فيصرفه في مصالح المسلمين لكنا **ومع** غيبة الامام يجري تصرفات الجائر من المخالفين مجرى تصرفات الامام واما المؤمنين ففيه
اشكال **و**لا يبعد وضع الخراج الذي ياخذه من باب المؤن لعدم امكان الزرع بدونه مع ما يمكن استشعار اجراء حكم المخالفين فيهم باشعار بعض الاخبار
بالتعليل والتنبيه مع لزوم العسر والحرج والاظهر عندي ان اذن الحاكم الشرعي منا في الخراج ينوب منا اذن الامام العادل **و**لا يبعد القول به في صورة
تسلط الجائر المخالف عليهم فلو امكن المدافعة والانكار والجحود وايضا التحول الى مستحقه براي الحاكم الشرعي بدون فساد وضرر فيجوز بل يجب خلافا لما نقل
عن ظاهر الاصحاب وادعي عليه الاجماع من عدم جواز المذكورات بقول مطلق **و**تحقيق الخراج والاراضي الخراجية ومعاملاتها قد استقصيناه في كتاب المكاسب من مناهج
الاحكام **الرابع** المراد بالمؤن ما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة وان كان قبل عامه كاجرة الحرث والسقي والحفظ والارض وان كانت غصبا
ولم يتواطأ عليها والبذر وان كان من ماله المزكى وما ينقص من الالات ولو زرع مع الزكوي غيره وقصدهما معا او لا وزع عليهما الى غير ذلك مما فصله
الشهيد الثاني والمحقق الشيخ علي وغيرهما وعن جماعة من الاصحاب ان ثمن الثمرة اذا اشتريها من دون الشجرة على وجه يصح من جملة المؤن **الخامس عشر**
كلما سقي من الغلات والثمار سيحا او بعلا او عذيا ففيه العشر وما سقي بالدوالي والنواضح وامثالهما مما يحتاج ترقية الماء الى الارض الى آلة نصف العشر
بالاجماع والاخبار المستفيضة مثل صحيحة الحلبي وصحيحة زرارة وبكير وصحيحة زرارة الاخرى وان اجتمع الامران فيعتبر الاكثر والظاهر انه اجماعي ولم ينقل فيه خلاف
الا عن بعض العامة فاعتبر التقسيط **ويدل** عليه حسنة معوية بن شريح عن ابي عبد الله ثم وفي اعتبار الاكثرية بالعدد او الزمان او النفع والنمو وجوه اقوى
والتحقيق ان الرواية واردة على المتعارف المعتاد فيسقط اعتبار السقيات المتعددة المتوالية في زمان قليل ومرور الايام الكثيرة الخالية عن السقي مع
الحاجة والاعتبار به فلا يعتبر مطلق العدد ولا مطلق الزمان **واما** التعدد المعتاد فلا ينفك عن النمو والنفع والنفع والنمو تابع للوقت من حيث التنمية و
التقوية وعقد الحب والادراك فالمعتبر هو ما اوجب ولو بنية نسبة الغلة الى السيح والبعل او النواضح والدوالي الا انه تابع للنفع والنمو فهما
هو يحصل بالسقي المعتاد في الزمان المعتاد فيحصل المعيار هو النفع والنمو كما اختاره العلامة وولده وهو اقرب وان تساويا فمن النصف العشر ومن النصف الآخر
نصف العشر بلا خلاف وادعى عليه اجماع العلماء في المنتهى فالمجموع ثلاثة ارباع العشر وقيل جزء من خمسة عشر جزءا ولم اعرف وجهه **السادس عشر** اذا
تعلق الوجوب بالمال ثم مات المالك فيخرج عن اصل المال بالاجماع مثل حسنة معتب بن عباد بن صهيب في هذا الحكم ثابت ولو كان عليه دين يساوي مع الزكوة
لاصل التركة ولو ضاقت التركة عن المجموع فالاصح الاشهر تقديم الزكوة مع بقاء العين لتعلقها بالعين قبل تعلق الدين بها **و**قيل يجب التحاصص لو صدق
بعد الموت فيذهب حق الفقراء ولا يشتركون مع الغرماء فيرجع فيه الى المتلف ان وجد ولو مات المالك وعليه دين مستوعب قبل ظهور الثمرة ثم ظهر
الثمرة وبلغ حد الوجوب قبل اداء الدين فان قلنا ببقاء التركة على حكم مال الميت لعدم التكليف ولا على الوارث لعدم الملكية وان قلنا بانتقالها الى الوارث
فالزكوة عليه ولا يتعلق بها الدين فيما قطع به الاصحاب لانها ليست جزءا من التركة هكذا ذكره في المدارك **و**فيه نظر لان التركة اذا كان مستوعبا للدين ولم
يصح عنه فرض كون الثمرة زائدا فهي ملك الورثة على القولين لاستحالة بقاء الملك بلا مالك فهو كسائر النماء قبل بلوغ وقت الوجوب بدون الشجرة كما مر مما وجه نفي الوجوب
مطلقا الا ان يقال انه على القول بكون المال للميت فهو باق عليه حتى يؤدى الدين ونماؤه تابع له ولا منافاة بين كون المال زائدا على الدين وعدم انتقاله
الى ملك الوارث لاحتمال تلف بعضه قبل اداء الدين **مع** ان التحقيق في المسألة ان المال باق على ملك الميت سواء كان الدين مستوعبا لاصل التركة في

بعد اخراجه

شيء من الزكوة

في بيان المراد من الخراج المستثنى للزكوة

في بيان المراد من المؤن ... في ... نصف العشر

وهو ثقة عينا

وهو ضعيف وان امكن ... العين ...

لعل هذا القول ناظر الى القول بتعلق الزكوة بالذمة دون العين

الامر ولا ينتقل الى الوارث الا بعد اداء الدين وان قلنا بجواز التصرف فيه وقد حققنا ذلك في رسالة مفردة ق لو مات بعد ظهور الثمرة قبل وقت وان وقت الوجوب قبل اداء الدين فعلى القول الاول لا زكوة على احد منا وعلى ما اوردنا من النظر لا بد ان يقيد ذلك بما لو لم يحصل زيادة في العين والثمرة بعد النماء او السوق قبل زمان تعلق الوجوب بحيث يصدق بلوغ النصاب منها في ملك الوارث بعد الوجوب وينبغي بما ذكرنا اخيرا وعلى القول الثاني قال في المدارك فيه وجهان اشهرهما انه ان تمكن من التصرف في النصاب ولو باداء الدين من غير الزكوة وجبت عليه والا فلا اقول والوجه الثالث اوجههما والفرق بين هذا القسم وما قبله مع اشتراكهما في دخول وقت الوجوب في مال الوارث ان تعلق حق الديان تعلق بالثمرة في القسم الاخير ولو من ابتدائه فيكون ملك الوارث غير تام بخلاف القسم الاول ثم على القول بالوجوب فالاظهر انه لا يلزم العشر للديان كما اختاره في المدارك لان الوجوب قهري كنقص القيمة السوقية ونقصه على التركة وقيل يلزم لسبق حق الديان وهو ضعيف خاتمة في بعض احكام ما يستحب فيه الزكوة وفيه مباحث الاول قد عرفت استحباب الزكوة في كل ما يدخل الكيل من الحبوب ما سوى الغلات الاربع فاعلم ان كل ما مر من الشرائط جار فيها من اعتبار النصاب ومقداره ومقدار الفريضة واعتبار السقي والاحكام وقد مر بعضها الثاني قد مر استحباب الزكوة في مال التجارة وهو المال الذي ملكه بعقد معاوضة قاصدا للاكتساب عند التملك وهذا اصطلاح فقهي في هذا القسم من المال كاصطلاح اللغة في سمعت كذا الخمس والانفاس فليس مما ينتقل ميراثا او هبة او بصلح دم او صداق او نحو ذلك بشيء ولا مما قصد به القنية وكل هذه القيود مستفادة من الاخبار لاعتبارها فيها مع اصالة العدم في غيرها فان موارد الاخبار اما المتاع طلبا لراس المال او الفضل وهو ظاهر في عقد المعاوضة ومن ذلك يظهر استفادة قصد الاكتساب ايضا منها بل استمراره طول الحول ولم ينقلوا خلافا في جميع ذلك نعم الاشكال في اعتبار مقارنة القصد للتملك وقد نقل في المعتبر عدم الاعتبار ايضا عن بعض العامة فالتعلق الزكوة بمال القنية اذا قصد التجارة وذهب اليه بعض المتاخرين والاول اظهر لانه انما هو الظاهر من الاخبار فان طلب راس المال والفضل ونحوهما المذكور فيها ظاهر فيما وقع المعاملة بقصد التجارة ولا دليل على اعتبار غيره بيان ذلك ان راس المال لا يطلق على قيمة ما اشتراه للقنية وقصد التجارة بالمال في البين لا يوجب كون اطلاق راس المال على الثمن حقيقة بل هو مجاز لاشتراط التلبس بالمبدأ في المشتق وهو حين الاشتراء لم يكن متلبسا بهذا الوصف ولا فرق في ذلك بين الجامد والمشتق الثالث يشترط فيه النصاب والحول على النصاب طلبا بنقيصة ولو قليلا بلا خلاف في ذلك كله من الاصحاب والنصاب نصاب النقدين بلا خلاف ظاهر وهو الظاهر من الاخبار فان الظاهر منها ان المتاع قائم مقام النقد الذي اشتري به فيعتبر فيه النصاب بان يعاد وعدم اعتبار العامة النصاب الثاني انما هو لعدم اعتبارهم ذلك في النقدين ولو كان مال التجارة ماشية او زرعا فالمعتبر في النصاب هو القيمة التي اشتراه بها سواء وافق نصاب الماشية والزرع ام خالفهما زيادة او نقصا واما الحول فيدل عليه الاجماع والاخبار مثل حسنة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام وفي آخرها قال وسألته عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال الحول فليزكها وفي رواية اخرى ايضا انه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول ثم في اشتراط بقاء السلعة طول الحول وعدمه بتبادلها وعدمه قولان اشهرهما الثاني وادعى عليه العلامة وولده الاجماع ونقل في المدارك عن المفيد والصدوق الاول وهو صريح المعتبر واختاره هو مستدلا عليه بظاهر الاخبار الكثيرة المتضمنة لثبوت الزكوة على السلعة الباقية طول الحول وانت خبير بانها لا تنفي تعلق الزكوة بالاعيان المتبادلة بل غايتها اثبات الزكوة فيما ذكره مع ان ظاهر روايتي محمد بن مسلم المتقدمتين هو كفاية التبادل والاجماعان المنقولان يعضدانهما فهو اظهر واما ان لا ينقص المتاع عن راس المال فهو اجماعي ايضا كما نقله في المعتبر ويدل عليه الاخبار ايضا فاذا بلغ راس المال فيستانف الحول نعم اذا مضى سنون وهو على النقص يستحب تزكيته لسنة لموثقة العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام الرابع زكوة التجارة يتعلق بالعين لا بالقيمة كما اختاره الفاضلان وغيرهما لظاهر الاخبار مثل قولهم عليهم السلام فعليك فيها الزكوة اذا حال عليه الحول فليزكها ونحو ذلك سيما مع ما مر في زكوة المال من ان الاخراج من القيمة بدل مجوز وذهب الشيخ واتباعه الى تعلقه بالقيمة لرواية اسحق بن عمار كل عرض فهو مردود الى الدراهم والدنانير ولان النصاب يعتبر بالقيمة فيجب الزكوة فيها ودلالة الاولى ممنوعة وكذا الملازمة الثانية وذكروا لوجه الثمرة وجوها فمنها ما لو زادت القيمة بعد الحول فعلى المختار يخرج ربع عشر المال وعلى الثاني ربع عشر القيمة عند تمام الحول ومنها جواز بيع السلعة بعد الحول وقبل اخراج الزكوة او ضمانها فيجوز على الثاني دون المختار وفيه نظر اذ المراد بالتعلق بالعين هنا نظير ما حققنا في زكوة المالية من ان في خمس من الابل شاة فهو لا ينافي التعلق بالقيمة وليس معنى التعلق بالقيمة التعلق بالقيمة كما لا يخفى ومنها التحاص عنده ولو قصرت التركة وفيه ايضا النظر السابق فلا يجوز التحاص على المختار ثم ان كان راس المال غير النقدين فيعتبر القيمة بالنقد الغالب في ملاحظة النصاب ووجود راس المال في الحول التسلسل لتبعيته ولو تساوى النقدان في غلبة المعاملة فبايهما بلغ النصاب يقوم وان كان احد النقدين وكلاهما فيقوم بما اشتراه به كما صرح جماعة من الاصحاب وفي ويظهر من المحقق في الشرائع التخيير بين الدراهم والدنانير مطلقا ويدل على الاول ملاحظة راس المال في الاخبار وهو انما يعلم بالتقويم بما اشتراه به فان بلغ النصاب بالدراهم دون الدنانير وكان راس المال هو الدنانير فلا زكوة وكذا العكس على فرض ثبوتهما معا فان لم يبلغ كل منهما منفردا

النصاب فلا زكوة وان بلغ احدهما دون الاخر فهو المعتبر **الخامس** اذا كان مال التجارة عينا زكوية واجتمع فيها شرائط الزكوتين فالمعروف من المذهب
المدعى عليه الاجماع من غير واحد عدم اجتماع الزكوتين لقوله لا ثنيا في صدقة وقول الباقر في حسنة زرارة لا يزكى المال من وجهين في عام واحد وقد
نقل في الشرايع قولا بثبوتهما معا مندوبا واستحبابا وهو ضعيف **ثم** ان المفروض فيهما ههنا عامّيتين تعارضا من وجه والقاعدة الرجوع الى المرجحات
فاما على المشهور من القول باستحباب الزكوة في مال التجارة فيتعين الزكوة العينية لتقدم الوجوب على الاستحباب ولظاهر التذكرة الاجماع **و** على القول بالوجوب
فقيل بتقديم العينية وقيل بالتخيير وذهب بعض العامة الى تقديم زكوة التجارة استنادا الى بعض الاعتبارات الضعيفة ومستند التخيير التساوي في الوجوب
والاقوى تقديم العينية لا لما قيل انها تتعلق بالعين فكانت اولى لعدم ثبوت رجحان من ذلك بل لان الادلة الدالة على وجوب الزكوة العينية اقوى
واظهر دلالة واثبت في المذهب بخلاف ادلة زكوة التجارة فانها موافقة للعامة فيحتمل سقوطها راسا كما يشعر به حكاية تخاصم ابي ذر وعثمان ونقل العمل
عليها فلو حملها على الاستحباب الماثور فلا لانها على الوجوب على فرض التسليم ليس فيها دلالة تلك الادلة مع كونها اعم منها وكون هذه خلاف
مع ان المستفاد من اخبار زكوة التجارة ان مال التجارة غير الاعيان الزكوية من الامتعة الاخر فلاحظ الاخبار وتاملها **نعم** في بعضها الذي تجامع الكثير
ما لا يمنع شمولها للاطلاق والعموم ولكن لا يعارض ما ذكرنا ولو عاوض نصابا زكويا من مال التجارة باخر في اثناء الحول فمقتضى ما قدمنا من تبادل مال
التجارة في اثناء الحول لا يضر في تعلق زكوة التجارة وانه يضر في زكوة العينية **ثم** ان بقي النصاب المذكور بعد التبادل حولا تاما من حين التبادل فيتعلق
زكوة التجارة حين تمام الحول من اول تملك النصاب الاول **و** في احتساب ما انقضى من المدة من ابتداء تملك النصاب الثاني في حول الزكوة العينية وعدمه
احتمالات تقدم نظيرها في زكوة الحيوان **و** الاظهر عدم الاحتساب لاستلزام الثنيا في الصدقة وكما ان الحول الواحد لا يعتبر في الزكوتين فكذا بعضه **لا**
يقال ان مقتضى ادلة زكوة التجارة وان كان الثبوت عند تمام الحول مطلقا لكن الادلة الدالة على جريان النصاب في الحول في الزكوة العينية تقتضي عدّه من
ابتداء التملك فيقع الاشكال في تقديم اللاحق لزمان الحاصل بعد تملك النصاب الثاني من مال التجارة او احتسابه للعينية فلا بد من الرجوع الى المرجحات والترجيح
للعينية كما تقدم **لانا** نقول تعلق الزكوة العينية انما يعلم بعد حول الحول والجريان في الحول من اول الملك معناه ان معرفة الحول يحصل بملاحظة اول التملك
لان الوجوب يتعلق به اول التملك ولذلك الذي قلنا انه لو تساوق زكوة التجارة والعينية في الحول فيكون مراعى الى اخر الحول فان نقص شيء من النصاب في اثناء الحول
بالنسبة الى العينية ولم ينقص بالنسبة الى زكوة التجارة فيتعلق به زكوة التجارة عند تمام الحول **مع** انه في اول الامر جريان النصاب في حول الزكوة العينية
فنقول فيما نحن فيه اذا تم حول زكوة التجارة فيتعلق به لعدم العلم ببقاء النصاب على شرائطه الى اخر حول الزكوة العينية واذا تعلق يلزم العمل على
مقتضاه ثم يبتدا الحول للعينية **السادس** لو استحب الزكوة في حاصل العقار المتخذ للنماء من البساتين والخانات والحمامات **و** في شرطية الحول
والنصاب وجهان بل قولان نفاهما في التذكرة للعموم واستقرب اعتبارهما في البيان قال في المدارك ولا باس به اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع
الوفاق ان تم فالو على هذا فانما يثبت الاستحباب فيه اذا كان الحاصل عرضا غير زكوي اما لو كان نقدا فالزكوة يجب فيه مع اجتماع الشرائط ويسقط الاستحباب

المقصد الثالث في مصرف الزكوة وهو ما وصفه الله تعالى في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية وفيه مباحث **الاول** اختلف الاصحاب
كاهل اللغة في ترادف الفقير والمسكين وتغايرهما وكون الاول اسوء حالا من الثاني وبالعكس وغير ذلك على اقوال ليس لاكثرها ما يعتمد عليه والاظهر
كون المسكين اسوء حالا من الفقير وانه المحتاج الذي يسأل والفقير هو المحتاج الذي لا يسأل كما نص عليه الصادق في حسنة ابي بصير واحدهما في صحيحة محمد بن
مسلم **و** يظهر ثمرة النزاع فيما لو نذر ان يعطي شيئا للفقير والمسكين او وصى لاحدهما **و** اما على القول بوجوب البسط على الاصناف الثمانية فذلك فلا يتصور بعضها
عليهم فلا ثمرة اذ يكفي الايصال الى الصنفين المرددين بين الاسمين وان لم يعرفهما متعينا **نعم** يلزم وجوب التصنيف الى المرددين **و** قال في
المسالك متى ذكر احدهما دخل فيه الاخر بغير خلاف كما في اية الكفارة و انما الخلاف فيما لو اجتمعا كما في اية الزكوة لا غير والظاهر ان مراده من دخول احدهما
في الاخر انه لو اعطى كل منهما عن الاخر فانه لا معنى للوفاق والخلاف في حقيقتهما في المواضع **و** الخلاف في اية الزكوة لعله انما هو تعصب لغة **الثاني** الحد
الذي لا يسوغ اخذها للصنفين هو ان لا يملك مؤونة سنة من ربح مال له او حاصل ضيعته ومن اصل ماله الذي هو غير مستغلة وراس ماله الذي هو
مدار معيشته كما يستفاد من ملاحظة الجمع بين الاخبار فلو كان ضيعته التي يكفي حاصلها في كل سنة لمؤونة سنته لكن قيمتها يساوي مؤونة اكثر من سنة لا يجب
بيعها وصرفها بل يحبسها ويصرف حاصلها في مؤونته فيجوز له اخذ الزكوة مع ذلك لو قصر عنها وكان في ايدي المكاري الجمل الذي يستغني به انما لو كان له ضيعة
لا يستغلها مثلا وكان قيمتها مساويا لمؤونة سنته فلا يجوز له اخذ الزكوة فيبيعها ويصرفها **و** هذا هو حاصل ما يستفاد من الاخبار الكثيرة مثل
معتبرة ابن وهب وموثقة سماعة ورواية ابي بصير وغيرهما من الاخبار الكثيرة **و** المستفاد من كلمات اصحابنا المتاخرين **و** هو الجامع بين كلاميهم احدهما
ان الغني من ملك من الاموال ما يكون قدر كفاية المؤونة طول سنته على الاقتصاد والاخر ما ذكروه من جواز تناول الزكوة لمن كان له ما يتعيش به او ضيعة يستغلها

اذا كان يعجز عن استنمائها الكفاية ويدل على ان من ملك مؤونة سنة لا يجوز له اخذ الزكوة روايات منها حسنة ابي بصير في الكافي وروايتان
مذكورتان في المقنعة والعلل وقال في الخلاف الغني من ملك نصابا يجب فيه الزكوة او قيمته ومقتضاه ان من كان له نصاب واحد لا يكفيه في شهر
ليس بفقير وقال في المبسوط ما حاصله ان الغني ان يكون قادرا على كفايته وكفاية من يلزمه كفايته على الدوام ولو بحرفة وضيعة او صنعة تدر عليه كفايته
ومقتضاه ان من كان له من المال ما يكفيه سنين متعددة من غير ما يتعيش به من راس المال او يستغل به من العقار فهو فقير يجوز له اخذ الزكوة وهو بعيد
ولذلك قال في المختلف ان مراده بالدوام هنا مؤونة السنة وقول الخلاف ايضا ضعيف وربما يستدل له بما روي عنه (ع) انه قال لمعاذ اعلمهم ان عليهم صدقة
تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم وهو ضعيف سندا ودلالة ولعل اطلاق الغني هنا محمول على الغالب او اصطلاح جديد فيمن يجب عليه
الزكوة فلا ينافي اطلاق الفقير عليه من جهة معناه العرفي واللغوي ثم ان من يقدر على اكتساب ما يمون به عياله كسبا لايقا بحاله لا يوجب [illegible]
وحرجا والمحترف كان غنيا وان لم يحصل عنده بالفعل ما يكفيه على المشهور الاقوى لانه ليس بفقير عرفا ولحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول ان الصدقة
لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزهوا عنها وروى صاحب منتقى الاخبار في الصحيح عن زرارة عنه (ع) قال قال رسول الله (ص) لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف
ولا لقوي قال قلت ما معنى هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ان يكف نفسه عنها قال وفي حديث آخر عن الصادق (ع) قال قال رسول الله (ص) لا تحل الصدقة
لغني ولم يقل ولا لذي مرة سوي وروى مضمون الحديث الاخير في الفقيه وروى الكافي في الصحيح عن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله (ع) يروون عن النبي (ص)
ان الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي فقال ابو عبد الله (ع) لا يصلح لغني ويمكن ان يكون الوجه في هذه الاخبار ان الغنى يكفي عن القوي وعن ذي مرة
سوي فلا حاجة الى التكرار وربما يحمل في الاخير على التقية وقيل يجوز اعطاؤها للمكتسب من غير اشتراط قصور كسبه لانه غير واجد للكفاية او غير
مالك للنصاب ولا يخفى ضعفه بعد ما تقدم ويجوز للمكتسب اخذها اذا وجب عليه لنفقة الغير الجامع للكسب لو توسط والظاهر ان كل ما يتوقف عليه الكمال في القدر
من الاجتهاد وتحصيل مبانيه فان هذا الفن بحيث اذا تم الى اشتغال تام في تحصيله لكثرة الشرائط الواقعة ويحصل الفوت قبل البلوغ الى المقصد لكثير فقد
نرى في كل زمان جمعا كثيرا في كل بلد مشتغلون في تحصيل هذا الشأن ومع ذلك لا يكمل منهم مقدار ما يكفي العوام فلا يمكن ان يقال يسقط الوجوب الكفائي
بتحصيل رجل واحد واشتغاله او اثنين او ثلاثة سيما مع عدم استعداد كل منهم استعدادا يغلب على الظن بلوغه مرتبة الاجتهاد ثم ان المكتسب لو قصر
كسبه عن كفايته جاز له الاخذ اجماعا قيل يجوز اخذه مقدار الغنى وان زيد منه دفعة كساير الفقراء ولا يجب الاقتصار على التتمة على المشهور لاطلاق الاخبار الدالة
على ذلك ولا ينافيها مفهوم صحيحة معوية بن وهب المتقدمة مع انها وردت فيمن قصر نفع تجارته عن مؤونته لا في كل مكتسب قاصر **الثالث** لا يمنع من
اخذ الزكوة كونه صاحب دار او خادم يليقان بحاله اذا كان من شانه ان يكون له خادم او اضطر اليه لزمانة او دفع حاجة ولا يكلف بقبول بذل الدار والخادم
من غيره ولا بالاستيجار وبيع داره وخادمه والحق بهما في التذكرة فرس الركوب وثياب التجمل قال ولا نعلم فيه خلافا لان مساس الحاجة الى هذه الاشياء
وعدم الخروج بها عن حد الفقير الى الغنى ويدل على خصوص الدار والعبد والامة والجمل اخبار مثل موثقة سماعة وصحيحة عمر بن اذينة عن غير
واحد ورواية عبد العزيز والظاهر ان مثل ما ذكر الفروش والظروف والالات الضرورية اللايقة بحاله وكتب العلم المحتاج اليها لصدق الفقير معها والعلة
المنصوصة في رواية عمر بن اذينة ان الدار والخادم ليسا بمال ولا فرق في الدار بين الرفيع العالي القيمة والوضيع وكذا العبد والامة وغيرهما اذا لم
يخرج عما يليق به ولا يؤمر ببيعها وشراء ما يرفع حاجته للاصل واطلاق النصوص ونفي العسر والحرج نعم لو كان له زيادة يمكن بيعها مستقلا
ويرفع حاجته حولا من دون عسر فالاظهر الوجوب عليه قيل ولو فقد المذكورات واحتاج اليها استثني له اثمانها وكذا ما يحتاج اليه للتزويج
لو احتاج اليه وهو حسن **الرابع** لو ادعى احد الفقر وجهل حاله فالمعروف من مذهب الاصحاب بل نقل الفاضلين الاجماع انه يصدق من دون بينة
ويمين قويا كان او ضعيفا لان احوال المسلمين واقوالهم محمولة على الصحة والصدق ولان الدعوى موافقة للاصل وقبولها موافق لنفي العسر والحرج ونقل
في المبسوط في قبول دعوى القوي الحاجة لاجل عياله قولين ثانيهما عدم القبول الا بالبينة فجعله احوط وقال في المختلف ان القايل من الجمهور وكيف
كان فالمذهب هو الاول ويدل عليه ايضا ما رواه الكافي عن عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله (ع) قال جاء رجل الى الحسن والحسين (ع) وهما جالسان
على الصفا فسالهما فقالا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع ففيك شيء من هذا قال نعم فاعطياه الحديث وما يدل على القول
الاخر ان الله تعالى اوجب ايصال الزكوة الى الفقير وهو اسم لما هو كذلك في نفس الامر ويدفعه ان هذا التكليف مع عدم العلم والظن فيما يتعذر فيه العلم لا يختص
بصورة العجز عن العلم كما في شهادة المسلمين واقوالهم فلا نسلم ان مقتضى الاصل يقتضي تحصيل العلم ومع العجز عنه يجب الظن ثم ان الظاهر ان الحكم لا
ينافي فيما اذا كان له اصل مال وعن الشيخ انه لا يقبل الا باليمين للاستظهار وربما قيل فيه بتكليف البينة والاول اظهر سيما اذا كان عدلا او ظهر
صدقه من الامارات **الخامس** لا يجب اعلام الفقير انها زكوة فيجوز الاعطاء على سبيل الصلة والهدية في الفقير وقال في التذكرة انه لا يعرف فيه خلافا ويدل عليه

سوى قوي

الأصل وان النية هو الداعي وانه اعزاز للمؤمن وترك الاذلال له خصوصا رواية عاصم بن حميد عن ابي بصير وليس في سنده من يتامل فيه الا سهل والامر
فيه سهل وروى في المقنعة مرسلا ورواه الصدوق باسناده عن عاصم بن حميد قال في الخلاصة انه حسن ولابي هيثم بن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل من
اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة فقال اعطه لا تسمه ولا تذل المؤمن وفي مجالس ابن الشيخ ايضا ما يعضده ولا يعارض حسنة محمد بن
مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يكون محتاجا فيبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة ياخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض فنعطيها
اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال لا اذا كانت زكوة فلها ان يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه الحديث فحملت على الكراهة **وربما**
حمل على كون الامتناع بعد الاحتياج وانتفاء الاستحقاق **و** هو بعيد **و** يؤيد الكراهة الاخبار الدالة على ان تارك الزكوة وقد وجبت مثل
مانعها وقد وجبت عليه وظاهر اكثرها التحريم **و** الفرق بين الروايتين ايضا واضح فان الثانية مشتملة على الامتناع وعدم القبول بخلاف الاولى فيستحب
عدم الاعلام للمستحيي الغير المانع ويكره الاعطاء للمرتفع الذي يمتنع ويرد ولا يقبل **و** يمكن ان يكون المنع عن الاعطاء في الثانية اذا احتاج الى التصريح
بانها ليست بزكوة والامر بالاعطاء في الاول اذا حصل الكفاية بالسكوت عن الزكوة وغيرها وان كان ظاهرها ثانيا بيان ارادة انه غير الزكوة **وكيف**
كان فالمذهب الجواز **ولكن** الاحوط عدم التصريح بانه هدية مثلا **و** الاحوط منه ترك قوله انه ليس بزكوة لاستلزامه الكذب المحرم **ويحتمل** تنزيل الرواية الاخيرة
على ما لو احتاج الى ذلك كما اشرنا فلا مانع من ابقائها على ظاهرها من الحرمة **السادس** لو ظهر كون الفقير غنيا فان كان عالما بانه زكوة
واخذ فيحرم عليه ويجوز الارتجاع بعينها او قيمتها لو تلفت لانه غاصب يجب عليه دفع المنكر وان لم يكن عالما به فقال في المنتهى لا يجوز الارتجاع لان
الظاهر انها صدقة **اقول** يعني ان الاصل وان كان عدم الانتقال الى الاخذ لزوما ولكن لما كان الظاهر كونها صدقة والصدقة عقد لازم فالانتقال عنه
ثانيا يحتاج الى دليل وتجرد دعوى المعطي لا ينهض دليلا **و** هذا الكلام يدل على عدم اشتراط الفقر في صحة الصدقة **ويدل** عليه ما ذكروه من ان الطعام من
الصدقة لاجل اشتراط القربة فيها ولم يذكروا غير ذلك **بل** صرح العلامة في التذكرة في ابواب العطايا بجواز الصدقة على الاغنياء للعموم **بل** يظهر منه
فيها جواز الصدقة على الاغنياء ايضا **ويدل** عليه العموم وما رواه الشيخ في مجالسه بسنده عن النبي صلى الله عليه وآله قال كل معروف صدقة الى غني او فقير فتصدقوا ولو
بشق التمرة واتقوا النار ولو بشق التمرة الحديث **ثم** ان ما ذكره حسن اذا ظهر كونها صدقة واما مع تساوي الاحتمالين فالاصل عدم الانتقال لزوما
غاية الامر كونها صدقة واما مع تساوي الاحتمالين فالاصل عدم الانتقال لزوما غاية الامر كونها اباحة فيجوز الارتجاع مع البقاء **و** استقرب في
التذكرة جواز الارتجاع لفساد الدفع ولانه ابصر بنيته قال في المدارك وهو جيد مع بقاء العين وانتفاء القرائن الدالة على كون المدفوع صدقة وهو
ثم انا وجهنا به كلام المنتهى انما يتم اذا لوحظ حال المرافعة والحكم الظاهري **و** هو وجه من وجوه عدم التمكن كما ياتي **و** لكن لا ينهض دليلا على عدم
جواز الاخذ للمالك او الامام او الفقير على سبيل التقاص مع بقاء العين وان تعذر الارتجاع فيبقى في ذمة الاخذ اذا كان غاصبا ولا شيء عليه
اذا لم يكن كذلك **و** اما المعطي فليس عليه ضمان اذا كان هو الامام او نائبه بلا خلاف بين العلماء كما في المنتهى ولان الامر يقتضي الاجزاء ولان التكليف يثبت بالاعطاء من
نظره **واما** لو كان هو المالك **ففيه** اقوال **اظهرها** ايضا ذلك **و** قيل يجب الاعادة لانه دفعها الى غير المستحق كالدين ولرواية الحسين بن عثمان عمن ذكره عن ابي
عبد الله عليه السلام في رجل يعطي زكوة ماله رجلا وهو يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي عنه **وفيه** منع قياسا بالدين غير مسموع عندنا سيما مع وجود الفارق والرواية
مرسلة ولم يعلم ان الارسال من جعفر بن ابي عمير الواقع في السند ولا يقاوم القاعدة المسلمة مع انها غير صريحة في المطلوب فلعل رأيه انه معسر كان من غير طريق
معتبر شرعا كقول المسلم وفعله وان كان ترك الاستفصال يؤيد التعميم **و** فصل الفاضلان فلا يجب الاعادة اذا اجتهد وتفحص لحسنة عبيد بن زرارة وهي
متشابهة الدلالة وموضع الاستدلال فيها قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال
ليس عليه ان يؤديها مرة اخرى قال الشيخ وعن زرارة مثله غير انه قال ان اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد والطلب فلا **ويرد** على الحسنة تشابه
الدلالة وان الظاهر من اولها اعطاها بغير اهلها عالما وان الاجتهاد في تحصيل الاهل لا في معرفة الاهل وان حكم الامام انما وقع على ما سئل السائل فلا
مفهوم **واما** الرواية فمجهولة الحال مع انه يمكن ان يكتفي في تحقق الاجتهاد السؤال عن نفس الفقير والاكتفاء بقوله فلا يضر بنا اخراجه مع ان الظاهر من الحسنة الاولى ان المراد
من غير الاهل هو المخالف كما يدل عليه ما قبله فيخرج عما نحن فيه ان سلمت الفحوى في جانب عدم الضمان مع الاجتهاد فلا نسلم ذلك في جانب الضمان مع تركه للطلب والاجتهاد
و كيف كان فالاظهر هو القول الاول **و** الاحوط الاجتهاد والطلب **و** اما لو كان بان كفره او فسقه على القول باشتراط العدالة او كونه واجب النفقة او كونه
هاشميا والدافع غير هاشمي فلا يحضرني الان كلام يخالف في الاجزاء وعدم وجوب الاعادة الا عن بعض العامة لعدم الوصول الى المستحق فيضمن كالدين
و لازم من استدل بالحسنة المتقدمة في التفصيل المتقدم هو التفصيل هنا ان عممنا غير الاهل او في خصوص ظهور كونه مخالفا كما هو الرواية
و اوجب الفاضلان الاعادة لو ظهر كونه عبدا للمالك لان المال لم يخرج عن ملكه بذلك **وفيه** تامل سيما اذا تلف العين **السابع** لو عام

في ذكر الصنف الثالث العاملين وهم الساعون في تحصيلها

هم الساعون في تحصيلها اخذا وحسابا وكتابة وقسمة وايضا للاجماع واجمع علماؤنا واكثر العامة على استحقاق هؤلاء نصيبا من الزكوة وان كانوا اغنياء لاطلاق الاية قاله في المدارك وما ذكره بعض العامة من انه من باب الاجرة لا الزكوة لانه لا يستحق الا بالعمل ويأخذه مع الغنى والزكوة انما يدفع استحقاقا ولا تحل لغني ففيه ضعف والكليتان ممنوعتان ويشترط فيه البلوغ والعقل والايمان والعدالة والفقاهة لا خلاف فيها وادعى عليها الاجماع ويدل على اعتبار العدالة ايضا انه استيمان على مال الغير ولا امانة لغير العدل وحسنة بريد بن معاوية عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال للعامل فاذا قبضته فلا توكل به الا ناصحا شفيقا امينا حفيظا واعتبروا الفقاهة والفقاهة لا يكفي معرفته بالمسائل المتعلقة بما يتولاه وتقيد بما يتولاه ولو بالتقليد ويشترط ايضا ان لا يكون هاشميا ويدل عليه صحيحة العيص بن القسم والمنع انما هو اذا اراد اخذ النصيب واما لا فلا مانع منه اذا تبرع به او اعطاه الامام شيئا من بيت المال وكذا اذا كان عمله بنفسه ويتفرع على ما اختاره بعض العامة من كونها اجرة جوازه وقد عرفت بطلانه والقول الذي نقله الشيخ على الجواز للعامل من العامة كما ذكره في التحرير وفي اشتراط الحرية قولان نظرا الى ان العبد لا يملك ومولاه لم يعمل ولانه نوع اجارة والعبد يصلح لذلك باذن سيده ولعله الاظهر وكيف كان فلا اشكال في المكاتب لانه يملك وتقدير النصيب للعامل موكول الى نظر الحاكم ويدل عليه حسنة الحلبي واختلفوا في سقوط نصيبهم في زمان غيبة الامام والاظهر عدم السقوط للاطلاق فيتولاه الحاكم مقام الامام الثامن لا خلاف في كون المؤلفة قلوبهم من جملة مصارف الزكوة للاية والاخبار ولكنهم اختلفوا فقال في المبسوط المؤلفة قلوبهم عندنا هم الكفار الذين يستمالون بشيء من مال الصدقات الى الاسلام ويتألفون ليستعان بهم على قتال اهل الشرك ولا يعرف اصحابنا مؤلفة اهل الاسلام وعن ابن الجنيد اختصاصها بالمنافقين والمفيد جعلهم ضربين مشركين ومسلمين وفصل الشافعي تفصيلا مرجعه الى ستة اقسام اثنان منها من المشركين والباقي من المسلمين وما اختاره في اقسام المسلمين يرجع اكثرها الى العاملين او في سبيل الله وذكره في المعتبر وارتضاه نظرا الى انه مصلحة ونظر المصلحة الى الامام وقال في المدارك لا بعد في جواز الدفع الى جميع هذه الاقسام من الزكوة لكن مع عدم تحقق التاليف يكون الدفع من سهم المصالح ثم اختلفوا في سقوط هذا السهم بعده صلى الله عليه وآله فقيل نعم لعدم الاحتياج الى التاليف لقوة الاسلام وقيل لا لانه كان باقيا الى حين الوفاة ولم يثبت نسخ وقيل يسقط بعد غيبة الامام لسقوط الجهاد وقيل يبقى بعدها ايضا لان الجهاد وان سقط من جهة الدعوة الى الاسلام لكن لم يسقط لدفع الاذى عن الاسلام وقواه في المدارك تمسكا بظاهر التنزيل السالم عن المعارض اقول القدر الاجماعي منه هو الكفار المؤلفة قلوبهم للجهاد في زمانه صلى الله عليه وآله والباقي مشكوك فيه والاصل عدمه ولا عموم في ظاهر التنزيل كما ادعاه في المدارك لان المراد منه قوم معينون فلا عموم فيه فان تاليف القلب لا بد ان يتعلق بشيء وهو محتمل لامور اذ قد يتالف لتقبل المسلمين بان يسلموا او يذهبوا الى مذهبهم وقد يتالف لنصرتهم في الحرب مع بقائهم مصرين على كفرهم والحرب قد يكون للدعاء الى الاسلام وقد يكون للدفاع عنه وهكذا احتمال تاليف قلوب المسلمين لضعفاء اسلامهم واذا تعين فيثبت العموم في افراد المعنى المعين لا مطلقا وارادة اكثر من معنى واحد لا يجوز كما حقق في الاصول هذا ولكن في الاخبار ما يدل على ان التاليف يتحقق لاجل الاسلام والثبات عليه ايضا مثل ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره انهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم يدخل المعرفة قلوبهم ان محمدا رسول الله فكان رسول الله صلى الله عليه وآله يتالفهم ويعلمهم ويعرفهم كيما يعرفوا فجعل لهم نصيبا في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا وفي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم في الكافي والفقيه انهما قالا لابي عبد الله عليه السلام ارأيت قول الله عز وجل انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله اكل هؤلاء يعطى وان كان لا يعرف فقال ان الامام يعطي هؤلاء جميعا لانهم يقرون له بالطاعة قال زرارة قلت فان كانوا لا يعرفون فقال يا زرارة لو كان يعطي من يعرف دون من لا يعرف لم تجد لها موضعا وانما يعطى من لا يعرف ليرغب في الدين فيثبت عليه فاما اليوم فلا تعطها انت واصحابك الا من يعرف فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس ثم قال سهم المؤلفة وسهم الرقاب عام والباقي خاص وفي الكافي في الحسن عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال سالته عن قول الله عز وجل والمؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله عز وجل وشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله فامر الله عز وجل نبيه ان يتالفهم بالمال والعطاء لكي يحسن اسلامهم الى ان قال زرارة سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول حط الله نورهم وفرض الله للمؤلفة قلوبهم سهما في القران وفيه عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال المؤلفة قلوبهم لم يكونوا قط اكثر منهم اليوم وفيه عن موسى بن بكر عن رجل قال قال ابو جعفر عليه السلام ما كانت المؤلفة قلوبهم قط اكثر منهم اليوم وهم قوم وحدوا الله وخرجوا من الشرك ولم يدخل معرفة محمد صلى الله عليه وآله قلوبهم وما جاء به فتالفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وتالفهم المؤمنون بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لكيما يعرفوا وانت خبير بان هذه الاخبار شواهد على مذهب ابن الجنيد وعلى مذهب المفيد ايضا على وجه ولم نقف من الاخبار ما يدل على تخصيصها بالكفار واما دلالتها على بقاء حكم كونهم من مصارف الزكوة في الجملة ودل عليه الاية اليوم فيه صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم والثانيتان منها الروايتان الاخيرتان لعدم المنافاة فلا تغفل وتامل التاسع لا خلاف في كون الرقاب من مصارف الزكوة في الجملة ودل عليه الاية والاخبار ولا خلاف بين الاصحاب في كون المكاتبين والعبيد

في ذكر الصنف الرابع المؤلفة قلوبهم وهم الكفار الذين يستمالون بالجهاد

الذين تحت الشدة من جملة هذا المصرف و يرجع في الشدة الى العرف و يظهر من كلماتهم انه اجماعي في كل شراء العبد من الزكوة و عتقه فان لم يكن تحت شدة بشرط عدم المستحق و نسبه في المختلف الى المفيد و الاصحاب و كذا في التذكرة و جوزه العلامة في القواعد الاعتاق مطلقا و شراء الاب منها و نقله ولده في الشرح عن المفيد و ابن ادريس و قواه هو و تبعه بعض المتاخرين و قال في المسالك اشتراط الشدة و عدم المستحق انما هو في اعتاقها من سهم الرقاب لو اعتق من سهم سبيل الله فلا يتوقف و توجيهه على مذهب الاصحاب من عدم وجوب البسط ان مراده قصده هذا دون ذلك و فيه ان اطلاق ادلتهم كما سيجيء و اما الاخبار الواردة في هذا الباب فاما في المكاتب فهو ما رواه الصدوق و العياشي و الشيخ مرسلا عن الصادق عليه السلام انه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته و قد ادى بعضها قال يؤدى عنه من مال الصدقة ان الله عز و جل يقول في كتابه و في الرقاب و اما على اشتراط الشدة فهو صحيحة عمرو بن ابي نصر عن الصادق عليه السلام في الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمس مائة و الستمائة يشتري بها نسمة و يعتقها فقال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه و يعتقه و يمكن الخدشة في دلالتها على الاشتراط الا ان الامام عليه السلام اراد من الظلم على الاخرين انه يجب البسط على الاصناف الثمانية في الجميع كما هو ظاهر الرواية في الرقاب منافية لذلك ففيه ان اجماعنا و اخبارنا متوافقة على عدم وجوب البسط مع ان جعلها جميعا للعبد الذي في الشدة ايضا ظلم و ان قلنا ان المراد ان ذلك صرف في غير مصرف الزكوة راسا لان مطلق الرقبة ليس من المصرف فيلزم الظلم على مصارف الزكوة فهو ينافي الاية فان من اللفظ و حينئذ فالبعد فما لا اولى الحمل على الكراهة يعني ان ذلك خلاف الاولى لا انه ظلم حقيقي الا ان يكون العبد في شدة فرفع هذه الشدة يغلب رجحان البسط على الاصناف و اما على جواز العتق من الزكوة مطلقا في حال عدم المستحق فهو موثقة عبيد بن زرارة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف الدرهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك و فيه ان ذكر عدم المستحق انما هو في كلام الراوي فلا يدل على اشتراطه و اما على جواز العتق منها مطلقا فهو ما رواه في العلل في الموثق عن ايوب بن الحر اخي اديم بن الحر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة و اعتقه قال فقال اشتره و اعتقه مضافا الى اطلاق الاية و اما على شراء الاب منها فما رواه في الكافي عن ابي محمد الوابشي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ساله بعض اصحابنا عن رجل اشترى اباه من الزكوة زكوة ماله قال اشترى خير رقبة لا باس بذلك و يمكن ان يقال ان في الاية اجمالا لا يمكن الاستدلال بها سيما مع تغيير الكلمة في فمن اللام منها اراد بهذا الوجه بتمليكهم لانها يعطى لهم كالفقير و المسكين و الغارمين يحتمل الاحتمال الارادة توسيعهم او فكهم عن الشدة او مطلق عتقهم و القدر الذي يثبت من الاية و وقع الاتفاق عليه و استفيد من الاخبار مثل المكاتب العاجز و الذي هو تحت الشدة فلا اشكال فيه و اما غيرهما فمع عدم المستحق فهو مقتضى الرواية و عمل الاصحاب الا ان الاية و كذا الاب و الروايات الدالة على المذكورات لا تدل على ان العتق منها من الزكوة من جهة القصد الى كونه من باب الرقاب الذي هو احد المصارف بخصوصه لعله كان من جهة دخوله تحت عموم من سبيل الله ان قلنا به كما هو الاشهر الاظهر فالذي تم الدليل على اختصاصه بهذا المصرف بالخصوص اذا احتجنا الى اعتباره و قصده مثل ارادة فعل المستحب من البسط على الاصناف او وفاء النذر به هو القسمان الاولان و لكن الانصاف انه لا يحسن انكار ظهور الاية في عموم تحليل الرقاب و لا ريب ان مطلق الرقبة حلقة بلاء يرجى الخلاص منها و كون الرقية ارغب عند بعض العبيد لا رجحان نادر لا يلتفت اليه في الاطلاقات فالاظهر اذن قول العلامة و من تبعه و ان كان الاحوط الاقتصار على المكاتبين العاجزين و غيرهم ممن ذكر و لكن هذا الاحتياط ان كان من جهة التشكيك في دخول غير هؤلاء تحت الرقاب المذكور في الاية فلا شك في اندراج مطلق العتق تحت عموم سبيل الله و معه فلا احتياط و يمكن ان يقال في وجه الاحتياط شيئان اولهما الاشكال في عموم سبيل الله لقول بعضهم بالاختصاص بالجهاد و ثانيهما ما ظهر من جملة من تلك الاخبار و لا تقييد فيها بان المرجحية انما هو مع قصد ذلك منفردا تحت الرقاب و مع اعتقاد ذلك بل هو مطلق ثم ان الشهيد الثاني قال في المسالك و لا بد من صيغة بعد الشراء و نية الزكوة مقارنة للعتق و في شرح اللمعة مقارنة لدفع الثمن للعتق اقول و الاظهر ان هذا مثل الصلوة فموضع النية هو دفع الثمن و لا بد من استدامته حكما الى حصول العتق و لو قلنا كما في المسالك يلزم كون الضمان على المالك لو تلف بعد الشراء و قبل اجراء الصيغة اذ لا يعلم بتصفه بكونه زكوة و هو كما ترى و كذا الكلام فيما يصرف في سبيل الله كمن اذا صرف الزكوة الى مسجد فاشترى به الجص و الاجر و سائر المصالح فتلف من دون تفريط قبل بناء المسجد و لا وجه للقول بان وقت النية هو وقت تمام المسجد هذا و ظاهر الاخبار و الاصحاب لزوم اجراء صيغة العتق و انشائه و يحتمل قويا كفاية الاشتراء في العتق و مال اليه بعض المتاخرين و الاحوط اجراء الصيغة بل الاظهر و لا يقدح في ذلك انه لا عتق الا في ملك لتخصيص القاعدة بذلك مع امكان ان يقال ان ذلك توكيل من جانب الشارع في مال الزكوة و هو ولي ارباب الزكوة فعلى اعتبار الصيغة فالظاهر لزوم منه في صورة اشتراء الاب ايضا و ان لم يحتج اليه في غير الزكوة ثم ان ههنا رواية في تفسير علي بن ابراهيم عن العالم عليه السلام قال و في الرقاب قوم لزمتهم كفارات في قتل الخطاء و في الظهار و في الايمان و في قتل الصيد في الحرم و ليس عندهم ما يكفرون به و هم مؤمنون فجعل الله تعالى لهم سهما

في ان المرجع في الشدة العرف

في جواز العتق من الزكوة مطلقا

في ان الظاهر جواز رجوع المولى ... الى المكاتب ...

صنفا الصدقات ليكفر عنهم وهو مرسلة وخلاف ظاهر الآية لان ظاهرها التخليص للرقبة لا من يجب عليه العتق مع انها تدل على جواز اعطاء مطلق الكفارة لا العتق فلو اعطى من باب الفقر فلا باس به ونزد دفى الشرايع في جواز العتق بذلك وجوز في المعتبر اعطاءه من سهم الغارمين وفيه نظر لعدم ثبوت الشهرة ثم ان المكاتب انما يعطى اذا لم يجد ما يصرفه فيه وفي الرواية بل الآية ايضا اعتبر العجز عن الكتابة كما ذكره في البيان الا على القول بجواز المشروط كما لو شاء الا ان يقال ان ذلك القول مبنى على حمل الآية على تخليص الرقبة مع عدم امكان تخليصه بنفسه بان يصير كاسبا مثلا ويمنع اطلاق الآية بحيث يشمل من تمكن منه سيما مع التسهولة ويجوز الدفع الى المكاتب باذن السيد وبدونه والى السيد باذن المكاتب وبدونه كما صرح به جماعة والنهاية وقال في المنتهى باذن المكاتب وفي الظهر بخلافه سيما مع اطلاق الآية والرواية ثم ان ما يؤدى عن وجه المكاتبة ان صرفه في مصرفه فلا كلام وان دفعه الى السيد رجع الى الرق بسبب عجزه عن الاتمام في الكتابة المشروطة فمقتضى امتثال الامر الاجزاء وعدم الارتجاع ولم ينقلوا فيه خلافا الا عن احد وجهي الشافعية لعدم حصول المقصود وهو ضعيف واما لو لم يدفعه الى السيد وحصل التحرير بغيره من ابراء المولى او تطوع متطوع فالاظهر جواز الرجوع لان اصناف الزكوة على قسمين فمنهم من يأخذها اخذا مستقرا ولم يصرفها اخذه في اى شيء اراد وهم الفقراء والمساكين والعاملون والمؤلفة ومنهم من يأخذها اخذا مقيدا بوصف مصرف خاص وهم الاربعة البواقي ونبه على ذلك في الآية بالقام بكلمة في كما ذكره جماعة من المفسرين مع ان الاصل عدم ثبوت استحقاق الامر اجل ذلك بعد جواز التصرف فيها الا في ذلك ولا يجري هذا الكلام في الصورة السابقة لانه صار ملكا للسيد باخذه لكون ذلك التصرف مما امر به وحكم الشيخ بعدم الرجوع لانه اخذه باستحقاقه وارتجاعه يحتاج الى دليل ويظهر جواز التمام واعتبر المحقق في المعتبر قصد المال للعتق في ان قصد صرفه في الكتابة ارتجع كما اعتبر ذلك في الغارم وابن السبيل لان المال المدفوع في صرف الزكوة في الاصناف ويظهر الثمرة فيما لو كان المكاتب فقيرا ايضا وسائر المال الذي لا يدفع في قصد التعيين لان الظاهر عدم حقه الا مع التعيين لاختلاف الصنفين في الحقيقة والمفهوم ولزوم ملاحظة مقدار وجه الكتابة والفرق ونفقة السبيل وعدم جواز اعطاء الزيادة في هذه المصارف فلا يمكن الا بالقصد فيلزم من اعتبار المحقق ان لا يجوز الارتجاع مع عدم قصد التعيين فيما اخذه فيه الصنفان واما مع تعيين غيره مثل ان يكون المكاتب فقيرا واعطاه من جهة فقره فالظاهر عدم الاشكال في عدم الرجوع لان الفقير لا يحاكم عليه فيما يأخذه بلا اشكال وادعي عليه الاجماع في كلامهم ولو ادعى الكتابة فاما ان يكون لا يخلط مع حق المولى او مع مصارف الزكوة فاما مع المولى فالحكم ان المولى اذا صدق فلا كلام ولو كذبه فعليه البينة وعلى المولى اليمين مع عدمها وفيما جهل حال المولى لا يكلف العبد بنفي المولى بل له حق حين حضوره واما لاجل اخذ الزكوة فان صدقه المولى فالمقطوع به في كلامهم القبول وعن الشافعي المنع بجواز التواطؤ ويظهر من المسالك التردد فيه لولا مثل وجعل الشيخ الاحوط عدم القبول الا ببينة فيما احتمل التواطؤ لاخذ الزكوة ولا يعتبر من حال الدار انه عبد او لا ويبقى كونه عدولا لكن لا دليل على لزومه ولو كذبه السيد لم يثبت مطلبه بالبينة واليمين فلا وجه للقبول واما لو لم يعلم حال السيد في التصديق والتكذيب فعن الاكثر القبول ويظهر من الشرايع التردد بالمنع قولا منا الا بالبينة وقال في المدارك لا يخلو من قوة والاظهر الاول كالفقير لاصالة الصدق والصحة في المسلم ولزوم العسر والحرج كما قدمنا ويشكل مع الاتهام لضعف القادح ولكن مد الاصحاب في فعل المسلم في غالب البنا وقوله الحمل على الصحة ما لم يعلم خلافه وجعلوا الاجتناب عن المتهم مستحبا ولعله هو الوجه فائدة اذا مات المملوك الذي يشتري من الزكوة ولا وارث له فالمشهور انه يرثه ارباب الزكوة ويظهر من المعتبر دعوى الاجماع عليه ونقل في الشرايع قولا بان وارثه الامام واختاره العلامة في القواعد وولده في الشرح والاقوى الاول لنقل الاجماع وموثقة ايوب بن الحر المتقدمة في الرقاب وفي آخرها قلت فان مات وترك مالا قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشتري بسهمهم وفي موثقة عبيد بن زرارة المتقدمة ايضا وفي آخرها قلت فانه لما اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه فقراء المؤمنين الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم ولا يضر التخصيص بالفقراء لعدم القول بالفرق كما صرح في المسالك لان الظاهر حمل الرواية على الغالب فلعل المراد بقوله اشتري بمالهم اشتري بمال الذي يصير بينهم وقال في الدروس من ان في التعليل ايماء الى انه لو اشتري من سهم الرقاب لبطل الحكم لانه اشتري بنصيبه لا بمال الغير وفيه ان ظاهر الرواية ان الاشتراء وقع بمجموع الزكوة لا بسهم الفقراء وآخر الرواية محمول على ما ذكرنا وكانه اشار الى ذلك في المسالك حيث قال واما التفصيل بانه ان اشتري من سهم الرقاب فميراثه للامام والا فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب وحجة القول بان وارثه الامام ان ولاء العتق مشروط بتبرع المعتق به وعدم التبري من ضمان جريرته وعدم تخليفه مناسبا والشرط مفقود فيما نحن فيه لان الرقاب احد مصارف الزكوة فيكون سائبة والمراد بالسائبة هو الذي لا عقل بينه وبين معتقه ولا ميراث وفي هذا الجمع ورود الروايتين المعتبرتين المعمول بهما كما لا يخفى وقال في المدارك الاحوط صرف ذلك في الفقراء خاصة لانهم من ارباب الزكوة وفي حال الغيبة يستحقون ما يرثه الامام ممن لا وارث له غيره فيكون الصرف اليهم مجزيا على القولين الصنف السادس من مصارف الزكوة الغارمون اي المديونون ولا ريب في كونهم مصرفا للكتاب والسنة والاجماع لكنهم اشترطوا فيه ان لا يكون الدين في معصية وهو اجماع منهم كما في المنتهى والتذكرة واستدلوا عليه بان في قضاء دين الغريم في معصية حملا له على المعصية وهو قبيح عقلا فلا يجوز التعبد به شرعا وبما رواه الشيخ في الكافي

في بيان ان المملوك ... فميراثه لارباب الزكوة ...

في ذكر الصنف السادس الغارمين وهم المديونين

تيون عن رجل من اهل الجزيرة يكنى ابا محمد عن الرضا عليه السلام في جملة حديث له قال يقضي عنه ما عليه من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله واذا كان انفقه في معصية
فلا شيء له على الامام وربما يقدح في الاول بانه انما يتم مع عدم التوبة والثاني بالقدح في السند بالضعف وانها غير مذكورة في شيء من الاصول المعتبرة اقول
رواية لا يضر ضعفهما مع روايتها في الكافي والتهذيب وعمل الاصحاب عليهما وتلقيها بالقبول مع انه يعضدهما روايات اخر دالة عليه مثل ما رواه علي بن ابراهيم
عن العالم عليه السلام ان الغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام ان يقضي عنهم ويكفيهم من مال الصدقات وما رواه في قرب
الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام كان يقول يعطى المستدين من الصدقة والزكوة دينه كله ما بلغ اذا استدانه في غير سرف وفي صحيحة عبد
الرحمن بن الحجاج الاتية ايضا ايماء اليه ونقل في اخر السرائر من كتاب محمد بن علي بن محبوب بسند معتبر ما يدل عليه وفي اخرها المنع من اداء دين الغارمين
من مهور النساء وتضمنه روايات اخر ولم اقف على مصرح بمضمونها نعم نقل في المختلف عن ابن الجنيد المنع في مهر النساء اللواتي استغنى عنهن
ان فيه نوع اسراف اقول وان فرض تحقق الاسراف في ذلك فهو محمل حسن لتلك الاخبار ثم ان ظاهر اكثر الاخبار وكلام الاصحاب ان الاستدانة لا بد ان لا تكون
معصية وذلك لا يستلزم عدم الجواز اذا كان الاستدانة على وجه الحلال لكن الانفاق وقع في المعصية من باب الانفاق ولم اقف على من صرح بالفرق
لكن اطلاق رواية الرضا عليه السلام ورواية التفسير يفيد المنع عن ذلك ايضا وكذا الحكمة تقتضيه ومقتضى ذلك ان التوبة لا تفيد في جواز الاعطاء اذا صرف
في المعصية وقال المحقق ان تاب صرف اليه من سهم الفقراء وهو انما يتم مع الاعراض عن الروايات وهو مشكل وايضا يتم ذلك مع كونه فقيرا غير مالك لمؤنة السنة
ولا بد من التقييد ولا ينافي صرفه في الدين لان الفقير يملك المال ويصرفه حيث شاء وايضا يتم اشتراط التوبة على القول باشتراط العدالة ولو جهل
الحال فعن الاكثر الجواز حملا لفعل المسلم على الصحة وقال الشيخ لا يجوز تمسكا برواية ابي محمد السابقة ولظاهر رواية التفسير والتحقيق ان الصرف في
المعصية مانع لا ان الصرف في الطاعة شرط وملاحظة عموم الاية والاخبار وخصوص بعضها ايضا ذلك وفي هذا العموم والاطلاق في بعض النصوص مع اعتضادهما
بالاصل ونفي العسر والحرج واصالة صحة فعل المسلم وعمل الاكثر لا يعارض بها رواية ضعيفة ثم انهم اشترطوا في الغارمين العجز عن الاداء لان الزكوة
انما شرعت لسد الخلة ودفع الحاجة ولو تمكن من البعض يعطى ما لا يتمكن منها والظاهر ان اشتراط العجز في الجملة مما لا اشكال فيه ويستفاد ذلك من تتبع الاخبار
الواردة في هذا الباب ومنها رواية عبد الرحمن العرزمي عن الصادق عليه السلام قال قال الحسين عليه السلام ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع لكن
الاشكال في انه اذا كان الحال بحيث لا يفي بقدر مؤنة سنة او بعض السنة فهل يجب عليه الوفاء منه ثم اخذ الزكوة لاجل ضرورته او يجوز اداء دينه اولا من الزكوة وصرف
ماله في مؤنته ثانيا ويظهر من ابن ادريس وجوب الاداء من ماله ثم اخذ الزكوة لانه غني والزكوة لا يجوز للغني واختار العلامة في جملة من كتبه العدم
لانتفاء الحكمة في ان يدفع ماله ثم يأخذ الزكوة وظاهره انه يعطى من سهم الغارمين ح اقول وما ذكره ليس ببعيد وان قلنا بوجوب اداء الدين من
الفاضل من مستثنيات الدين لعدم المنافاة بين وجوب الاداء من ماله وجواز اخذ الزكوة لادائه وهو المطابق لظاهر الاية ولقائل ان يقول بجواز الاداء من سهم الفقراء
ايضا لانه يصدق على من يجب شرعا صرف بعض ما يملكه من قوت السنة في دينه وهو عازم على الاداء انه غير واجد لقوت السنة فهو فقير واما ما رواه
ابن ادريس في اخر السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به
وعليه دين ايطعمه عياله حتى يأتيه الله تعالى بميسرة فيقضي دينه او يستقرض على ظهره في جدب الزمان وشدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل
الصدقة الحديث فلا ينافي ما ذكرناه اذ ترجيح الامام احد شقوق السائل المتوهم عن خطر اخذ الزكوة اذا كان عنده بلغة لا يفيد عدم جواز اخذ الزكوة
وتقديم قضاء الدين على اخذ الزكوة لمطابقته سؤال السائل مع ان فورية وجوب الاداء مع التمكن بالفعل وتوقف اخذ الزكوة على زمان لا يستلزم
عدم جواز قبل اداء الدين سيما مع عدم المطالبة وهذا واضح وكيف كان فلا ريب في رجحان تقديم اداء الدين خروجا عن الخلاف وموافقة مع الرواية على
بعض وجوهها ثم ان العلامة ره ذكر في جملة من كتبه انه لا يشترط العجز والفقر اذا كان الاستدانة لاجل مصلحة ذات البين واطفاء نائرة الفساد بسبب
في قتل او اتلاف مال لاطلاق الاية ولقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني الا لخمس وذكر رجل يحمل حمالة وقال المحقق لا بأس به اذ هو في الحقيقة في سبيل الله واطلاق
ما ذكره تامل اذ قضاء دين الغني المالك للاداء سيما اذا لم يكن الاستدانة بقصد التقرب ولم يكن محتاجا في ذلك مشكل نعم يجوز الصرف اولا في اصلاح
ذات البين كما ذكره في البيان وهو وجه من وجوه التسبيل ثم ان الصرف في دين الحي لا يحتاج الى اذنه فيجوز اداء دينه من دون اطلاعه ايضا العتق ولو كان للمالك
دين على الغريم يجوز ان يحتسب به عنها ويكفي في ذلك ان يسقط ما في ذمته عوضا عنها سواء كان وافيا بعين الزكوة او مساويا في القيمة والظاهر ان اصل الحكم
اجماعي كما يظهر من جماعة من الاصحاب ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وموثقة سماعة وما رواه في الكافي في باب القرض من كتاب الزكوة من تواطئه
فالظاهر ان الكلام لو كان الغارم ميتا فيجوز اداء دينه ومقاصته لو كان للمالك عليه دين والظاهر انه اجماعي كما يظهر من غير واحد ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن
ابن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل عارف فاضل توفي وترك عليه دينا قد ابتلي به لم يكن بمفسد ولا بمسرف ولا معروف بالمسئلة هل يقضى عنه

من الزكوة الا الف والالفان قال نعم ورواية ابرهيم السكوني في الكافي في باب القرض ورواية يونس بن عمار في باب ان القرض حمى الزكوة الدالتين على انه
وحسنة زرارة في باب الادرقال قلت لابي عبد الله عم رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعلى ابيه دين ايؤدى زكوته في دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه
مالا ثم ظهر عليه دين ولم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا
اداها في دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه ومقتضى هذه الرواية اعتبار قصور التركة عن الدين كالحى وهو الحق وفاقا لجماعة
ولم يعتبر في التحرير للعموم ولانتقال المال الى الورثة فهو كالفاقد والعموم مخصص بالحسنة وغيرها وانتقال المال الى الورثة ثم بل هو في حكم مال الميت لظاهر الاية
بعض الاخبار وقد حققنا في رسالة مفردة ثم ان مقتضى الحسنة جواز اداء دين الاب وهو المعروف من المذهب بل اداء دين كل من يجب عليه حيا
كان او ميتا وكذا ميتا ويدل على هذه الاحكام مضافا الى ما ذكر ظهور الخلاف فيه العموم وحسنة زرارة المتقدمة وصحيحا اسحق بن عمار وصحيح عبد
الرحمن بن الحجاج المانعة عن اعطاء الزكوة اياهم معللا بانهم عياله لازمون له لا يعارض بهما ما قدمنا لان المراد لزوم الانفاق لعدم وجوب قضاء
الدين على المكلف بالانفاق كما صرح في المدارك ولو صرف الغارم ما دفع اليه من سهم الغارمين في غير قضاء الدين ففيه الخلاف السابق في جواز
الارتجاع لانه اعطاه ليصرفه في وجه مخصوص فلا يسوغ لغيره وعدمه لانه ملكه بقبضه فلا يحتكم عليه ونحن وان رجحنا في المكاتب الارتجاع لكنا نقول الان
ان في الحكم بالارتجاع مطلقا اشكالا لان الاصل كما انه يقتضى عدم استحقاقهم الا من اجل ذلك وعدم جواز تصرفهم الا في ذلك بعد الاعطاء لما نوبه
الاصل عدم وجوب الارتجاع للمالك وعدم وجوب الرد للغارم فان جواز الارتجاع هنا بالمعنى الاعم واريد منه الوجوب لو لم يبدله المالك بشئ اخر من قبل
نفسه او لم يعطه بغيره اخر والجواز الاخص لو فعل ذلك فهذا الاصل متأخر عن الاصلين الاولين والعمل عليه تقتضى مجرد ما ادعى انا نقول ان اعطاء
الزكوة لهذه المصارف لاجل ان يصرفها يكفى فيه قصد ذلك حين الاعطاء وتحققه فكونه مصروفا حين الاعطاء كاف فهو يعطيه لاجل ان يصرف
ومن البين جواز انفكاك كل منهما عن الاخر فاذا كان رجل غارما عاجزا عن الاداء او مكاتبا عاجزا عن الوفاء فهو مستحق لسهم من الزكوة فيهذه الحالة
دفع هذا الغرم لانه مستحق له بشرط ان يرفع به هذا الغرم نعم لو اخذه مع احتياجه من جهة الغرم لاجل صرفه في غيره فهو لا يجوز فلو اخذه لا
على هذا الحال لاجل انه غريم ولاداء غرمه ثم ابرأ الغريم او اعتقه المولى او تطوع متطوع بالاداء فالحكم بوجوب الرد وجواز ارتجاع المالك مشكل غاية الا
ان يقال المفهوم من ذكر المصرف لزوم الصرف فيه ما دام المصرف باقيا وبعد سقوط الغرم او تبرع المولى حتى يبقى لو بقى المصرف حتى يجب الصرف فيه لا غير والاصل عدم
وجوب الرد كما بينا واما بعد من ذلك ان نقول بلزوم صرف عين ما ياخذه في تلك المصارف حتى لا يجوز صرفه في نفقته واداء الدين من ماله سيما اذا كان
ذلك اوفق لاداء الدين او لا يجوز المعاملة به قبل اداء الدين اذا امهله الغريم ليعامل به ويؤدى به دينه او يؤدى دينه من نتاجه لو كان جوازا او
بقى اصل الجواز في مصرف اخر وذلك كله مستبعد فقول الشيخ بعدم الارتجاع قوى ويؤيده اطلاقات بعض الاخبار ايضا ويؤيده عدم الاحكام
على الفقير من اجل سهم الفقراء مطلقا حتى انه لو اخذ الفقير الان كثيرا من الزكوة ليتوسع لاجل فقره وصار غنيا لما لم يكن الا كثيرا من اجل ميراث او غيره لا
يرتجع منه الذى دعاهم الى الفرق والخلاف في غيره هو تغيير اسلوب الاية باللام فهموا الملك والاختصاص المقتضى للتصرف على اى نحو شاؤا انجلاء
مدخولات في فان المراد بها الصرف في تلك المصارف الخاصة ويمكن دفعه بان التغيير في الاسلوب لعله من جهة ان هؤلاء الاولين خصهم بالملك لحيهم
فناسب بهم اللام بخلاف الباقين فان الرقاب ليسوا باهل الملك على المشهور وكذا تخليص المكاتب فانه لا يجب ان يعطى سيد المكاتب وليس للمولى بنفسه محلا لذلك
وكذا الغريم قد يكون ميتا ليس له اهلية للملك وكذا انواع سبيل الله كالقناطر والمساجد وغيرها بقى الكلام فيما لو شرط المالك الصرف في المصرف الخاص
صحيح بعدم الجواز في الغير ولا يجوز منافاته الشرط ولا يبعد تنزيل كلام المحقق على ذلك ثم انه ادعى احد انه مدين يقبل قوله مع تصديق الغريم
بلا اشكال هنا وكذا لو تجردت دعواه عن التصديق والتكذيب في نقل المحقق قولا بعدم القبول ولعل مراده الا بالبينة او اليمين وهذا القول نقله
في التذكرة عن الشافعي ولم ينسبه الى احد من اصحابنا والاظهر القبول مطلقا لما مر من حمل قول المسلم على الصحة سيما اذا كان عادلا ولزوم العسر والحرج
ان اوجبنا البينة او اليمين سيما والغالب عدم التمكن من الحاكم لاجراء ذلك قال في المدارك وموضع الخلاف في المصلحة نفسه اما الغارم لمصلحة ذات
البين فلا يقبل دعواه الا بالبينة قولا واحدا الحادى عشر من مصارف الزكوة سبيل الله بلا خلاف والاكثرون على ان المراد به كل ما هو وسيلة الى
الخير كمعونة الغزاة والحج والزوار وبناء القناطر والمساجد والاعانة في تحصيل العلم الشرعى وغير ذلك وخصه الشيخ في بعض اقواله بالجهاد وقال يصرف الى
الغزاة الذين يغزون اذا نشطوا وهم غير الجند المقررين الذين هم اهل الفئ وقال في الدروس هو الجهاد سواء كان الغازى متطوعا او مرتزقا مع قصور
الرزق ثم استقرب الحاق سائر القرب والتخصيص بالجهاد تقييد للاية من غير دليل واستعماله في القرآن في مواضع فيه كقوله تعالى يقاتلون في سبيل الله لا
يدل على حصره وتخصيصه فيه ويدل على العموم مضافا الى ظاهر اطلاق اللفظ على ما رواه على بن ابرهيم في تفسيره وهو مذكور في التهذيب كالصحيح عن على بن يقطين

جواب عن سؤال مقدر وعن تحمل

وغيرهما من الاخبار الكثيرة الدالة على جواز الحج بها **وقال** الشهيد الثاني في الروضة وينبغي تقييده بما لا يكون فيه معونة لغني لا يحل له الزكوة من الاصناف
ومقتضاه لزوم ان يكون الزائر مثلا فقيرا او ابن سبيل كما صرح به في المسالك **واستشكل** في التذكرة في اعتبار الحاجة من اجل اندراج اكثر القربات تحت
سبيل الخير ومن اجل ملاحظة غيره من اهل السهمان المعتبر حاجتهم **والاوسط** انه يقوى اعتبار العجز عن تلك القربات كان غنيا من غير جهتها لان
الزكوة انما شرعت لدفع الحاجة **ويؤيده** ما في صحيحة معوية بن وهب لا يصلح الصدقة لغني وما في معناها من الاخبار الخاصة وما رواه علي بن ابرهيم في التفسير ايضا
وما روي عنه ع ان الصدقة لا تحل لغني الا لثلاثة وعد منها الغازي نقله الفاضلان وغيرهما **وهذه** الرواية تدل على عدم اعتبار الحاجة والفقر في الغازي
وافتى به جماعة من الاصحاب **ولم** اعثر على مخالف فيه واحتجوا عليه بالرواية وباطلاق الاية وبانه كالاجرة فلا يعتبر فيه وصف آخر ولا يسترجع منه ما فضل
من مؤنة الغزو **والظاهر** انه لا خلاف فيه ويسترجع اذا لم يغز كما في التذكرة وهو اختيار الشيخ ايضا **وكذا** لو رجع من الطريق قبل الغزو **الثاني عشر**
من الاصناف ابن السبيل **واختلفوا** في تفسيره **فقال** المفيد انهم المنقطع بهم في الاسفار وقد جاءت رواية انهم الاضياف يراد بهم من اضيف لحاجة
اليه ذلك وان كان له في موضع اخر غناء ويسار قال وذلك راجع الى ما قدمناه **وعن** الشيخ في المبسوط والنهاية وابن زهرة مثله **ونقل** عن ابن الجنيد واما سهم ابن
السبيل فالى المسافرين في طاعة الله والمريدين لذلك وليس في ايديهم ما يكفيهم لسفرهم ورجوعهم الى منازلهم اذا كان قصدهم في سفرهم قضاء
فرض او قياما بسنة هكذا نقله في المختلف **ولا** يبعد ان يكون مراد ابن الجنيد صدقه على ذلك لا الاختصاص لكما لا يعد **وقال** ابن حمزة ابن السبيل
المجتاز بغير بلده المنقطع به غير منشئ للسفر **اقول** والكلام في مقامات **الاول** ان الاظهر بحسب المشهور في عدم دخول المنشئ للسفر في ذلك اذ
هو داخل في سبيل الله اذا كان طاعة فان المتبادر من اللفظ هو الملازم للطريق لا انه وضعه الطريق على الارض لعجزه عن السفر بسبب فقد النفقة فكان
الطريق **ويدل** عليه تفسير العالم ع فيما رواه علي بن ابرهيم **وما** نقل عن ابن الجنيد في الحج هو صدق ابن السبيل على مريد السفر ومنشئ الطريق ضعيف وهو
للتبادر وغيره من اللفظ **والقياس** على من اقام فيما بين السفر ثم اراد الخروج فانه يعطي الزكوة مع انه منشئ للسفر **وفيه اولا** انه قياس **وثانيا** يمنع الاصل
كما اختاره الشيخ **والتحقيق** انه يعطي لاجل لا انه منشئ للسفر بل لانه منقطع به في السبيل فان ما ينقطع بالاقامة هو السفر الشرعي والسبيل في الاية محمول على
العرف فهو مسافر عرفا وابن سبيل **الثاني** ما ذكره الشيخان من الرواية في الضيف لم نقف عليه في شيء من الاصول **واعترف** بذلك جماعة من الاصحاب انه داخل
في ابن السبيل فالمراد به المنقطع به في السبيل المحتاج الى الضيافة **ويظهر** من البعض مغايرته له **وقيل** باختصاصه اذا كان نائيا عن بلده مع حاجته الى
الضيافة **والحق** انه ان كان ابن السبيل محتاجا اليه فهو داخل كما اختاره العلامة في المختلف **ويظهر** ذلك من جماعة من الاصحاب **والا** فلا يدخل **وتوجه**
ذكره عليحدة الرخصة في الاحتساب من مال الزكوة على هذا الطريق الذي هو في صورة الاباحة لا التمليك وعدم الاشعار بانه من مال الزكوة وعد
مضيفه لحاجته فيه ان لم يكمل تمام ماهيته له **قال** الشهيد الثاني في الروضة النية عند شروعه في الاكل ولا يحتسب عليه الا ما اكل وان كان مجهولا انتهى
الظاهر انه المتيقن والا فلا يمكن حصول البراءة **واما** دخول الضيف من دون اعتبار السفر مطلقا والحاجة كما نقل عن بعض الفقهاء فلا وجه له **الثالث يشترط**
في ابن السبيل كون سفره مباحا بالاجماع **وعن** ابن الجنيد اشتراط كونه راجحا **والاظهر** كفاية الاباحة لاطلاق الاية ورواية علي بن ابرهيم في تفسيره الدالة
على انهم ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله تعالى فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات
لا يعارض بمفاد الاية مع جهالة سندها **ويمكن** ان يكون المراد بها الشامل والاولية ذهاب المال من جهة التغليب شرطا في المطلوب بل يكفي عوز المؤنة
بسبب طول زمان السفر ونحوه **ويمكن** ان يراد بالطاعة عدم المعصية لانه يصدق على من ترك المعصية انه في طاعة اذ الاقوى ان المطلوب بالنهي هو
نفس ان لا يفعل فترك المنهي عنه طاعة او المراد بالطاعة عدم الخروج عن كونه مطيعا بمعنى الملكة **واما** ما اجاب به في المختلف بان اعتقاد الاباحة طاعة
فهو بعيد **الرابع يشترط** في ابن السبيل الحاجة في السفر وان كان غنيا في بلده فان عجز حتى عن بعض بيع امواله المتمكن من التصرف فيها بحيث لم
يلزم عليه حرج وضرر وعن الاستدانة كذلك فلا ريب في شموله **واما** لو لم يعجز عن شيء منها فقط المعتبر والمسالك انه غير داخل فيه **وهو** مشكل لعدم
صدق العجز والاحتياج عليه عرفا **واما** لو تمكن من البيع دون الاستدانة فلا يبعد ان يقوى بعدم وجوب الاستدانة عليه كما اختار في المدارك اذ
الاصل عدم وجوب جعل ذمته مشغولة بمال الغير والاحوط اعتبار العجز عنه ايضا **الخامس** يدفع اليه قدر ما يبلغه الى بلده مع ملاحظة قضاء
وطره في ذلك السفر ولا يجب المبادرة الى العود ويلاحظ في ذلك ما يليق بحاله من المأكول والملبوس والمركوب فان فضل منه شيء ففي وجوب الاعادة
الى المالك او من يقوم مقامه من الوكيل والحاكم قولان **ولا** يبعد القول بعدمه كما مر وكذا الكلام فيما لو صرفه في غيره وللشيخ هنا ايضا قولان **وفيها**
المحقق هو اعتبار القصد كما مر **والتحقيق** فيه ما مر من ان الاظهر عدم الارتجاع مع اشكال في شرط المالك الا في مطلق **وهنا** **المقصد الرابع**
في اوصاف المستحقين **وفيه** مباحث **الاول يشترط** فيهم الايمان الا المؤلفة في قلوبهم كما مر **ويمكن** ان يجعل بعض افراد سبيل الله مما يعطى منه

يظهر من جماعة من الاصحاب

بالمكلفين نعم لا خلاف في الاستثناء كالغازي اذ غزو الكافر لا يستلزم التأليف ولا الاعطاء للاستمالة ولما ليعم عدم الاعطاء للغزو والمراد بالايمان هو
الاسلام مع القول بالائمة الاثني عشر بدليل اجماعي يطمئن اليه النفس و يدل على اعتباره بعد الاجماع الاخبار الكثيرة منها صحيح الفضلاء وصحيح بريد
بن معوية العجلي وصحيح اسمعيل بن سعد الاشعري المصرحة باشتراطه في زكوة الفطرة ايضا وفي العيون رواية عن الصادق في المنع عن اعطاء المجبرة والقائلين
بان الله يكلف عباده ما لا يطيقون وفي كتاب التوحيد رواية تدل على منعها عن المجسمة وفي رجال الكشي ما يدل على منعها عن الواقفية وفي التهذيب
ما يدل على منعها عن الزيدية بل الظاهر ان في صحيح الفضلاء وصحيح بريد ان المخالف اذا استبصر وحسن رأيه لا يعيد شيئا من عباداته الا الزكوة لانه وضعها
في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية والظاهر وجوب اعادة الزكوة عليه حتى يكون اجماعيا والمستفاد منهما ومن غيرهما انه لو كان اعطاها اهل
الولاية لا يجب عليه الاعادة وهو كذلك واما عدم لزوم اعادة سائر طاعاتهم فهو ايضا كذلك على التفصيل الذي مر في كتاب الصلوة و سيجيء في الحج وغيره
ان شاء الله تعالى واذا لم يوجد المؤمن هل يصرف الى غيرهم قال في المعتبر قولان اشبههما ان زكوة المال لا يدفع الى غير اهل الولاية ثم ذكر رواية يعقوب بن شعيب
الدالة انه يعطيها من لا ينصب ثم حكم بندورها و ضعف طريقها وفي التضعيف تأمل لكن الاقوى المنع كما اختاره والاظهر الاشهر مساواة
الفطرة للزكوة في اعتبار الايمان للعموم وخصوص صحيح اسمعيل بن سعد المتقدمة و ذهب الشيخ وجماعة الى جواز دفعها الى المستضعف اذا عدم
المؤمن والمراد منه من لا يعاند اهل الحق من المخالفين لروايات منها موثقة فضيل في التهذيب و رواية مالك الجهني في الكافي وصحيح علي بن يقطين
في الفقيه وغيرها والاولى حملها على التقية كما يشعر به موثقة اسحق بن عمار ان حملناها على المستضعف وجعلناها اعم قال سألته عن صدقة
الفطرة اعطيها غير اهل ولايتي من فقراء جيراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة و يجوز ان يعطى الزكوة اطفال المؤمنين يتيما كان او غير
دون غيرهم للاجماع والكتاب والسنة مثل حسنة ابي بصير ورواية ابي خديجة وما رواه في قرب الاسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب عن الصادق قال قلت له
عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا او طعاما وارى ان ذلك خير لهم قال فقال لا بأس و ظاهرهم عدم الفرق بين ان يكون اباؤهم فساقا او لا
وصرح بعدم الفرق جماعة منهم و هو الحق لاطلاق الادلة و هل يتوقف بلزوم معرفة حال ابائهم بانهم اخذوا اصول دينهم بالدليل ولو كان اجماليا وقد مر
انه لا يجب في ذلك بل يكفي ثبوت كونهم معترفين بمذهب الشيع ومظهرين له ولو بالاجمال ويحمل طريق الاخذ على الوجه الصحيح فان اقرارهم بذلك نوع اسلام
يجب حمله على الصحة وكيفية الاخذ من افعالهم وهي ايضا محمولة على الصحة ويكفي في حمل القول والفعل على الصحة ظهور الاسلام والايمان مع عدم العلم
بالباطن و يظهر مما ذكرنا الكلام في البلغ ايضا وعدم وجوب التفحص وان كان ذلك احوط سيما مع اعتبار العدالة لو اعتبرت واما عدم جواز
الاعطاء اولاد غيرهم فلما انه ايضا مما لا خلاف فيه بينهم لتبعيتهم لهم في الايمان والكفر وهو ظاهر الاخبار ايضا و قال المحقق الاردبيلي ره لا يبعد
الاعطاء على تقدير تعذر الفقير من سهم سبيل الله ثم ان الزكوة يعطى الى وليهم ليصرفه فيهم سواء كان الطفل رضيعا او غيره لاحتياج الرضيع
ايضا الى اجرة الرضاع والكسوة ونحوها ومع تعذر الولي يتولى امره احد عدول المؤمنين فيعتبر النية عند قبض الثقة و يمكن الاكتفاء بصدور
الاعطاء على ملاحظة صلاحه لمن يتولاه ولو لم يكن عدلا ان تعذر العدل ايضا بل يجوز اعطاء الطفل مع الاعتماد وان علم من حاله انه يصرف على وجه
يصنعه الولي لو كان كما صرح به جماعة ولو اطعمهم من الزكوة فلا يحتاج الى الولي والقابض فينوي عند الاكل كالكفارة فيحسب ما اكله عنها وفي
التذكرة حكم المجنون حكم الصبي الغير المميز اما السفيه فيجوز الدفع اليه لكن يحجر عليه الحاكم ثم لو كان احد الابوين كافرا الحق بالمؤمن والظاهر انه كذلك لو كان
احدهما مخالفا للعموم وعدم ظهور الاخبار في اخراج ذلك الثاني العدالة اعتبرها السيد وجماعة واشترط المفيد ان يكون عارفا تقيا وفي الانتصار
الغرية عارفا عفيفا و عن ابن الجنيد المنع من اعطاء شارب خمر او مقيم على الكبيرة و عن جماعة مجانبة الكبائر دون الصغائر و نقل في المعتبر عن قوم من
اصحابنا عدم اعتبار العدالة وارتضاه و هو مختار العلامة وجمهور المتأخرين و هو الاقرب لنا عموم الايات والاخبار واطلاقاتها وترك
الاستفصال الموجب لعمومها الاحتياج الى ذكرها ولزوم العسر والحرج لنا والعلل الواردة في الاخبار في مقدار الزكوة وملاحظة الفقير والغني في هذا
التشديد الظاهر في ان المعيار انما هو الفقر والحاجة بل روى الصدوق في العلل عن بشر بن بشار قال قلت للرجل يعني ابا الحسن ما حد المؤمن الذي
يعطى من الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية
الله و يؤيده ما رواه في المقنعة انه سئل رسول الله اي الصدقة افضل فقال على ذي الرحم الكاشح احتج السيد بالاجماع و بالاحتياط و بكل
ما دل على حرمة معونة الفساق و زاد الشهيد لهم بما دل على ان موضعها اهل الولاية مضافا الى ما روى عنهم لا ينال ولايتنا الا بالورع ولعلها
وبان الفاسق محاد لله ولرسوله واعطاء الزكوة موادة و الاجماع لا نعرفه خصوصا مع عدم اشتراط جماعة من اعيان من تقدم منهم كالصدوقين وابن
عقيل وكثير ممن تأخر عنه ولو فرض كونه اجماعا منقولا فلا يعارض ما قدمنا والاحتياط ليس بدليل شرعي و ما دل على حرمة اعانة الفساق

لو ثبت فانما يسلم في فسقهم او من حيث انهم فاسقون و مخصصا الولاية في العدالة واضح البطلان فهي محمولة على كمالها وكون الفسق مادة او كذا
كون اعطاء الزكوة موادة و لعل ابن الجنيد تمسك برواية داود الصرمي في منع شارب الخمر منضما الى انتفاء عدم القول بالفرق و هي ضعيفة مع انهم لا يقولون بما ذكرنا
هذا و عرف الشهيد في غاية المراد العدالة هنا بانها هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا يقع منه كبيرة ولا يصر على صغيرة فان وقعت تداركه
بالتوبة و لعله اراد انه لا يشترط هنا اجتناب منافيات المروة و لعل ذلك لعدم افادة دليلهم الا وجوب اجتناب المعاصي وترك المروة ليس معصية كما
اشار اليه في المسالك وعلى هذا فالظاهر ان المقتصرين على وجوب اجتناب الكبائر لا يقدح عندهم في الجواز الاصرار على الصغائر وان كان ذلك ايضا
من جملة الكبائر والا لم يبق الفرق بين هذا القول والقول بالعدالة وكيف كان فالاظهر عدم اشتراط العدالة وان كان اولى واحوط واكد منها اجتناب
الكبائر سيما الخمر ثم ان ظاهر الفقهاء في هذا المقام هو الكلام في المكلفين وان القائل باشتراط العدالة او اجتناب الكبائر انما هو فيهم فغير بعيد جواز
اعطاء اطفال المؤمنين على القول باشتراط العدالة لا وجه له مع ان الدليل على الجواز ثم كما حققنا وفي المسالك هنا موارد انظار لا طائل بذكرها ثم ان
ظاهر كلام السيد وغيره من مشترطي العدالة تعميم الاشتراط كما هو مقتضى ادلتهم ايضا و نقل في المعتبر ايضا عن الشيخ التعميم واستثنى عنه المؤلفة فقط
و كيف كان فاشتراط العدالة في العاملين يخرج عن المسألة كما مر الثالث ان لا يكون ممن يجب نفقته على المعطي كالاباء والاولاد والزوجة والمملوك
بالاجماع والاخبار المعتبرة وما خالفها من الاخبار شاذ مأول وفي جواز اخذ من يجب نفقته على احد الزكوة من غيره مع تمكن من يجب عليه وبذله قولان
اظهرهما العدم لعدم صدق الفقير عليه عرفا فانه مالك لمؤنة السنة بالقوة اذ لم يعتبروا في الغنى تحقق المؤنة بالفعل فهو كصاحب الصنعة او كصاحب العقار
الذي يستغني باجرته على المؤنة و هو مختار التذكرة والمحقق الاردبيلي قدس سره وعن المنتهى والدروس الجواز في غير الزوجة لان نفقتها كالعوض ونفقتهم
من باب المواساة وسد الخلة لا على وجه التمليكات ولذلك لا يستقر في الذمة ولا يجب قضاؤه وان اثم بالترك بخلاف نفقة الزوجة فيصدق عليهم الفقير
بمعنى انهم ليسوا بمالك المؤنة واختاره في المدارك واستدل عليه بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن الاول ع قال سألته عن الرجل يكون ابوه او عمه
او اخوه يكفيه مؤنته ايأخذ من الزكوة فيتوسع به اذا كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه فقال لا باس عليه وفيه نظر اذ هو انما يدل على جواز
الاخذ للتوسيع والتوسيع ليس بواجب على المنفق بل الواجب انما هو قدر الكفاية اللائقة بالحال و صرح بجواز التوسيع في التذكرة واستدل عليه بهذه
الرواية ايضا وصرح به في المسالك ايضا و هو ظاهر الدروس و يدل عليه روايات اخر هذا كله اذا كان المنفق موسرا باذلا والا فيجوز الاخذ في الجميع بلا خلاف لان
ان امكان الاخذ بالرجوع الى الحاكم في قوة التمكن من النفقة وجوز في المسالك ان يعطى فيمن يجب عليه نفقتهم في غير النفقة اللائقة من الماكول والملبوس
ونحوهما مثل نفقة زوجتهم ومملوكهم واداء ديونهم وكذا يجوز لهم ان ياخذوا من غيره للعمومات واشارة التعليل في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
المتقدمة في بحث الغارمين الى ذلك واما الاقارب الذين لا يجب انفاقهم كالاخ والاخت والعم والخال فيجوز اعطائهم من الزكوة بلا خلاف و هو
مقتضى العمومات وخصوص بعض الاخبار المعتبرة وهل يجوز دفع الزكوة الى الزوجة الناشزة الفقيرة الاظهر العدم لتمكنها من الاطاعة واخذ
النفقة وان لم نقل باشتراط العدالة وكذا المعقود عليها الغير الباذلة للتمكين ويجوز للزوجة دفع زكوتها الى زوجها وان كان ينفق منها عليها للعموم
وعن الصدوق المنع مطلقا و عن ابن الجنيد الجواز بشرط ان لا ينفقها عليها وعلى ولدها ويجوز دفع الزكوة الى المتمتعة لعدم وجوب الانفاق عليها والقول
بالمنع لانه زوجة لا وجه له وقال في التذكرة العيلولة من دون القرابة غير مانعة من الاعطاء عند علمائنا اجمع و هو قول اكثر العلماء فلو كان في عائلته
من لا يجب الانفاق عليه كيتيم اجنبي جاز ان يدفع زكوته اليه لانه داخل في الاصناف المستحقين للزكوة ولم يرد في منعه نص ولا اجماع ولا قياس ثم نقل
الخلاف من بعض العامة و الظاهر انه لا فرق بين الاجنبي والقريب بشرط عدم وجوب النفقة وادعى عليه الاجماع في المدارك ثم ان ما ذكرنا
من منع اعطاء من يجب الانفاق عليه انما هو من وجه الفقراء وفي نفقته اللازمة فاما من وجه الغارمين اذا كان عليه دين او الرقاب في تخليصه ان كان
مكاتبا او شرائه ان كان رقا واعطائه الحمولة وما زاد على نفقة الحضر من سهم ابن السبيل ان كان ابن سبيل والعمل ان كان عاملا او من سبيل الله
للغزو ان كان غازيا او للحج والزيارة فلا مانع منه للعمومات وخصوص ما مر في اداء الدين وخصوص ما دل على شراء الاب في موثقة ابي محمد الوابشي ولان
ما يعطى العامل كالاجرة وكذا الغازي الرابع ان لا يكون هاشميا فلا يحل له زكوة غير الهاشمي بالاجماع والاخبار المعتبرة المستفيضة ويحل
اخذها من مثله في كونه هاشميا وان لم يكونا منتسبين في الاب الخاص و الظاهر ان هذا ايضا اجماعي كما يظهر من التذكرة وغيرها والاخبار الدالة عليها
بمكان من الكثرة ولا اشكال في المسألة ويتخير بين الزكوة والخمس والخمس افضل وكذا يجوز للهاشمي اخذها من غير الهاشمي اذا لم يتمكن من الكفاية من الخمس او زكوة
قبيله بلا خلاف ظاهرا ونسبه في المنتهى الى فتوى علمائنا اجمع ونفاه في التذكرة والمعتبر الى علمائنا ونقل الوفاق عن الاصطخري من الشافعية ومخالفة الباقين
واختلف الاصحاب في تقدير الاخذ فقط الاكثر كما نقل القول عنهم ونسبه في الخلاف الى الفقهاء جواز اخذ الكفاف وقيل لا يجوز الاخذ فوق الضرورة

صح الظاهر ان مراد العلامة بالاجنبي من لا يجب نفقته على ...

واختاره جماعة من متأخري المتأخرين **و** ربما قدر بقوت يوم وليلة ويظهر من بعضهم الميل الى الاول من ذلك وقال في المسالك بعد اختياره القول بعدم
جواز الاخذ فوق الضرورة وتفسيرها بقوت يوم لعلهم لم يندفع الضرورة بدفع قوت اليوم بان لا يجد في اليوم الثاني ما يدفع به الضرورة عادة جاز له اخذ ما يندفع
و استدل في التذكرة للاول بان المنع انما كان لاستغنائهم بالخمس وحرمت عليهم الصدقة وجعل لهم الخمس في مقابلة ذلك فاذا لم يحصل لهم الخمس
حلت لهم الصدقة وتبعها قال النبي صلى الله عليه وآله للفضل بن عباس لعبد المطلب في خمس الخمس ما يكفيكم عن اوساخ الناس **و من** طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام اعطوا من
الزكوة بني هاشم من اراده منهم فانها تحل لهم وانما تحرم على النبي صلى الله عليه وآله وعلى الامام الذي يكون بعده وعلى الائمة عليهم السلام وليس المراد بذلك حالة الاستغناء بالخمس لتحريمها
عليهم اجماعا فتعين ان يكون حال الضرورة وفارقوا النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لعلو منصبهم وزيادة شرفهم فلا يحل لهم حال الضرورة انتهى والرواية
المذكورة هي رواية ابي خديجة **وقال** الشيخ بعد حملها على الضرورة في وجه اختصاص النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بالذكر انهم لا يضطرون الى اكل
الزكوة وما اشار اليه في التذكرة اولا هو المستفاد من الروايات مثل ما رواه الشيخ عن احمد بن محمد عن بعض اصحابنا رفعه قال الخمس من خمسة اشياء
الى ان قال والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد صلى الله عليه وآله الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس الحديث **و**
ما رواه في الكافي في الحسن عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام في حديث طويل قال وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم يعني بني
عبد المطلب عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من الله لهم ولا باس بصدقات بعضهم على بعض **واحتج** المحقق الاردبيلي له وبعض من تبعه
عنه بموثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان
الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة وفي الرواية شيء من حيث اشتمالها على نبي مطلبي
لكنها **وردها** العلامة في التذكرة في مسألة حلية الزكوة للمطلبي بانه خبر واحد نزل العمل به اكثر الاصحاب فلا يخص به عموم القرآن المقطوع **وقال** في المنتهى
واحد نادر فلا يخص به عموم القرآن **و** لعله لذلك لم يتعرض لها العلامة في الاستدلال هنا لا في المختلف ولا في التذكرة **و** مما يضعفه ان القائلين بالاكتفاء
بقدر قوت يوم وليلة وهو ليس معنى التحديد بسد الرمق كما اراده هنا في الميتة وهو ظاهر الرواية لم اقف على مصرح بذلك الا ما يظهر من المدارك ومن تبعه
والعجب انه مع انه لا يعمل بالاخبار الموثقة استدل به هنا ثم رده في حكم بني المطلب بان في طريقه علي بن الحسن بن فضال والتعويل على ما ينفرد به
وفي الاجماع المنقول في المنتهى وغيره ايضا هو قول الاكثر **و** يؤيده اطلاقهم تجويز عمالتهم اذا لم يجدوا من الخمس قال في التذكرة لو كان فقيرا لا
يصل اليه من الخمس شيء جاز ان يكون عاملا عندنا ويأخذ النصيب **ثم** انه يؤيده ايضا ان الاجماع في اصل المسألة كانه لا اشكال في ثبوته وتحققه
في الجملة عن رأي المعصوم ومن البعيد ان يكون تأسيس هذا الاساس وتبعية كل العلماء لامام في مسألة لا يحتاج اليها اصلا اذ جواز اكل الحرام حال
الاضطرار وكفى وضوحه عن التصدي لبيانه في بعض افراد الحرام بخصوصه فكون المراد برواية زرارة ايضا ذلك بعيد فلا بد ان نحملها على ارادة محض البيان
في تحديد مقدارها ايضا ويشبه ان يكون الرواية واردة على ما هو اقرب الى طريقة العامة من باب التقية فيظهر فيها ضعف آخر وكيف **كان** فالمسألة مشكلة
والقول الاكثر قوة والاحوط الاجتناب عن فوق قدر الضرورة ومقدار الضرورة وتحديده مما يختلف باختلاف الاوقات والاحوال والاشخاص ولو
وجد الخمس او غيره بعدما اخذ الزكوة وبقي عنده منها شيء ففي وجوب رده اشكال **و** الاحوط الاجتناب وثبت الوجوب والمتبادر ان الصدقة المفروضة انما تحرم على
اولاد هاشم **و عن** المفيد في المسائل الغرية تحريمها على بني المطلب ايضا وهو اخو هاشم وهو المنقول عن ابن الجنيد ايضا **والاقوى** الاول لعموم الآيات
والاخبار خرج منها الهاشمي بالاجماع والاخبار وفي الاخبار ايضا اشعار بالاختصاص مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال لا تحل الصدقة
لولد العباس ولا لنظرائهم من بني هاشم وفي صحيحة العيص ان النبي صلى الله عليه وآله قال يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم ولكني قد وعدت الشفاعة الحديث
في معناها حسنة زرارة ومحمد بن مسلم **وحجة** المفيد موثقة زرارة المتقدمة **وقد** عرفت ما فيها ولا يعارض بها تلك الادلة واولاد هاشم الآن
منحصرون في اولاد ابي طالب من العلويين ومن ولد جعفر وعقيل واولاد العباس والحارث وبني لهب اولاد عبد المطلب انما قلنا الآن لانهم كانوا اكثر
من ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وآله فان حمزة كان من ولد هاشم وكذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واولاده الصلبية وما ذكرنا من حرمة الصدقات عليهم مما لا ريب فيه
في زكوة المال الواجبة والفطرة **وفي** الصدقات الواجبة من المنذورات والكفارات قولان اظهرهما الجواز للاخبار الكثيرة المصرحة بعضها
بانها انما هي الزكوة المفروضة مثل صحيحة جعفر بن ابرهيم الهاشمي ورواية اسمعيل بن فضل الهاشمي وتقدم البيان واما الصدقات المندوبة فيجوز تناولها
لهم على المعروف من المذهب **و** يظهر من المنتهى الاجماع حيث اسنده الى علمائنا وكذا في المدارك **و** هو ظاهر المعتبر وغيره ولكنه في التذكرة جعله مشهورا **و**
كيف كان فلا اشكال في الجواز للاجماع والاخبار المستفيضة منها ما اشرنا اليها واستثني في التذكرة النبي والائمة عليهم السلام لمكان شرفهم ووضعهم وتبعه في المسالك
والشهيد الثاني بل قال في المعتبر وهل يحرم المندوبة على النبي صلى الله عليه وآله قال علماؤنا لا يحرم وعلى ذلك اكثر اهل العلم انتهى ما اوردناه ويدل على الجواز الاخبار الكثيرة واشباع

من اراد هاشم من بني هاشم

هو كاشف

في كيفية الرضعة عن فوق قدر الضرورة

كلام ليس بهتم **المقصد الخامس** فيمن يتولى الاخراج وكيفيته **وفيه مباحث الاول** المتولى له المالك هو المالك او وكيله والامام عليه
قضية العادل قائم مقام الامام في زمن الغيبة اما تولى المالك له فلا اشكال ولا خلاف فيه والاخبار به ناطقة والايات به ظاهرة **واما** وكيله فللاجماع على قبول هذا
عمل للنيابة والاخبار المستفيضة مثل صحيحة جميل بن دراج عن الصادق في الرجل يعطي الدراهم غيره يقسمها قال يجزي له مثل ما يجزي المعطي ولا ينقص
المعطي من اجره شيئا وصحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عن من يلي صدقة العشر على من لا باس به فقال ان كان ثقة فمره يضعها في مواضعها وان
لم يكن ثقة فخذها منه وضعها في مواضعها ورواية صالح بن رزين قال قلت لابي عبد الله اني اذا وجدت زكوتي اخرجها فادفع منها الى من اثق به يقسمها قال
لا باس بذلك اما انه احد المعطين الى غير ذلك من الاخبار التي يجيء بعضها في مواضعها في مسئلة نقل الزكوة الى بلد اخر وغيرها ويعتبر عدالة الوكيل
لنفي بقوله اني اديت او بحصر توكيله لتحصيل البراءة ولدلالة الصحيحة المتقدمة عليه واشتراط الرواية الاخرى اليه **واما** جواز اخراج الامام وعامله مع اذنه
ونائبه مما لا اشكال فيه لانه اولى بالمؤمنين من انفسهم بل لا ريب في استحباب الحمل اليه اولا ووجهانه لانه ابصر واعرف بكيفية الاخراج والمستحق وتاكد في
الاموال الظاهرة كالمواشي والغلات كما قالوه ولعله لازالة التهمة والاعلان بشرايع الاسلام بل ذهب جماعة من الاصحاب الى وجوب حمل الزكوة اولا الى الامام
مع غيبته والى الفقيه المامون **وربما** يستدل لهم بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تقريب ان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الدفع **ورد** بان
النازع للحمل اولا لا بعد الطلب والاستلزام انما هو في الثاني **وفيه** انه لعل مراده ان ما يتعلق به وجوب الاخذ فهو مما يجب اعطاؤه مطلقا **والاولى** منع الدلالة
على وجوب الاخذ مطلقا بل انما هو مقصور على شان النزول او على الممتنعين او هو انشاء حكم وتاسيس شرع فلا يعم بعد تاسيسه والتشريع **وكيف** كان
لو طلبها الامام فيجب الدفع اليه اذا كان طلبه الزاميا حتميا لوجوب اطاعته ولو فرقها المالك والحال هذه ففي الاجزاء وعدمه قولان ناظرا الى ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده **ولا** ريب ان عدم الدفع المامور به منه وهو قد يتحقق في ضمن الدفع الى الفقير والى ان المقصود وصولها الى المستحق
الذي وقد وصلت وان حصل الاثم **وهذا** النزاع انما يتمشى اذا لم يظهر من حال الامام عدم الاعطاء بالغير والا فيشكل الحكم بالصحة على
القول بدلالة النهي على الفساد في العبادات كما هو على الاصح وان لم نقل بدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص او قلنا بدلالة التبعية وان لم نقل بدلالتها على الفساد
ويؤيد الصحة لو نقل الزكوة الى بلد اخر مع وجود المستحق على القول بتحريمه **وهذا** النزاع لا فائدة فيه في زماننا الحاضر الا ان نقول بجريان الحكم في
الفقيه في قلنا بوجوب اطاعته كالامام اذا طلبها كما هو مقتضى عموم ما دل على نيابته عن الامام **ولا** يحضرني التصريح به في كلامهم وقالوا ان المراد بالفقيه المجتهد
المامون الجامع لشرائط الفتوى وتقييده هنا بالمامون وفسروه بمن لا يتوصل الى اخذ الحقوق مع غنائه عنها بالحيل الشرعية فان فيه انحطاطا عما
نسبه الشارع له واضرارا بالمستحقين ونقضا للحكمة الباعثة على تشريع الزكوة وان حلت له بذلك **ثم** ان ادعى المالك اخراج الزكوة يقبل قوله ولا يكلف بينة
ولا يمينا لحمل قوله على الصحة ولدلالة الاخبار عليه مثل حسنة بريد بن معوية الواردة في اداب المصدق ورواية غياث بن ابراهيم **الثاني** لا يجب بسطها على
الاصناف فيجوز اعطائها ولو واحدا من واحد منها ولكن يستحب البسط واعطاء جماعة من كل صنف **ويدل** على الاول بعد الاجماع ظاهرا كما ادعاه
في التذكرة الاخبار المعتبرة المستفيضة جدا **منها** ما مر في مسئلة الغارمين والرقاب وسبيل الله **ومنها** صحيحة احمد بن حمزة وحسنة عبد الكريم بن عتبة
الهاشمي ونحوهما وقال ليس في ذلك شيء موقت **ومنها** الاخبار الدالة على استحباب اعطاء الفقير من زكوة النقد ما يجب في النصاب الاول **ومنها** ما دل على
ان يعطي الفقير غنى **ومنها** غير ذلك **والمخالف** في المسئلة انما هو بعض العامة خلافا لاكثرهم تمسكا بظاهر الاية لكون اللام للملك وافادة الواو التشريك واجيب
بوجوه اوجهها ان اللام هنا للاستحقاق والاية مسوقة لبيان المصرف **ويؤيده** الحصر بانما وقوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فالمراد انه لا يصرف الى غير
هؤلاء لا انه يجب الصرف في جميع هؤلاء **ولو** سلم الظهور فالاجماع والاخبار قرينة على خلافه وهو ما ذكرنا **واما** استحباب البسط فذكره جماعة من
الاصحاب واستدلوا عليه بالخروج عن الخلاف في فهم اللفظ بمقتضى اللغة والعرف والا فالخلاف ليس الا من بعض العامة ويشكل الحكم بالاستحباب فيما
اذا كان قليلا بحيث لا ينتفع بما يصل الى كل واحد **ويشكل** ايضا بما ورد من فضيلة الاغناء وما دل على لزوم ان لا يعطي الفقير اقل من خمسة دراهم او درهما
كما يجيء **ثم** لا يجب التسوية بين اشخاص الاصناف بل ولا الاصناف ولكن الاولى ان لا يخص بعض المستحقين بالاعطاء دون بعض بلا عذر وكذا التفاضل اذا ساوى
واما مع التفاوت فلا باس مثل كون بعضهم من اهل الفضل فيزاد نصيبه لقوية عبد الله بن عجلان السكوني وكونه ممن لا يسال فيفضل على من يسال لصحيحة عبد
الرحمن بن الحجاج وصرف صدقة المواشي الى المتجملين ومن لا عادة له بالسؤال وغيرها الى الفقراء المدقعين لرواية عبد الله بن سنان ورواية عبد الكريم بن عتبة
الهاشمي ورواها في المقنعة **ولعل** العلة في رواية ابن سنان مقصورة على ذلك الزمان فاما الان فقد يستجمل من اخذ المواشي ولا يستجمل من اخذ النقد
فيختلف الحال باختلاف الازمان **الثالث** قد عرفت وقت وجوب اخراج الزكوة سابقا واختلف الاصحاب في انه هل على الفور او يجوز التاخير فالمشهور بينهم
تحريم التاخير الا لمانع كعدم التمكن من المال او الخوف من المتغلب او عدم المستحق وكذا كل من في يده مال لغيره فطالبه فامتنع او اوصى اليه بشيء فلم يصرفه او دفع

في المسئلة الاولى فيمن يتولى الاخراج وكيفيته

في وجوب الدفع الى الامام ان طلبها

ما يجري من الاجماع على الصحة

في عدم وجوب بسطها على الاصناف

تيمون يقع ولعل مرادهم بها خروج عن خلاف

في ان الافضل ... على الاخير

اليه ما يصرفه ويترتب عليه الضمان ولم ينقل في التذكرة في اصل المسألة خلافا عن احد من اصحابنا و ذهب القول بالتراخي الى ابي بكر الرازي من العامة وابي حنيفة ما لم يطالب بها وصرح فيها بالاثم والضمان وقال لو اخر مع امكان الاداء كان عاصيا ولا يقبل منه صلوته في اول الوقت وكذا جميع العبادات الموسعة و جوز في الدروس التاخير لانتظار الافضل والتعميم وزاد في البيان تاخيرها لمعتاد الطلب بما لا يؤدي الى الاهمال وقال في التذكرة لو اخرها ليدفعها الى من هو احق بها من ذي قرابة او حاجة شديدة فالاقرب المنع وان كان يسيرا وقال احمد يجوز اليسير دون الكثير وعكس وجوز ذلك في التحرير مع قصر الزمان ولكنه قال يضمن مع وجود المستحق وفي التذكرة ان التاخير لطلب بسطها على الاصناف الثمانية او الموجودين عذر مع دفع نصيب الموجودين وكذلك في التحرير فقال فيه وفي الضمان اشكال و ذهب ابن ادريس الى عدم الاثم بسبب التاخير وان حضر المستحق ولكنه قال بالضمان ولكن لا يعطي كلامه ازيد من جواز التاخير اذا اراد ايثار مستحق اخر لها لا مطلقا وقال الشيخان بجواز التاخير بدون العذر مع التقييد بشهر او شهرين خصوصا اذا اخرها للبسط ولمن له المزية و يظهر من الروضة انه مذهب جماعة والظاهر من ذلك جواز التاخير الى هذه المدة و قد استدل على ذلك بصحيحة معوية بن عمار وهي تدل على الجواز الى ثلاثة اشهر واكثر واختار في المدارك مختار جده بل جوز التاخير ثلثة اشهر بل واربعة كما هو مقتضى صحيحة معوية بن عمار وصرح بالضمان مع التلف مع تجويزه للتاخير في غير صورة العذر فلا ضمان عندهم لعنهم لم يقع الاشكال والاختلاف في حقيقة العذر و كيف كان فكلمات الاكثر منفقة في عدم جواز التاخير بلا عذر وليس من باب صلوة الظهر وساير الواجبات الموسعة ويدل عليه الضمان ويدل على الفورية ان المستحق مطالب بشاهد الحال فيجب التعجيل كالوديعة والدين وقول الصادق عليه السلام في حسنة محمد بن مسلم اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو ضامن لها حتى يدفعها الحديث وكذلك ما في معناها مثل حسنة زرارة الاتية سيما على نسخة التهذيب وغيرها و التقريب ان الضمان ظاهر في الاثم لانه مقتضى التفريط في حقوق الناس من الامانات والزكوة من جملتها و قد استدل بها في التذكرة على الاثم والضمان معا فلنا تامل في ذلك فنشير الى منع الملازمة بين الضمان والاثم وصحيحة سعد بن سعد الاشعري قال سألته عن الرجل يحل عليه الزكوة في السنة في ثلث اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها ورواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا اردت ان تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا باس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ورواها في اخر السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب و سيجي وجه اول الزكوة وصحيحة علي بن الحكم عن محمد بن يحيى وقد رواه الخثعمي عن ابي بصير عنه انه سئل عن رجل حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصف الاخر ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه سنة ويدع الاخر حتى يمر عليه سنة و اما الاخبار الدالة على جواز التاخير فهي صحيحة حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام قال لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار عنه قال قلت له الرجل تحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس وصحيحة عبد الله بن سنان عنه انه قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعضها يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا باس وموثقة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام زكوتي تحل على شهر ايصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسألني فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك لا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها يستقيم قال لا يضرك ويضعف الاولين اشتمالهما على تعجيل الزكوة و هو ضعيف كما سيجي وموافق لاكثر العامة وهو المنقول عن غير مالك من الفقهاء الاربعة فالاولى حملها على التاخير على العذر كما فعله الاصحاب و اما صحيحة عبد الله بن سنان فنقول بموجبه فان طلب الموضع شاهد على فقده و اما موثقة يونس فهي ايضا لا تدل على الجواز بلا عذر انما الكلام في تحقق العذر و يظهر من الموثقة ان انتظار معتاد الطلب عذر وكذلك كون الشخص مظنة لتردد المستحقين اليه في عرض السنة ومقتضى هذه الموثقة تصريحا وتنبيها مع ملاحظة ما دل على استحباب التعميم وايثار الافضل من جهة الفقه او القرابة او شدة الحاجة فان النسبة بينها وبينه عموما من وجه مع ملاحظة العسر والحرج والاصل هو المصير الى توسعة في العذر و الحاصل ان الظاهر حرمة التاخير من جهة التهاون والتكاهل وبلا عذر سيما اذا كان الزكوة مظنة للتلف و اما مع الاعذار المذكورة فالحكم بحرمة التاخير مشكل لو لم نقل برجحانه في البعض كما هو المستفاد من القول بجوازه لايثار الافضل فانه ليس الا لاجل الامتثال الامر به وترجيح جانب ذلك الامر فيكون راجحا و اما الضمان في صورة الجواز كما يظهر من السرائر والمدارك فهو مشكل و ان استدل عليه في المدارك بحسنة محمد بن مسلم وحسنة زرارة الاتيتين في الاستدلال بهما اشكال لكن الظاهر عدم الفرق في صور التاخير وسيجي ان التاخير بسبب النقل من بلد المال موجب للضمان مع وجود المستحق لظاهر الحسنتين وغيرهما فالاظهر ح الضمان بقي الكلام فيما ذهب اليه الشيخان و قد ظهر لك مما ذكرنا ضعفه و سيجي ان العزل مستحب لكن جواز التاخير وعدمه في صورة العزل وعدمه سيان وجوازه تابع للعذر وان بقائه ولا تحديد فيه **الرابع** اختلف الاصحاب في جواز العدول بالزكوة الى غير اهل بلد المال مع وجود المستحق بمعنى اخراجها عنه الى غيره لاعطائه لغير اهل البلد اذا كان ح في ذلك البلد ايضا فانه لا اشكال فيه قال العلامة في التذكرة لا يجوز نقل الزكوة عن بلدها مع وجود المستحق فيه عند علمائنا اجمع ثم نقله عن جماعة من العامة فظهر منه ان المسألة اجماعية مع انه نسب القول بالحرمة في المنتهى الى بعض علمائنا والجواز الى المفيد والشيخ

قال في المسالك يجوز التاخير شهرا او شهرين م د اما في صورة العذر م

في عدم جواز التاخير بلا عذر

الجمع بين ما دل على منع التاخير م د

في عدم جواز نقلها عن بلدها مع وجود المستحق

بعض كتبه واستقرب هو الجواز فيه مع كون المالك ضامنا ونسبه الى صاحب الوسيلة وكذا قال بالجواز في المختلف والتحرير على كراهية وعن المبسوط عدم الجواز
الا بشرط الضمان وقوّاه الشهيد في الدروس ولعل المراد من اعتبار شرط الضمان في الجواز ان الزكوة متعلقة بالعين ولا يجوز التصرف فيها الا مع الضمان والاخذ
في الذمة ولما كان ممنوعا من النقل لانه نوع تصرف في العين فلا يجوز الا مع الضمان والاخذ في الذمة **وكيف كان** فالاخبار الدالة على جواز النقل على
الاطلاق كثيرة جدا مثل صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عم في الرجل يعطي الزكوة يقسمها اله ان يخرج الشيء منها من البلدة التي هو بها الى غيرها قال لا
بأس وصحيحة بكير بن اعين قال سألت ابا جعفر عم عن الرجل يبعث بزكوته فتسرق او تضيع قال ليس عليه شيء وصحيحة احمد بن حمزة والظاهر انه ابن اليسع
الثقة قال سألت ابا الحسن الثالث عم عن الرجل يخرج زكوته من بلد الى بلد آخر ويصرفها في اخوانه فهل يجوز ذلك فقال نعم وحسنة درست
او موثقة درست عن رجل عن الصادق عم وغير ذلك احتج المانع بانه تعريض لاتلافها وتعريض لها وانه مناف للفورية **واجيب** عن الاول بانها مع
الضمان وهو يصح على القول باشتراط الضمان كما بيّنا الا مطلقا وعن الثاني بالمنع عن الفورية وقد مر الكلام فيه **نعم** يمكن ان يقال انه شرع في الاخراج
لا يعد تاخيرا عرفا **و** يمكن ان يستدل له بصحيحة الحلبي عن الصادق عم لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب في المهاجرين سيما مع ملاحظة ما في
حسنة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي ان رسول الله صلعم كان يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر وفيه تأمل **واما** الضمان مع وجود المستحق
على القول بعدم الجواز فلانه تفريط موجب للضمان وللاجماع نقله في المنتهى **واما** على القول بالجواز فقد ادعى عليه مضافا الى ظاهر الاجماع المنقول في المنتهى حسنة محمد بن
مسلم قال قلت لابي عبد الله عم رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها
وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد
فليس عليه ضمان وحسنة زرارة قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان
قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت أيضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت وفسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وفي التهذيب ضامن
من حين اخرها **ووجه** هذا القول ان الضمان لا يستلزم التحريم فلا ينافي ثبوت الضمان جواز النقل مع وجود المستحق فان كثيرا من موارد الضمان
غير جامع للاثم كما لا يخفى على المطلع ولولا اشتهار الضمان ودعوى الاجماع في المنتهى لقلنا بعدم الضمان ان قلنا بجواز النقل سيما مع طلب
الافضل لغلبة انتفاء الضمان مع الرخص الشرعية والاخبار النافية للضمان في صورة النقل باطلاقها مثل صحيحة بكير بن اعين وصحيحة ابي بصير وغيرهما
نعم لا ريب في رجحان الاعادة لما دل عليه حسنة ابي بصير في اخرها فقلت لابي جعفر عم جعلت فداك الرجل يبعث بزكوته من ارض الى ارض فقطع عليه
الطريق فقال قد اجزأته ولو كنت انا لاعدتها هذا الكلام مع وجود المستحق في البلد واما مع عدمه فيجوز النقل بالاجماع بل قد يجب لانه مقدمة للواجب
فلا ضمان بلا اشكال والاخبار ناطقة بها خصوصا وعموما كما مر **فذلكة** الحق في هذا المبحث وفقا على ما يظهر لي من مجموع الادلة حرمة التاخير
بلا عذر مثل طلب الافضل او انتظار معتاد الطلب ولو بكونه معروفا للواردين المستلزم تركه للعسر والحرج او للتقسيم والتعميم والحاصل التاخير تكاسلا
وتكاسلا **و** الظاهر ان النقل من بلد المال الى غيره لا يعد تاخيرا عرفا فيجوز سيما اذا طلب بها الافضل مع الكراهة في غير طلب الافضل وثبوت الضمان مع التلف
في صورة التاخير تكاسلا اجماعا وفي صورة التاخير للاعذار المذكورة ومنها النقل مع وجود المستحق على الاظهر المعروف المشهور بين الاصحاب وادعى عليه
الاجماع في المنتهى في صورة النقل وعدم الضمان بالتلف مع التاخير والنقل مع العذر وعدم المستحق بلا خلاف واشكال **ثم** انه ينبهنا فوائد **الاولى** لو
نقل الزكوة عصيانا ثم اديها فيجزيه وان اثم بالتاخير بلا خلاف بين اصحابنا وكذا لو نقل الزكوة الى غير بلد المال ووصلت الى مصرفها فيجزي وان قلنا بتحريم
النقل للاجماع المنقول في المنتهى وغيره ولان الامر يقتضي الاجزاء واحتمل في الروضة العدم على القول بالتحريم انتهى وهو في غاية الضعف لان النهي على
فرض تسليمه وتسليم دلالته على الفساد انما تعلق هنا بامر خارج وكون الحكمة في النهي انتفاع مستحقي البلد لو سلم لا يقتضي حرمانها على غيرهم مع اعطائها
لهم بعد النقل وتيفرع على ذلك جواز بيعها في ذمته ولعطائها القيمة في بلد آخر واخذها في الذمة وايلائها واعطاء مثلها في بلد آخر **الثانية** قال في المختلف
اذا نقلها اقتصر على اقرب الاماكن التي يوجد فيها المستحق استحبابا عندنا ووجوبا عند القائل بتحريم النقل **الثالثة** يضمن بالنقل لو تلفت ان لنا
يجوّز اذا لم يكن الطريق آمنا لانه تفريط **الرابعة** يستحب ان يصرف زكوة المال في بلد المال وهو مذهب علمائنا كافة كما في المدارك ويدل عليه حسنة عبد الكريم بن
عتبة الهاشمي المتقدمة ويجوز ان يدفع عوضها في بلد المالك وغيره بلا اشكال فلو نقلها من بلدها اثم **و** قد يستشكل في صحة نقل الزكوة مع وجود المستحق
بناء على ان عزل المال بقصد الزكوة لا يصح مع وجود المستحق كما سيجيء ويدفع بان المراد لو وجد المستحق بعد العزل حين عدم المستحق ثم نقل او المراد من الزكوة هو
مما له في الفرد والوصف ويضمنها بعائدها في ذمته اقول وقد يستشكل في نقل الزكوة بنقل عين المال الزكوي من دون معاملة في الذمة او ضمان ادائه من غيره
بناء على تعلق الزكوة بالعين كما هو الحق سيما على القول بان التعلق من باب الاشتراك كما هو الاظهر فان الموارد نقل مال الفقراء وان كان بالاشاعة في عين المال

فهو لها ضامن حتى وان لم يجد لها من يدفعها اليه

وكيف كان فالامر في ذلك هين واما الفطرة فالافضل اداؤه في بلد المال لا بلد المالك ولو عينها في بلد المال فيضمن بالنقل مع وجود المستحق وياتي الكلام فيه **الخامسة** اذا لم يجد المالك لها مصرفا فيستحب عزلها يعني تعيينها فيما الخاص مع النية اما جواز العزل مع عدم المستحق فالظاهر انه لا خلاف فيه ويدل عليه لزوم العسر والضرر العظيم بالمنع عن التصرف في المال ويدل على الجواز والاستحباب اخبار كثيرة منها صحيح عبد الله بن سنان وموثق يونس بن يعقوب المتقدمان وحسنة عبيد بن زرارة عن الصادق قال اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها ورواية ابي بصير وغيرها **واما** جوازه مع وجوده بل استحبابه ايضا فيدل عليه الادلة المتقدمة لكن فيه خلاف مذهب في المسالك الى عدم تحققه معه ووجهه في الروضة بان الدين لا يتعين بدون قبض مالكه او ما في حكمه مع الامكان ويضعف بعد تسليم كونها كالدين الاخبار المتقدمة ثم بعد العزل فهي امانة لا يجوز التصرف فيها بالابدال ولا يضمنها الا بالتفريط او تاخير الدفع مع التمكن ويتبعها النماء متصلا او منفصلا خلافا للدروس في المنفصل والاظهر التبعية لانه تابع للملك ويخصوص توقيع علي بن ابي حمزة عن ابيه المتقدم في مسالة تعلق الزكوة بالعين واذا ادركه الموت ولم يجد المصرف يجب الوصية بحيث يحصل بها الثبوت الشرعي لتوقف العلم على الامر بالوصية والظاهر انه اجماعي كساير حقوق الناس الواجبة واوجب في الدروس العزل مع ذلك ايضا والاصل يدفعه وفي صحيح علي بن يقطين ايماء الى عدم الوجوب **السادسة** اذا قبض الامام او العامل الزكوة برئت ذمة المالك فلا ضمان عليه لو تلف بعده بلا خلاف ولانهما كالوكيل للفقراء وتدل عليه حسنة عبيد بن زرارة المتقدمة وكذا الفقيه الشرعي لعموم نيابته عن الامام واما لو قبضها وكيل المالك فلا يبرء ذمة المالك حتى يؤديها فان تلف في يده فان كان بدون تفريط من احدهما فيبرء ذمتهما وان كان ذلك بعد تاخير المالك بما لا يجوز فلا يبرء ذمته وان لم يقصر المالك وحبسها مينا واداه اليه وفرط الوكيل بالتاخير وغيره فالظاهر انه لا ضمان عليه والضمان على الوكيل كما ذكرناه سابقا **الخامس** المشهور عدم جواز تقديم الزكوة قبل وقت الوجوب وعن ابن ابي عقيل وسلار جواز التقديم بقصد الزكوة ولا ريب ان الاول لما اشار عند الصحيح ووجوب الزكوة مشروط بحول الحول وخصوص حسنة زرارة وحسنة عمر بن يزيد المعللتين بعدم جواز اداء الفرض قبل وقته كالصلوة والصوم وغيرهما **وحجة** الجواز صحيحة حماد بن عثمان وصحيحة معوية بن عمار المتقدمتين في البحث الثالث وهما لا ينافيان ما ذكرناه من الادلة ويمكن حملهما على القرض فيدفع الى الفقير مثل الزكوة قرضا ويحتسبها من الزكوة اذا جاء وقت الوجوب ان بقي شرائطها من بقاء المستحق على وصف الاستحقاق وعدم انثلام النصاب قبل حول الحول ويدل على رجحان ذلك اخبار كثيرة منها رواية عقبة بن خالد ان عثمان بن عمران دخل على ابي عبد الله الى ان قال قال ويجيء الرجل فيسئلني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال ابو عبد الله القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة وماذا عليك اذا كنت موسرا كما تقول اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة ويجوز الا عند مع بقائه على صفة الاستحقاق ايضا **والحاصل** ان ذلك قرض يجوز استقاته والزكوة واجب عليه له الخيرة في اعطائها من يريد وليس للمالك الزام باعادة العين لو كانت باقية لان القرض يصير بالقبض ملكا للمقترض على الاصح فيجوز للمقترض رد المثل او القيمة ولو تعذر استعادتها غرم المالك الزكوة ولو تم النصاب بالعين المقروضة وكانت باقية عند المقترض حتى حال الحول ولا يجب الزكوة لما ذكرنا ولا فرق في عدم جواز الاحتساب من الزكوة مع الغنى بين ما حصل الغنى من الخارج او من منافع القرض واما الغنى الحاصل بنفس القرض بحيث لو اخذ عنه صار فقيرا فلا يمنع عن الاحتساب من الزكوة على الاصح لصدق الفقير عليه عرفا وعدم الفائدة في الاخذ ثم الرد واما الاحتساب من سهم الغارمين مع العجز فلا اشكال وعلى القول بجواز التعجيل ايضا يراعى بقاء الفقير على صفة الاستحقاق وبقاء الوجوب في المال **السادس** اداء الزكوة مشروط بالنية للاجماع نقله غير واحد بل نقل في المنتهى عن علمائنا كافة الا الاوزاعي تمسكا بانها دين فلا يجب فيه النية كساير الديون ولهذا يخرجها ولي اليتيم ويأخذها السلطان من الممتنع وفيه انه قياس مع الفارق لاختصاص المستحق في الدين ولهذا لا يسقط باسقاطه بخلاف هنا ونيابة الولي والسلطان انما ثبت من باب الاضطرار والحاصل انها من العبادات التوقيفية لكونها محدودة بالقدر والوقت والنصاب وساير الشرايط والكيفيات التي لا يعلم مصلحتها كالواجبات التوصلية فلا يحصل الامتثال عرفا الا بقصد الامتثال ويدل عليه ايضا عموم ما دل على اشتراط النية مثل قولهم لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وخصوص ما رواه في الفقيه في وصية النبي يا علي لا خير في القول الا مع الفعل ولا في الصدقة الا مع النية **واعلم** ان العمل الذي يجب فيه النية هنا هو ايصال المال المعهود الى من يجب ايصاله اليه لا افرازه والاخراج من المال من مقدماته فلو فرض ان يكون الاخراج من دون النية كما لو قصد الرياء ولكن اخلص النية عند الدفع فيصح وكون المال مال الخيج من مقوماته فاخراج الامام والساعي والوكيل والوصي والولي كلها اما من باب النيابة او من باب الاضطرار وحكم عليه ثم ان الايصال هو تحصيل الوصول الى من يجب الايصال اليه لا الوظيفة في كيفيته فيمكن حصوله ولو بان ياخذ طفل او مجنون من ماله بمقدار الزكوة ويعطي المستحق لا عن قصد فنوى المالك الزكوة حين الوصول اليه قربة الى الله فالاصل اعتبار قصد المالك ونيته حين الوصول كيف ما كان وقد عرفت مرارا ان حقيقة الداعي في مخزن الخيال فعلى هذا فلو قال المالك لعبده او غيره ان اخرج هذا القدر من البيدر واعط فلانا واراد بذلك في قصده الزكوة التي اوجبها الله عليه فهذا هو

النية فما لم يحصل له ذلك حتى وصل الى يد المستحق فيصدق حصول النية ومقارنتها مع الوثوق الى المستحق وبعد الوصول اليه يصدق تمام الاداء
الغير للمعهود من المال الى المستحق امتثالا لامر الله نعم يظهر الثمرة لو ارتد المالك قبل الوصول الى المستحق او غفل ونسى عما فعل بحيث لو سئل
عن ذلك انكره وقال لا يجب على شئ وقال لا نعطه وردوا المال الى فح لو اعطاه الواسطة المستحق فلا يجزى هذا حال المباشرة واما لو وكل احدا في
الاخراج فكلام الاصحاب في تحقيق النية هنا غير محرر وقد عرفت ان هذا الفعل مما يقبل النيابة عندهم ولكن في معنى النيابة في الزكوة اشكالا لان الزكوة
هو اخراج المقدار المعين من المال الى مصرفه تقربا الى الله وامتثالا لامره والقصد الى ذلك التقرب مع انه ليس من ماله وليس فيه امتثال الامر بالنسبة
اليه اذ الامر انما يتعلق بالمالك مشكل وتصوير النيابة مع النية في الصلوة وغيرها من العبادات انه يقصد بفعله والصلوة التي يصليها انها الصلوة التي
اشتغل بها فعلى هذا التقرب الى الله وامتثالا للطلب الندبي في التبرع وامتثالا للطلب الايجابي في المستاجر نيابة عن فلان فالتقرب والامتثال انما يحصلان
للفاعل لكن ينفع ذلك المنوب عنه ويحصل له الثواب الا ان ذلك تقرب وامتثال من المنوب عنه ولما كان المال الذي يكون من مال المزكى من مقومات الزكوة ليس
للوكيل فيشكل تصوير النيابة فيها فانه كان يفعل في الصلوة صلوة نفسه نيابة عن الغير ولا يعطى هنا مقدارا معينا من ماله نيابة عن الغير بل يعطى مال
الغير نيابة عنه فهو نيابة عن اتيان بعض اجزاء ماهية الزكوة الا ان تواتر الاجماع والاخبار مما دلت على صحة النيابة والتوكيل في اخراج زكوة الغير
مصرفه فالمراد من النيابة هو النيابة في نفس الايصال وان كان مال الغير فهو يعطى زكوة غيره نيابة عنه في الاعطاء لا انه يزكى نيابة عن الغير وذلك كما لو كان
في البيع والتزويج وغيرهما ولما كان اعطاء المالك ماله في وجه الزكوة لم يكن يصح الا مع قصد التقرب والامتثال فلا بد للوكيل ايضا ان يقصد الى
الفعل المذكور ويصله بقصد التقرب والامتثال لنفسه اما التقرب بمعنى حصول القرب المعنوي فواضح واما الامتثال فالمراد به الامتثال للامر
الندبي الوارد في التوسط للخير واما الاستيجار في ذلك حتى يمكن الامتثال الوجوبي ففيه اشكال العقد وضوح الدليل عليه فان الدليل على جواز
الاستيجار في الصوم والصلوة انما هو الاجماع وعمل السلف وهو هنا غير معلوم وما استدلوا به في جوازه من جهة عمومات الاجارة مستلزم
للدور كما اشرنا سابقا فان صحة الاجارة موقوفة على اباحة المنفعة والمفروض ان العبادات لا تصير مباحة الا بالرجحان واثبات اباحتها ورجحانها
من عمومات الاجارة دور فالحاصل انا نقول اذا ثبت من الادلة وجوب النية في الزكوة فاذا كان المؤدى هو المالك فاما ان يباشرها بنفسه
في الاخراج والايصال كليهما فالامر واضح ويجب عليه النية مقارنة للدفع واذا لم يباشرها بنفسه ولكن يحضر الاخراج والدفع ويخرجها غيره ويدفعها
وان لم يعلم ذلك الغير ان هذا المال اى شئ هو سواء كان عاقلا بالغا او صبيا او مجنونا فيكفى ايضا قصده مقارنا للدفع والمجنون والصبي في حكم
الالة للاخراج والدفع ويد العاقل البالغ ايضا كيده ولو فرض عدم الاطلاع حتى حصل الدفع فلا يكفى الا ان يلحقه النية بعده على تفصيل يأتي واذا
كان المؤدى هو الوكيل فهو اما بان يخرجها بنفسه من ماله مباشرة او بواسطة غيره ثم يدفعها الى من وكله في الايصال الى المصرف على وجه الزكوة
او لا يخرجها بنفسه بل يوكل غيره في الاخراج والايصال معا وح فاما ان يستحضر المالك حال الدفع الى المصرف ويطلع عليه ويقصد وينوي هو فيكفى ايضا في
حاجة الى نية الوكيل وان لم يحضر ولم يستحضر فح يجب النية على الوكيل ولا يصح الزكوة الا مع النية بان يقصد اخراج زكوة الموكل نيابة عنه تقربا الى الله
فان الفعل الذي هو مشروط بالنية انما صدر منه فلا يكفى نية الموكل حين الاخراج في ذلك لوجوب المقارنة ولا يقاس عليه الكفاية حين العزل مع النية
بنفسه لانه لا ضمان عليه لو تلف اذا لم يفرط بعد العزل فلو لم يكن ذلك زكوة لم يكفه المالك ح لما بره ذمته لانا نقول ان العزل ليس معناه التزكية واداء الزكوة
بل هو امر اخر اوجب سقوط الزكوة عن المكلف لا انه تزكية والنية المعتبرة فيه هو القصد الى كونه مال الزكوة الذي يجب ان يخرج ويصرفه الى ان يتمكن من الاداء
ويؤديها ثم يتوانى انه زكى ماله وقبل حصول التمكن لم يزكه ولكن يسقط عنه الزكوة لو تلف من دون تفريط نعم يكفي نية الموكل ح بمعنى انه لو لم يقصر في النائب
وتلف في يد الوكيل من دون تقصير فيسقط وهذا ايضا ليس معناه انه زكى ماله بل انه شئ اخر مسقط للزكوة واما لو لم ينو الموكل ونوى الوكيل ولا يمكن
فرض ذلك الا مع قصد الموكل الرياء او غيره فلا ينفك التوكيل عن القصد والظاهر ان التوكيل في اعطاء ماله في الزكوة هو معنى النية كما صرح به بعض
الاصحاب ايضا كما نقله الشيخ ابن معلى ويرتفع الاشكال في الكفاية وظ كثير من المتاخرين الاجزاء خلافا للشيخ والمحقق والعلامة في التذكرة وفي
الاشكال من ان المكلف مامور بالزكوة محضا لله نعم فالزكوة هو ايصال المال المعهود من ماله الى المصرف وقد يكون بالمباشرة وقد يكون بالتسبيب والتوكيل
فيصدق على من وكل غيره في اداء زكوته بعد اداء الوكيل انه زكى ماله وامتثل فاذا كان ذلك امتثالا للامر فيلزمه لزوم النية للموكل ولا يكفى نية الوكيل
بل المعتبر انما هو نيته والوكيل كالالة ومن ان المكلف مكلف بالمباشرة بما يعم او عبده او صبي او مجنون او غيرها اعطائه في حضوره ولو من غير علمهم
بانه اى شئ وهو غير التوكيل اذ هو ظ الاوامر كما لا يخفى ولذلك يحتاج في اثبات صحة التوكيل في المقامات الى الدليل والموكل ح ليس بمزك حقيقة بل
المزكى في صورة التوكيل انما هو الوكيل ولعله لاجل ذلك الاشكال ذهب المحقق والعلامة في المعتبر والتذكرة كالشيخ قبلهما الى اعتبار نيتهما

بحث التقرب والامتثال ح

معاً ولا يبعد ترجيحنا الشيخ لأن الخطاب بالزكوة متعلق بالمالك فلم يظهر من الأمر إلا لزوم إخراج القدر المعين من المال وأما خصوص المباشرة
فلا فإذا لم ينو الموكل الزكوة ولم يقصد التقرب في التوكيل أيضاً أو قصد خلافه فلم يأت بالمأمور به بخلاف ما لو نوى الامتثال ووكل فإن مآل التوكيل ح
يرجع إلى التوكيل في الإخراج والإيصال وغيره وهذه أفعال إذا اجتمعت مع قصد المالك ونيته يصير تزكية فلا يصدق على المالك إذا لم يقصد التوكيل
في إخراج الزكوة لله أنه زكى فمعنى قولهم يخرج الزكوة بنفسه أو بوكيله هو ذلك لا أفعال الأنفس التزكية فكيف يصح أن يطلق على المالك أنه
امتثل إذا لم يباشر بنفسه ولم ينو الزكوة لله في توكيله بل مقتضى ذلك بل مقتضى ذلك كفاية نية المالك عند الدفع إلى الوكيل وبقاء
حكمها إلى حين الوصول إلى الفقير ولو بعد حصول البداء والمبطل كالارتداد وغيره أيضاً وإن لم ينو الوكيل التقرب والامتثال فلو لم يكن شبهة الإجماع
في كلام العلامة في التذكرة لاكتفينا بذلك ولعل كلام العلامة وغيره مبنية على جعل النية هو الخطور بالبال وإن كان خطر ببالهم اعتبار الداعي واستمرار
حكمه فلعلهم لم يحكموا أيضاً بالبطلان ومع عدم نية الوكيل أيضاً وإن اعتمدنا على ظاهر الإجماع المستفاد من كلام التذكرة فلا بد أن نقتصر مع المحقق والتذكرة
من اعتبار نيتهما معاً ويكفي في النية الداعي على دفع المال المعهود عن الزكوة التي أوجبها الله ثم وكيف كان فالقصد الذي يكون ذلك المال لازم من الوكيل وإن لم
ينو التقرب بل ذلك واجب في الواجبات التوصلية كأداء الدين أيضاً فإنه لا يتشخص إلا بالقصد وتعيين المال إذا تحقق هذا فلنذكر بعض عبارات الأصحاب أيضاً قال المحقق
في المعتبر لو دفع الموكل إلى الوكيل لم يجز عن نية الوكيل حالة الدفع ولو نوى الوكيل عند الدفع لم يجز عن نية الموكل حال التسليم إلى الوكيل ولو دفع المالك إلى
الساعي لم يحتج الساعي إلى نية الدفع لأن الساعي كالوكيل لأهل السهمان وقال العلامة في التذكرة الزكوة إن فرقها المالك تولى النية حالة الدفع وإن دفعها إلى
وكيله ليفرقها فإن نوى الموكل حالة الدفع إلى الوكيل وإن نوى الوكيل حالة دفعه إلى الفقراء أجزأ إجماعاً وإن لم ينويا معاً بأن ينويا الصدقة دون الزكوة لم يجزه وإن
نوى المزكي حالة دفعه إلى الوكيل ولم ينو الوكيل حالة الدفع إلى الفقراء لم يجزه عندنا ثم قال ولو نوى الوكيل حالة الدفع إلى الفقراء ولم ينو الموكل حال الدفع إلى
الوكيل لم يجزه وقال في الدروس ويجب على الوكيل النية عند الدفع إلى المستحق والأقرب وجوبها على الموكل عند الدفع إلى الوكيل فإن فقد أحدهما
فالأقرب إجزاء نية الوكيل وقال الشيخ لا يجزي إلا نيتهما وقال في المدارك وأجاز العلامة ومن تأخر عنه بنية الوكيل حال التسليم إلى الفقير وهو غير بعيد
أقول قد عرفت كلام العلامة في التذكرة ثم ذهب في المختلف إلى كفاية نية الوكيل عند الدفع وإن لم ينو المالك استناداً إلى أنها عبادة تقبل النيابة **أقول** قد ظهر لك
مما حققنا وجه هذه الأقوال وأن الأظهر عدم كفاية نية الوكيل إذا لم ينو المالك الدافع وكفاية نية المالك إذا استمر حكمها إلى حين الدفع إلى المصرف ولم
يطرأ شيء ينافيها ولا ينفعها لحوق نية الوكيل حين الدفع إذا لم يستمر حكمها ولا بد أن يعرضه مبطل إذ الوكالة تبطل بموت الموكل أو جنونه أيضاً هذا كله
فيما لو عين المال وأفرزه ووكله في الدفع ظ وأما لو وكله في الإفراز والدفع بل في الحساب والإفراز والدفع كلها أيضاً فالظاهر أن ذلك أيضاً يكفي في نية المالك
فكان المالك يقصد بينه وبين الله إعطاء ما يجب عليه في هذا المال أو في هذه الثمرة من باب الزكوة ويوكل الوكيل في إخراجه وإيصاله إلى المستحق وبما
ذكرنا اتضح لك أن النية هنا إنما هو في الإخراج والإيصال ونية الوكيل هو القصد إلى ما أراده الموكل هو دفع المال المعهود لأجل الامتثال فلا دليل على وجوب
قصد الامتثال والتقرب للوكيل نعم يستحب له ذلك لأجل أن ذلك مساعدة في الخير وحصول الثواب موقوف على قصد التقرب بتلك المساعدة فالاعتماد
في قصد التقرب في الزكوة على فعل الموكل لا غير ويؤيد عدم وجوب قصد التقرب على الإمام والساعي أيضاً نعم يجب على الوكيل التعيين حال الدفع
كما كان يجب على المالك أن يقصد بأنه هو المال الذي وكله الموكل في إخراجه وأنه يعطيه على هذا الوجه فلو ظهر أن الوكيل لم يقصد بذلك الزكوة ثم
كان يوكله الموكل في إيصال الزكوة بعد إخراجها وإفرازها إلى المستحق فذهب بها وأعطاها إياه عوضاً عن دين نفسه إليه وكذا لو وكله في مجموع
الإفراز والإخراج والإيصال فذهب وأخرج ذلك المقدار بنية الغصب والتملك وذهب بها وأعطاها الفقير لأداء دينه أو ليأخذ منه في عوضه شيئاً
آخر فلم يجعه نية المالك عند الوصول أو بعده مع بقائها أو تلفها على وجه يصح قصد الزكوة به كما سيجيء فهو وإلا فلا يجزي فالواجب على الوكيل
إنما هو قصد إخراج ما وكله فيه موكله وتعيين كون ذلك هو الزكوة الواجبة وهذا القصد مما يجب اعتباره في غير الزكوة أيضاً من الحقوق والتبعات
المحضة فإن أداء الدين أيضاً يحتاج إلى النية بهذا المعنى **وظني** أن مراد الأوزاعي من عدم اشتراط النية أيضاً هو قصد التقرب والإتلاف وإلا فلا ريب في لزوم قصد
التعيين في أداء الدين أيضاً فإذا أعطى أحد ما يساوي دينه إلى الدائن بقصد الصدقة أو غيره فلا يحسب عن دينه ويبقى في ذمته حتى تحصل مساواته بقصد
أداء الدين **اللهم** إلا أن يكون الوكيل ثقة عادلاً عنده وقلنا بعدم وجوب تحصيل العلم بإيصال الوكيل إلى المستحق وكفاية الوصول إلى يد الوكيل
العدل كما هو ظاهر الأخبار المتقدمة وما سيجيء من الأخبار الواردة فيمن يبعث زكوته مع ثقة ليصرفها في المصارف فح يبرأ ذمته وإن ظهر بعد ذلك فسقه وأنه
أعطاها إياه على غير وجه الزكوة لأن الأمر يقتضي الإجزاء كما لو بان الفقير غنياً وأما لو ظهر أنه لم يخرجها من ماله فلم يعطها الفقير فالظاهر أنه لا يجزي بل يجب
أن يخرجها وأما ولي الطفل سيما غير المميز على القول باستحباب الزكوة في غلاته ومواشيه فهو حكم عليه ولولا النصوص وإفتاؤهم العمل عليهما لقلنا

بطلانه فهذه الاخبار تثبت عبادة مستقلة للولي فليس هذا زكوة الطفل بل هي زكوة الولي من مال الطفل ويتحقق نية التقرب معه ولا مانع من القول باشتراطها ايضا واما الوصي فيمكن جعله من باب الولي ويمكن الاكتفاء بنية الموصي حيث امر باخراج الزكوة من ماله وينبغي التنبيه على امور **الاول** انك قد عرفت ان معنى المقارنة هو كون الدفع الى المستحق ناشيا عن نية المالك او الوكيل ولو ببقاء الداعي في خزانة الخيال فلا يكفي تقديم النية مع زوال حكمها عند الدفع واما لو اعطاها بدون النية مثل ان كان غرضها حين الدفع الرياء ثم اراد الاخراج بوجه الزكوة فالظاهر اجزاء النية بعد الدفع مع بقاء العين بتمامها على ملكه لعدم تحقق الناقل الشرعي وكذا مع التلف ان كان القابض عالما بالحال لاشتغال ذمته بها فيحسب من الزكوة كساير الديون واما مع جهله فلا دليل على الضمان فلا وجه لنية الزكوة **الثاني** انك قد عرفت سابقا جواز التوكيل في اخراج الزكوة وان الظاهر انه اجماعي ولا اشكال فيه **فاعلم** ان ظاهر اكثر كلماتهم انه يجوز للمستحق ايضا التوكيل في الاخذ وان ذلك يقبل التوكيل ولكن ابن ادريس منع منها تبعا لابن البراج واختاره في المدارك متمسكا بان اقامة الوكيل مقام الموكل يحتاج الى دليل وتمسك ابن ادريس بمثل ذلك وان الزكوة لا يستحقها واحد لا بعينه ولا يملكها الا بعد القبض **اقول** عموم ما دل على الوكالة تشمله نعم لما ذكروا ان شرط صحة التوكيل تملك الموكل لذلك الفعل وتسلطه عليه من حين عقد الوكالة الى حين الفعل وادعى عليه بعضهم الاتفاق فيمكن الخدش فيما لو وكله لان ياخذ الزكوة بمعنى ان يطلب الزكوة وكالة عنه من شخص خاص وحيثما وجده او ياخذها من ذلك فلا يتم له الامر لعطاء المالك لعدم استحقاق شخص خاص والقول بانه وكله في انه لو اعطاه احد تكونه فيما ياخذ بتبعه وهذا مما يملكه ويتسلط عليه يمكن دفعه بانه يستلزم تعليق الوكالة وقد ذكروا اشتراط التنجيز فيه وادعى بعضهم الاجماع عليه ايضا الا ان يكون التعليق في الموكل فيه لا الوكالة وذلك من باب التوكيل في بيع عبد اذا قدم الحاج بان يكون الشرط قيدا للبيع لا الوكالة وادعى العلامة على صحته الاجماع ويحسب من باب قول الموكل انت وكيلي ان لم اجئ من سفري هذا بعد سنة فانت وكيل في تطليق زوجتي وان كانت زوجتي فعلت كذا فانت وكيلي في تطليقها وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في التوكيل فيما لو وعد احد الفقير ان يعطيه الزكوة فيوكل غيره في اخذه ولا بد من ثبوت الوكالة بالاقرار او البينة او غيرهما او القطع لا الى الحاكم في البينة والظاهر جواز الاعطاء بدون الثبوت ايضا لكن براءة الذمة مراعى بحصول العلم بالوصول الى الفقير ظاهرا وفي نفس الامر واما كيل الذمة فلا يحتاج جواز الاخذ من يده الى الاثبات للفقير بل يكفي كونه في يده وتصرفه فيه كساير المعاملات مثل البيع والطلاق وغيرها غاية الامر بقاء ضمان المال على حقه لو ثبت خلافه بعد انكاره **الثالث** قد عرفت مرارا ان النية في العبادات هو القصد الى الفعل المعهود تقربا الى الله تعالى ولا يجب قصد شيء من الوجوب والندب وغيرهما الا اذا توقف تميز المكلف به عليه فلا يجب في الزكوة قصد الوجوب والندب ولا الجنس الذي يخرج منه بل الظاهر وجوب قصد الفطرة والزكوة فيما لا يتوقف التميز عليه كما لو كان في ذمته صاعان من الزكوة وصاعان من الفطرة فيعطي اربع اصوع عما في الذمة ثم صاعين الى الفقراء (او يعطي صاعين الى فقير بقصد ما في الذمة) ويظهر من ذلك بطريق الاولى ان الامر كذلك في مثل دينارين من الحنطة في مزرعتين وقطيعين من الغنم ونصابين الاول من الغنم والاول من الابل ايضا كذلك بل وكذا المختلفان في جنس الواجب كالغلة والنقدين والنقد والانعام اذا اخرج القيمة والظاهر ان المسألة اجماعية كما نقل عن المنتهى وفي اخرج بعض ما في الذمة يبترد منه عنه ويبقى الباقي وحينئذ فهل يتخير المالك في صرفه الى ايهما شاء او يوزع وتظهر الثمرة فيما لو لم يتمكن عن اخراج الباقي لعدم المستحق حتى تلف احد النصابين فعلى الاول كما اختاره في التذكرة ان صرفه الى التجارة سقط عنه زكوة المالية وان صرفه الى المالية فالخرج التجارة وعلى الثاني كما اختاره في البيان يسقط عنه مما اداه بالنسبة الى الباقي بمقدار ما يصيبه مما لا يجب عليه الباقي والقول الثاني اظهر **الرابع** لا ينافي الترديد في النية مع الجزم في القصد والمضر انما هو التردد في القصد فلو كان شاكا في وجوب الزكوة على السلت او العلس مثلا وندبها فاعطى الزكوة وقال ان كان واجبا فواجب والا فمندوب فلا يضر وكذا لو كان الامر مرددا بين ثبوت الزكوة وعدمه كما لو شك في بقاء مال الغائب فنوى الزكوة ان كان سالما والصدقة ان كان تالفا ونظير ذلك كثير كصوم يوم الشك في صلوة الصبح للشاك في طلوع الشمس اذا ضاق الوقت عن الفحص وقال علي القول بعدم وجوب تعيين الوجه في النية كما هو الاظهر ولا الظهر ولو اخرج ونوى عن مال الغائب ان كان سالما فان ظهر السلامة فيصح وتقع زكوة وان ظهر تلفه فهل يجوز نقلها الى غيره خلاف منعه الشيخ لفوات محل النية واختار الفاضلان ولعلهما نظر الى بقاء الملك للمالك لظهور انتفاء الزكوة ولا ناقل اخر يوجب خروجها عن ملكه ونظيره ما تقدم من جواز النية للدفع … واما القول الاخر فالامر فيهما لو كان العين باقية واضح فيجوز نقلها الى الغير واما في صورة التلف فقد فصل في المسالك فقال ان القابض ان علم بذلك حين القبض جاز النقل لثبوت عدم الانتقال … لو لم يعلم لانه سلطه على ماله والفقير اضمانه وقال في المدارك لا يبعد الجواز مطلقا لفساد الدفع في نفس الامر وان لم يعلم به المستحق وفيه تامل لعدم دليل على الضمان فكما لا يجوز استرداده لا يجوز نقله الى غيره من الحقوق اللازمة له لا يصح الا فيما لو … واذا لم يثبت الضمان فليس ما اتلفه الفقير الا للمالك نعم لا يمنع احتسابها عند الله وحصول الثواب له موافقا للثواب التصدق بل الزكوة ايضا بالنية فقولهم لكل امرئ ما نوى ونية المؤمن خير من عمله وهذا مع التهاون عن التعليق حين الاعطاء واما مع التذكر وعدم التعليق في نفسه فعدمه

الاعلام للفقير وقصد الزكوة معاً فالظاهر عدم الاحتساب عن شيء ولا حصول الثواب بل لو لم نقل بلزوم الفقه **الخامس** اذا دفعها المالك الى الامام او الساعي ولم ينو المالك فان دفعها كرهاً اجزأه ذلك لانه كالولي للممتنع كالطفل فيكفي نيته كولي الطفل ولانها تصير مباحاً للمستحقين والمفروض انه ليس له من غير وجه الزكوة ولكن لا ثواب له فيه **و** الظاهر انه لا يكفي ان يوصل الامام او نائبه الى المستحق بقصد انه هو مقدار المال الذي تعلق بالمال بعنوان الزكوة وان غفل عن قصد التقرب فيمكن ان ينوي قصد الزكوة في النية مع عدم قصد ما ينافي التقرب كالرياء متضمن لذلك القصد وكاف في النية فيكون اعطاء الامام ومن في حكمه معتنياً بقصد انه هو المال المخصوص الى النية فان دفعها اليهم طوعاً **و** يمكن فرض عدم النية مع ما اشرنا اليه من سهولة تحققه بان ينوي الرياء حين الدفع او شيئاً اخر **و** على القول بوجوب الاخطار مقارناً له ففرضه واضح **ففيه** قولان فعن الشيخ انه لا يجزيه فيما بينه وبين الله غير انه ليس للامام مطالبته بها دفعة ثانية ووجهه انها عبادة تفتقر الى النية والامام ونائبه وكيل عن الفقراء فيلزم النية حين الدفع اليهم **و** ذهب الفاضلان الى الاجزاء ووجهه ان الامام ونائبه نواب عن المالك ايضاً ويجوز في هذا الفعل النيابة فيكفي نيتهم عنه وهذا النزاع قليل الجدوى واما لو اخذه الفقيه او ساعيه او احد من العدول من المؤمنين فالظاهر انهم اذا علموا بعدم نية المالك فيجب عليهم اعلام المالك فامره بالنية ونهيه عما ينافيها حتى يصل الزكوة عنه مع النية ويقع الاشكال فيما لو كلف الفقيه المالك الزكوة واعطاها طوعاً باسم الزكوة لكن علم الفقيه من حاله انه يقصد به الرياء او شيئاً اخر ولا ينفعه الاعلام والنصح والوعظ **و** لا يبعد القول بالاجزاء بمعنى انه لا يكلف اعطائه ثانياً وان لم يحصل للمالك ثواب بل يعاقب على نيته فيكون في حكم المأخوذ قهراً كرهاً اما لو اعطاها بنفسه الى المستحق رياء فانه لا يجزيه ويجب عليه اعادته **تنبيه** يجب على الامام والفقيه اجبار الممتنع على الزكوة والاخذ منه كرهاً اقامة للمعروف وازالة للمنكر وهل يجوز ذلك لاحاد المؤمنين الظاهر ذلك لعين ما ذكر وكذا غير الزكوة من الخمس وساير الوجوه الواجبة لعين ما ذكر وصرح به الشهيد ره في القواعد **المقصد الثاني** في اللواحق **و** فيه مباحث **الاول** اذا اجتمع للمستحق سببان او اكثر كالفقر والعمالة والغرم جاز ان يعطى بكل سبب نصيباً بحسب كل من الوجوه المذكورة ولو كان احد الوجوه هو الفقر فلا يتقدر العطاء قلة كما مر **الثاني** ذهب الاكثر الى ان اقل ما يعطى الفقير ما يجب في النصاب الاول نصف دينار او خمسة دراهم **و** منهم السيد في الانتصار مدعياً عليه الاجماع **و** قيل ما يجب في النصاب الثاني عشر دينار او درهم **و** هو قول ابن الجنيد **و** اختلف النقل عن سلار فحكى في المختلف نقل عنه الاول **و** في المعتبر الثاني **و** تبعه في المدارك **و** عن السيد في الجمل انه لا حد في ذلك **و** تبعه ابن ادريس وجماعة **و** عن الشيخ في المسائل المصرية اقل ما يجزي من الزكوة درهم **و** لعله موافق لابن الجنيد **و** لم نقف على ما يدل على قول ابن الجنيد في الاخبار **و** احتج الاولون بصحيحة ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول لا يعطى احد من الزكوة اقل من خمسة دراهم وهو اقل ما فرض الله تعالى من الزكوة في اموال المسلمين فلا تعطوا احداً اقل من خمسة دراهم فصاعداً وتضمنونها ورواية معوية بن عمار وعبد الله ابن بكير **و** الاظهر بحسب الجمع للاصل واطلاق الاية والاخبار وخصوص صحيحة محمد بن عبد الجبار وخصوص حسنة الحلبي عن الصادق عم قال قلت له ما يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شيء وحسنة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي المتقدمة في مسئلة البسط على الاصناف وغيرها والاجماع المنقول في الانتصار مع تسامحه في النقل في كتابه **و** الظاهر ان هذه التقديرات على ضرب من الاستحباب كما صرح به في المسائل بل ادعى عليه الاجماع في التذكرة **و** لكن يظهر من جماعة من الاصحاب انه على الوجوب بل هو كالصريح في كلام كثير منهم **و** شهرة الاستحباب **و** نقل الاجماع عليه بقرينة مما يؤيد ما اخترناه في اصل المسئلة فالاقوى حمل النهي على الكراهة او القول بالاستحباب في التحديد بالمذكور **ثم** ان المذكور في الاخبار هو الدرهم وليس حكم الدينار منها اثر فيما نعلم ولا لغير النقدين من الغلات والمواشي والظاهر انه لا قائل بالفرق بين الدرهم والدينار واما غيرهما ففيما يتعدد فيه النصاب كغير الغلات يمكن عدم التعدي اليه **و** يمكن اعتبار النصاب الاول او الثاني منهما كما ذهب اليه بعضهم **و** يمكن اعتبار بلوغ قيمة المدفوع ذلك كما لو نقل في المسالك **و** اما الغلات فيحتمل الاول لزوم ما يجب في اول بلوغ النصاب واعتبار ما يساوي خمسة دراهم **اقول** والظاهر من صحيحة ابي ولاد وما في معناها انه لا يعطى من اقل ما يجب في اموال المسلمين في الزكوة في اول الاعطاء **و** لعل الاقل كان في زمان الصادق عم حين افادة هذا الحكم هو خمسة دراهم بالنسبة الى جميع اصناف ما يجب فيه الزكوة بمعنى ان قيمة زكوة النصاب الاول في الفضة كان يومئذ اقل من قيمة زكوة نصاب الاول في ساير الاصناف فيلاحظ ساير الاصناف مع زكوة الفضة ويعتبر عدم كونها اقل منها او نقول ان الظاهر من التعبير اعتبار اقل ما يخرج مكلف مما كلف فان كان ما له الدرهم فخمسة دراهم وان كان غنما فشاة وهكذا **و** يؤيده ما سيجيء في الفطرة من انه لا يعطى اقل من صاع فذكر الدراهم في الحديث بعنوان المثال **و** كيف كان فلو لم يجب على المالك الا شاة وكان قيمتها حين وجوبها اقل من خمسة دراهم فلا ريب في كفايتها وكذا لو تحقق له النصاب بان اعطى زكوة النصاب الاول بفقير يجوز اعطاء الاخر باخر على القول المشهور ايضاً **و** ربما احتمل العدم لعدم الامتثال فيلزم ان يعطي زكوة النصاب الثاني ان لم يكن استتمامه بما يساوي زكوة النصاب الاول من النصب الباقية للفقير الاول **و** هو في غاية البعد **و** على ما اخترناه من الاستحباب فالامر هين هذا الكلام في الاقل واما الاكثر فلا حد له بل يجوز اعطاء الفقير فوق الغنى للاخبار المستفيضة **و** الظاهر انه اجماعي **و** صرح به في المنتهى ولو تعاقبت عليه الاعطاء حتى بلغ مقدار الغنى

في عدم وجوب النية على الامام او الساعي ان دفع المالك عند اخذها كرها في الامام

في جواز ان يعطى المستحق نصيب الزكوة باسباب متعددة

في استحباب ان لا يعطى الفقير اقل من النصاب الاول في النقدين

مؤنة السنة حرم عليه الزائد لانه غنيّ حينئذ وقد مرّ الكلام في ذلك في جواز اعطاء ذي الكسب القاصر عن مؤنة السنة او تمامه وفوقه ولا يقتصر على المتمم كالفقير الواجد
لبعض المؤنة **الثالث** قيل يجب على الامام الدعاء لصاحب الزكوة اذا اخذها لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصلّ عليهم ان
صلوتك سكن لهم وروى العياشي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن هذه الآية جارية هي في الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله قال نعم **وقيل** يستحب والنزاع في ذلك
قليل الجدوى **قال** الشيخ والفقيه فالاظهر عدم الوجوب لان الخطاب مختص به صلى الله عليه وآله فيحتاج التعدي الى دليل مع انها وردت في ابي لبابة واصحابه حين اطلق
عن سارية المسجد عرض ماله للتصدق في قصة مشهورة وليس ذلك في الزكوة بل انما عرض جميع ماله للتصدق بشهر بعده مع ان في التعليل اشعارا
بالاستحباب ايضا كما لا يخفى **وربما** يستدل بالعلة على تعديه لو يجري على غيره صلى الله عليه وآله لان المراد بالسكن ما يسكن اليه النفس ويطمئن به وانما هو في
من يلبيه لاستجابة دعائه جزما ويمكن القدح بان السكون ربما يحصل في غيره ايضا فالعلة تقتضي التعدية ويدفعه ان مقتضى هذا التعليل وجوب
كل ما يكون سكنا عليه مثل الرواح الى بيتهم واظهار مودتهم لان الدعاء يجب على غيره لانه سكن ويؤيده عدم الوجوب حسنة بريد بن معوية المتضمنة
في العاملين فان امير المؤمنين عليه السلام لم يأمر فيها بذلك مع اشتمالها على جلّ الآداب والسنن قال في المدارك اما المستحق فقيل انه لا يجب عليه الدعاء
للجميع اقول وعدم الوجوب على المستحق ايضا يؤيده عدم الوجوب على الشارع والفقيه بالطريق الاولى ويكفي الدعاء باي لفظ يكون وقال في التذكرة يقول
آجرك الله فيما اعطيت وجعله لك طهورا وبارك لك فيما ابقيت ولا يجب الدعاء بلفظ الصلوة **وقيل** يجب للآية والتاسي حيث قال
اللهم صلّ على آل ابي اوفى لما اتاه بزكوتهم وفي مجمع البيان عن النبي صلى الله عليه وآله كان اذا اتاه قوم بصدقتهم قال اللهم صل عليهم وهو ضعيف لان
الآية مطلق الدعاء والتاسي ليس بواجب مطلقا كما حقق في الاصول ومنع هذا الشافعية بالخصوص لانه مخصوص بالانبياء والملائكة وظاهر الآية و
حكاية آل ابي اوفى وكذا قوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم يدل على جواز الصلوة على غيره صلى الله عليه وآله قال في الكشاف بعد تسليم الدلالة ان للعلماء تفصيلا
وهو جوازه بتبع النبي صلى الله عليه وآله كقولك صلى الله على النبي وآله واما اذا افرد غيره من اهل البيت بالصلوة كما يفرد هو فمكروه لان ذلك صار شعارا لذكر رسول
الله صلى الله عليه وآله ولانه يؤدي الى الاتهام بالرفض وفيه ما لا يخفى من الغرابة **الرابع** يكره تملك ما اخرج من الصدقة واجبة كانت او مندوبة اختيارا وادعى عليه
الاجماع غير واحد من الاصحاب وهو موافق للاعتبار وليس بحرام للاجماع ظاهرا وصرح به في التذكرة لو دعت الحاجة الى الشراء بان يكون الفرض
جزءا من حيوان لا يمكن الفقير الانتفاع بعينه ولا يجد من يشتريه سوى المالك او اشتراه غيره تضرر المالك بالمشاركة والفقير لقلة الثمن زالت الكراهة
والتحريم اجماعا وكذا كل موضع دعت الحاجة الى البيع وهو كما ذكره وصرح به غيره ايضا واما التملك بغير الاختيار كان يعود عليه بميراث
وشبهه كان يشتريه وكيله المطلق من دون اطلاعه او يستوفاها من الفقير عن دين المالك ونحو ذلك فلا كراهة فيه يعني لا يستحب له اخراجه عن ملكه **الخامس**
قالوا يستحب ان يوسم نعم الصدقة في اقوى مواضعها واكشفه كآذان الغنم وافخاذ الابل والبقر ونقله ابن الجهم عن فعل النبي صلى الله عليه وآله والظاهر انه اجماعي وينبغي
الاعتبار من عدم الاشتباه وفائدته اجتناب المالك عن ادخالها في ملكه في الجملة قال في التذكرة ولو كتب عليها لله تعالى كان ابرك واولى **السادس** اذا
دفع الزكوة او غيرها من الاموال الى من يفرقها في مصارفها وهو متصف بصفة المصارف فان علم رضا الدافع باخذه فلا اشكال في الجواز كعدمه لو
علم عدمه بلا خلاف معروف في ذلك وان لم يعلم الحال ففيه قولان اقوى ادلة المجوزين روايات معتبرة منها الصحيح واقوى ادلة المانعين الاصل وصحيحة
عبد الرحمن بن الحجاج مؤيدا بما ورد من عدم جواز اشتراء الوكيل مال نفسه لموكله وعدم صحة تزويج الموكلة لنفسه **وتحقيق** المقام ان الاستدلال بالاخبار
اما مبني على سؤال ان معناها الدخول في قول الموكل دفع الى الفقراء مثلا ام لا فيكون سؤالا عن اللفظ لا الحكم واما مبني على انه لو لم يعلم الدخول
من اللفظ او لم يظن به فهل يثبت جواز الاخذ ام لا فيكون سؤالا عن الحكم والاول بعيد عن شأن المروي عنه والراوي والثاني هو الظاهر من الاخبار فان بنى على
الاول فالمتبع هو دلالة اللفظ ويتفاوت بتفاوت المواضع ويقوى القول بالمنع لانه الاصل وان بنى على الثاني فالاقوى الجواز وخبر النهي هنا في البيع يحمل
على الكراهة او على مظنة التهمة والرذالة **ويؤيده** تقوية نفي مورد بعض اخبار المجوز غيره في الدخول مثل رواية سعيد بن يسار الصحيحة والفقه لو
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يعطي الزكوة يقسمها في اصحابه أياخذ منها شيئا قال نعم والصحيحة المانعة ظاهرة في العدم قال سألته عن رجل اعطاه رجل
مالا ليقسمه في محاويج او في مساكين وهو محتاج أياخذ منه لنفسه ولا يعلمه قال لا يأخذ منه شيئا حتى يأذن له صاحبه وظاهر اكثر كلام المجوزين وصرح
بعضهم انه لا يأخذ ازيد مما يعطي غيره كما صرح به في بعض الاخبار ولا وجه لاعتبار التسوية اذا كانوا مختصين وصرح في التحرير بجواز التفاضل ايضا
وكيف كان فالظاهر ان المراد بها اعتبار الحال بحسب الاحتياج لا مطلق التسوية وان كان الاحوط ان لا يأخذ لنفسه ازيد من غيره مطلقا وظاهر بعض الاصحاب
عدم الخلاف في جواز الاعطاء بالاهل والعيال والاقارب الموصوفين بصفة المدفوع اليهم ولا بأس به سيما مع ما بينا عليه الامر ونص على جواز الاعطاء
بالعيال المحتاج في خبر صحيح وهو ايضا مؤيد لاصل المسئلة **الباب الثاني** في زكوة الفطرة يعني زكوة الخلقة والبدن كما يستفاد من تتبع بعض الاخبار

ومنه قوله تعالى فاطر السموات والارض وزكوة الدين والاسلام لانها سبب قبول الصوم والصلوة ولذلك يصح ممن اسلم قبل الهلال ولا يجب على من اسلم بعده ومنه قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها او زكوة الفطر من الصوم لمناسبة انه فدية عنه وصدقة عوضا عنه ووجوبها بالاجماع اهل الاسلام الا من شذ ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ففي بعض الاخبار انها داخلة فيها وفي بعضها في تفسيرها او ما في الصلوة والزكوة انها هي وخصوص قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ففي صحيح ابي بصير وزرارة قالا قال ابو عبد الله عليه السلام ان من تمام الصوم اعطاء الزكوة يعني الفطرة كما ان الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله من تمام الصلوة لانه من صام ولم يؤد الزكوة فلا صوم له اذا تركها متعمدا ولا صلوة له اذا ترك الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله ان الله عز وجل قد بدا بها قبل الصلوة فقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى **واما السنة** فالاخبار فيها كثيرة جدا **وبيان** احكامها يستدعي رسم مقاصد **المقصد الاول** فيمن يجب عليه ومن لا يجب عليه **وفيه مباحث الاول** يشترط فيه العقل والبلوغ والحرية فلا يجب على الصبي والمجنون **و** يدل عليه العقل والنقل من الاجماع نقله الفاضلان في المعتبر والمنتهى والسنة مثل عموم ما ورد من نفي الزكوة فيما في مال اليتيم وقد تقدم في زكوة المال وخصوص صحيح محمد بن القسم بن الفضيل البصري قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام عن الوصي ايزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال قال فكتب عليه السلام لا زكوة على يتيم هكذا نقله الكليني في باب زكوة مال اليتيم ونقلها في باب الفطرة وزاد عن المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد آخر وفي يده مال لمولاه ويحضر الفطر ايزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم وهو مشكل من وجهين وربما يحمل على موت المولى بعد الهلال **ومن** ذلك ظهر انه لا يجب على ولي الاخراج من مال الرضيع ولا استحباب مع ان الاصل عدمه وذكر الاكثرون انه لا يجب على من اهل شوال وهو مغمى عليه قال في المدارك **و** هو مشكل على اطلاقه **نعم** لو كان الاغماء مستوعبا لوقت الوجوب اتجه ذلك **اقول** والظاهر من كلمات بعضهم انه لا خلاف فيه بينهم ولعل دليله بعد ذلك انه غير مكلف حين تعلق وقت الوجوب ولا دليل على تعلقه بعده **و** يوضح ذلك تصريحهم بعدم الوجوب على من اسلم بعد الهلال او صار غنيا بعد الهلال او تولد هكذا **واما** اشتراط الحرية فالظاهر انه في القن والمدبر وام الولد اجماعي وعن المنتهى انه مذهب اهل العلم كافة الا داود ولم يفرقوا في ذلك بين القول بتملك العبد وعدمه **و** يدل عليه ايضا مثل الاجماع الاخبار الدالة على ان فطرة المملوك على مالكه على الاطلاق وعموم ما دل على انه لا زكوة في مال المملوك كما مر في زكوة المال وقال في التذكرة لا يجب على المملوك اخراج الفطرة عن نفسه ولا عن زوجته وان قلنا انه يملك فلا باس به لعموم ما مر في باب الزكوة من عدم الزكوة في مال المملوك مع مطابقته للاصل **ومن** ذلك يظهر انه لو فرض ان تملك المملوك مملوكا انه لا يجب عليه فطرته ولا على مولاه كما احتمله في البيان واوجبها في المنتهى على مولاه **و** هو مشكل **واما** المكاتب المشروط والمطلق الذي لم يتحرر منه شيء فقال في المدارك ان عدم الوجوب عليهما مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا سوى الصدوق في الفقيه فانه قال العبدان روى في الصحيح عن علي بن جعفر انه سئل اخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وتجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا تجوز شهادته قال مصنف هذا الكتاب وهذا على الانكار لا على الاخبار يريد بذلك كيف يجب عليه الفطرة ولا تجوز شهادته اي شهادته جائزة كما ان الفطرة عليه واجبة **و** مقتضى ذلك وجوب الفطرة عليه **و** هو جيد لدلالة الرواية عليه سواء حملت على الاخبار او الانكار **اقول** وهذه الرواية معللة يشكل الاعتماد عليها والاولى حملها على التقية كما فعله في باب الشهادات **مع** ان الكليني روى في باب زكوة المملوك والمكاتب عن ابي البختري عن الصادق عليه السلام ليس في مال المكاتب زكوة وروى في باب الفطرة عن محمد بن احمد رفعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه وتظهر من التذكرة ان مضمونه مجمع عليه وروى المفيد في المقنعة عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال يجب الفطرة على من يجب عليه الزكوة وهذه الاخبار مع عمل الاصحاب وعموم ما دل على ان فطرة المملوك على مولاه وعموم ما دل على انه لا زكوة في مال المملوك معتضدة بالاصل لا يعارض بمثل هذه الرواية الشاذة المعللة وكما ثبت من ذلك عدم الوجوب على المكاتب ثبت الوجوب على مولاه ايضا قاله الاصحاب هذا كله اذا لم يكن عيالا لمولاه او لغيره **و** الا فالزكوة على من عاله كما سيجيء **واما** لو تحرر منه شيء فان عاله المولى او غيره فالزكوة على من عاله كما سيجيء والا قيل ان الفطرة عليه وعلى المولى بالنسبة وهو الظاهر وقيل بسقوطها عنهما لانه ليس بمملوك حتى يجب على المولى ولا بحر طلق فيلزمه حكم نفسه والمفروض انه ليس عيالا لمولاه ايضا حتى يلزمه ويلزم على قول الصدوق السابق لزومها عليه بطريق الاولى **اقول** الاقوى الوسط وهو قول المبسوط وقواه في المدارك **و** يمكن الاستدلال عليها اما على سقوطها عن المكاتب فلعموم ما دل على ان في مال المكاتب ليس زكوة **واما** على عدم لزومها على المولى فما رواه الصدوق عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام وفي لفظها وان كان لكل انسان منهم اقل من راس فلا شيء عليهم ففيه تنبيه على عدم الوجوب على الانسان الجزء العبد **لكن** سيجيء الكلام في المشتركة وان فطرته يجزئ على الشركاء وخلاف الصدوق فيه من جهة هذه الرواية فقال انه لا يجب الفطرة الا ان يكون لكل انسان راس تام ولا يخلو من قوة لعدم انصراف الاخبار المطلقة الى اقل من راس فالرواية مطابقة للاصل ولكن مقتضاها كفاية تركب راس من راسين **و** هو ايضا مشكل **و** كيف كان فوجه الانتفاء عن المكاتب ظ انما الكلام في سقوطها عن المولى **الثاني** يشترط في وجوبها الغنى على المشهور بل ادعى العلامة عليه الاجماع الا من ابن الجنيد ونقل في المبسوط

في شرائط العقل والبلوغ والحرية

في احكام المكاتب

عن زرارة

في اشتراط الغنى في الوجوب

ولا بوجوبها على الفقير ونقل في الخلاف عن الشافعي وجماعة من العامة انه فضل صاع عن قوته وقوت عياله ومن يمونه ليلة او ليلة وجب عليه وقال به
وذهب اليه كثير من اصحابنا وعن ابن الجنيد وعلى الفقير اذا تصدق عليه بما يتجاوز قوت يومه ان يخرج ذلك عنه الى غيره **لنا** الاخبار الكثيرة جدا
المعتبرة كثير منها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل ياخذ من الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا قال ابن ... ان الزكوة لا تحل ... ومثله
الاصل والحكمة الباعثة على الزكوة من دفع الخلة **ويدل** على ما نقله في المبسوط مضافا الى العمومات ... على الاطعمة ... الذي
عليه هل عليه صدقة الفطرة قال نعم يعطي مما يتصدق به عليه وما رواه علي بن ابراهيم في التفسير ... في قوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة
قال زكوة الرؤس لان كل الناس ليس لهم اموال وانما كانت الفطرة **والجواب** عن العموم ما بتقديم الخاص على العام وعن الصحيحة وغيرها بعد
المقاومة لما ذكرنا فبحمل على الاستحباب اذ لا ريب في الاستحباب او على من استغنى بما يتصدق عليه **واما** المذهبان الاخيران ولعلهما اوجد فلم نقف في
الاخبار ما يدل عليهما بالخصوص **واما** موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع في الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة الا ما يؤدي عن نفسه وحدها يعطيه
غريبا او ياكل هو وعياله قال يعطي بعض عياله ثم يعطي الاخر عن نفسه يرددونها فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة فلا دلالة لها على لزومها عليه **نعم**
حكم الاصحاب باستحباب العمل بمضمونها قال في الشرايع ويستحب للفقير اخراجها عن نفسه وعياله ولو استحق اخذها ودفعها مستحبا ولو ضاق عليه
ادار صاعا على عياله ثم يتصدق به على الغير لهذه الرواية ومثله قال في المعتبر ويقرب منه عبارة ... وقال في الدروس ويستحب للفقير اخراجها ولو بصاع
يديره على عياله بنية الفطرة من كل واحد ثم يتصدق به على غيرهم وانت خبير بان مقتضى الرواية اخراج الزكوة كلها اذا عجز عن اكثر من الصاع
وفتويهم اعم **ثم** ان ظاهر اكثر هذه الكلمات ان المتصدق هو المعيل وعن اللباب ان الاخير منهم يدفعه الى الاجنبي **ويمكن** ان يبنى هذين القولين
على ان ذلك هل هو فطرة واحدة وعبادة مستقلة ويكفي فيها نية واحدة فينوي المعيل لدى ادارة هذا الصاع على عياله واخراجها قربة الى الله او هي
فطرات متعددة فيصير كل واحد من عياله اخذا من وجه ومعطيا من وجه وهذا انسب بلفظ الحديث وقوله فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة
يحتمل الوجهين بارادة المعنى المصدري والاسمي وقد ذكر في المسالك ما يشعر باختيار المعنى ثم قال ولو دفعه الاخير الى احدهم جاز ايضا **اقول** ولا بد
ثم ان لفظ الادارة المذكورة في بعض كلماتهم اريد به اتمام الدور ولا يستلزم ... اتمام الدور ... لان تلك المعولة اولى واحدهم كما يفهم
من المسالك قال في المسالك ولو كانوا غير مكلفين او بعضهم تولى الولي ذلك عنه ولا يشكل اخراج ما صار ملكه عنه بعد النص وثبوت مثله في الزكوة
المالية **و**هو كما ذكره والغنى يتحقق على الاشهر الاقوى بان يملك قوت السنة لنفسه وعياله فعلا او قوة كما مر في الزكوة **و**عن جماعة من لا يملك قوت
سنة تحل له الزكوة كما مر في باب الزكوة ومن تحل له الزكوة لا تجب عليه الفطرة بمقتضى الاخبار الكثيرة المتقدمة هكذا قيل **وانت** خبير بان هذا انما
ان من لا يملك قوت السنة تحل له الفطرة لا ان من يملكه فهو غني يجب عليه الفطرة الا من جهة المفهوم ولبقائه تحت العموم بعد اخراج الفقير **نعم**
روى المفيد في المقنعة عن يونس بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تحرم الزكوة على من عنده قوت السنة ثم ... في الغنى ملك ... صدقة
الفطرة مضافا الى قوت السنة او لا قولان ... لعل الاول الاظهر الاول وذهب الشيخ في الخلاف الى حصول الغنى بملك نصاب تجب فيه الزكوة او قيمته
وابن ادريس ونسب دعويه الى الوهم **الثالث** يجب على الكافر ولا يصح منه وقد مر وجهه في الصلوة ولو اسلم سقطت عنه **و**يدل عليه صحيحة معوية
بن عمار الآتية في المقصد الرابع نعم لو اسلم قبل دخول ليلة الفطر يجب عليه وكذا من بلغ قبله او افاق عن جنونه او حصل له الغنى وكذلك يجب
مملوك ملكه قبله او ولد ولد له ويدل عليه الصحيحة المذكورة ولو حصل الشروط المذكورة بعد دخول ليلة العيد الى ما قبل صلوة العيد يستحب الاخراج
رواه الشيخ مرسلا ان من ولد له ولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذا من اسلم قبل الزوال ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال فيه يتصدق عن
جميع من يعول من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة وحملا على الاستحباب **المقصد الثاني** فيمن يخرج عنه وفيه مباحث **الاول** يجب
الاخراج عن نفسه وعن كل من يعوله اي يمونه وينفقه فرضا كالزوجة والعمودين والمملوك او نفلا كسائر الاقارب والاجانب صغيرا كان او كبيرا حرا كان او
عبدا مسلما كان او كافرا **و**يدل عليه بعد الاجماع ظاهر الاخبار الصحيحة وغيرها المستفيضة جدا عموما وخصوصا منها صحيحة ابن يزيد قال سئلت
ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر وانثى صغير
او كبير حر او مملوك ومنها مرفوعة محمد بن احمد المتقدمة في المكاتب ولا يعارضهما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجل
ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته وكسوته ايكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال العيال الولد
والمملوك والزوجة وام الولد ... التي منها ارادة التمثيل مع ان مطلق الانفاق ليس معنى العيلولة فلعله اريد به الاعم الا ان يكون في
داره وينفق عليه كالضيف الغائب ... فتامل **ثم** انهم بعد اتفاقهم على وجوب الفطرة عن الزوجة التي تجب نفقتها على الزوج اذا عامل المسألة المتبرع بانفاقها

وان لم يجب نفقتها كالناشزة وغيرها اختلفوا في الزوجة الواجب النفقة الغير المعالة اذا لم يعلها غير الزوج ايضا فذهب الاكثر على وجوبها عن الاولى و
لنشملهم على دليل لم يرد وجوبا لزكوة عن الزوجة من حيث انها زوجة بل انما يستفاد من الاخبار اعتبارها من حيث انها عيال الغير كصحيحة صفوان
يجب عن امحى بن عمار عن الصادق قال الواجب عليك ان تعطى عن نفسك وابيك وامك وولدك وامرأتك وخادمك وهى منزلة على الغالب فتقيد الشرط
قولا بانه لا يجب الا مع العيلولة واختاره في المدارك ودليله مفهوم الاخبار المستفيضة المتقدمة الدالة على انها انما يجب عن يعوله فان معناه من ينفقه لا من
يجب عليه نفقته وقال ابن ادريس بوجوبها عن الزوجة مطلقا دائمة كانت او منقطعة مدخولة كانت او غير مدخولة مطيعة كانت او ناشزة **وبالجملة**
من صدق عليها اسم الزوجة تمسكا بالعموم والاجماع واستغربه الفاضلان وانكراه بل قال في المعتبر ما عرفنا احدا من علماء الاسلام فضلا عن
الامامية اوجب الفطرة عن الزوجة من حيث هي بل ليس يجب الفطرة الا عن من يجب مؤنته او تبرع بها عليه فدعواه عرية من الفتوى والاخبار **اقول**
ان جعلنا حسنة صفوان مطلقة كما هو الظاهر فهى مع ابن ادريس وان قلنا ان المراد منها المعالة كما هو الغالب فلا يوافق المحقق وان قيدناها بواجب النفقة
فما الدليل على التقييد بالمعالة **الظاهر** الا ان يقال ان الغالب هو حصول القيدين معا فيحمل عليهما وهو لا ينفعه ايضا ان لم يضر والحاصل ان المحقق ان
على الزوجية المستفادة من الخبر فهو لا يقول بان الزوجية من حيث هي يكفى وان اعتمد على قيد وجوب نفقتها فلا قيد في الرواية يرجح الحكم اليهما وزيادة
بالقيدين من الرواية نظرا الى الغالب لو سلم فلا يفيد تعلق الحكم الى القيد وهو وجوب النفقة كما لا يخفى وان اعتمد على الاجماع على وجوب فطرة الزوجة
النفقة وان لم تكن معالة فهو مم كيف وهو في الشرايع قال وقيل لا يجب الا مع العيلولة وفيه تردد فكيف يقول انه اجماعى ومقطوع به مع ان مطلق فتوى المحقق ايضا
الاكثر عارية عن الدليل **اللهم** الا ان يقال طهر عليه الاجماع بعد تاليف الشرايع وهو ايضا مشكل كما يظهر من الكلمات الآتية في المملوك ايضا فالاظهر
القول المنقول في الشرايع وهو اعتبار العيلولة في الزوجة مطلقا وظاهرهم الاتفاق على ان المعتدة الرجعية في حكم الزوجة **ثم** انه لا اشكال ان الذى
ذكرنا في المملوك ايضا فان الاكثرين افتوا بوجوب فطرته على المولى ان لم يعله غيره وان كان غائبا علم حيوته او ابقا او مرهونا او مغصوبا وادعى عليه الاجماع
في المنتهى فيظهر دعويه من المختلف والمعتبر ايضا فاكتفوا بوجوب النفقة ولم يعتبر العيلولة بالفعل ولكن يظهر من المحقق في الشرايع التردد فيه ونقل فيه قولا بعدم
الوجوب الا مع العيلولة كالزوجة كما ذكرنا وكان يظهر وجود القول به من الدروس حيث قال ولو غصب العبد وعاله الغاصب وجبت عليه والا فعلى المالك
الا ان يجعل الزكوة تابعة للعيلولة واختار ذلك صاحب المدارك وصاحب الكفاية ونقل في الحج عن المبسوط ايضا القول بالعدم في المغصوب وهو قوى للاصل
وظاهر الاخبار **واما** سائر من يجب نفقته من الاقارب اذا لم يعلهم غير من يجب عليه نفقتهم فمقتضى ما ذكرنا من ظاهر الاخبار هو توقف الوجوب على العيلولة بالفعل
لا يكفى مجرد وجوب النفقة اذ الفطرة تابعة للنفقة لا لوجوبها كما صرح به في الحج ورد به القول الشيخ حيث اوجبها عليه لوجوب النفقة **اقول** وتبعه سائر
على الشيخ عليه في مسئلة الزوجة الواجب نفقتها الغير المعالة كما قدمنا **و** الظاهر انه لا فرق في القريب بين الصغير والكبير وقول الشيخ بوجوب نفقة الصغير
فيما له وفطرته على ابيه ضعيف فالاظهر فيه سقوط الفطرة الا ان يكون عيالا للاب وهو ينفق عليه لعدم العيلولة للغير بالفرض لما مر **الثانى** المعروف من
المذهب الاصحاب وجوب الفطرة عن الضيف وادعى عليه الاجماع غير واحد من الاصحاب ولكنهم اختلفوا في قدر الضيافة الموجبة لها
فقال الشيخ في الانتصار مما انفردت به الامامية القول بان من اضاف غيره طول شهر رمضان يجب عليه اخراج الفطرة عنه وادعى فيه الاجماع **و**
قال الشيخ في الخلاف روى اصحابنا ان من اضاف انسانا طول شهر رمضان وتكفل بعيلولته لزمه فطرته **و** كلاهما يشعر باشتراط الضيافة طول الشهر
وعن المفيد ما يشعر باشتراط النصف الاخر **و** عن ابن ادريس الاكتفاء بليلتين **و** ذهب العلامة في المنتهى الى اجزاء الليلة الاخيرة بحيث يهل هلال
شوال وهو في ضيافته واختاره جماعة **و** اكتفى في المسالك بنزوله عليه قبل دخول شوال وبقائه عنده الى ان يدخل **و** يظهر منه انه لا يشترط
الاكل ايضا فان اراد عدم حصول الاكل قبل هلال شوال وان اشتغل بعده بالاكل والمضيف للاطعام في ليلة العيد فليس ببعيد وان اراد عدمه مطلقا الا ان الاكل اصلا فهو
بعيد لمنع صدق الضيف عليه فالاقوى صدق اسم الضيف عليه عرفا واذا الجزء من الشهر حتى يصدق عليه انه ممن يعوله ويظهر من بعض العلماء الاتفاق
والصحيحة الدالة على حكم الضيف معللة بانه ممن يعول وفى رواية لابى حفص عن ابى عبد الله عن ابيه ايضا تفسير من يعول بمن ينفق عليه **و** الظاهر كفاية
الاكل في اليوم الاخر اذا كان شرعيا او في ليلة العيد اذا ادرك اخر الشهر ايضا اما لو نزل عليه ضيفا في اليوم الاخر ولم ياكل شيئا واتفق اكله في الليلة عنده ا
فيشكل الحكم بالوجوب استنادا الى رواية عمر بن يزيد الصحيحة في الفقيه المروية في التهذيب والكافى ايضا قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يكون عنده الضيف من
اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدى عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك وصحيحة عبد الله بن سنان قال كل
من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدى الفطرة عنه الحديث **وجه** الاستدلال ان ترك الاستفصال يفيد العموم ولا ريب ان الضيف
يصدق على من اضيف يوم واحد بل اقل وما يتصور من الاشكال في الدلالة انما هو في كلمة من يعول بناء على ان الظاهر منها الاستمرار وطول الزمان وهو مدفوع

بان المضارع وقد يستعمل في الحال وقد يستعمل في الاستقبال وقد يستعمل في الملكة وهو المعبر عنه بالاستمرار التجددي وقد يستعمل في الحال المقابل للملكة فعلى فرض الاشتراك فالمقام قرينة لارادة الحال لان قوله قده تجب الفطرة واجبة على كل من يعول بمنزلة كبرى لقياس اضمر كذا صغرى في تقرير ان الضيف ممن يعول وكل من يعول يجب عنه الفطرة ح فلابد من ارادة الحال مقابل الاستقبال والا للزم القول بكون الضيف ممن يعول بمعنى الملكة وهو باطل جزما ولو قيل انه قرينة لارادة الضيف المستمر ضيافته توجه عدم مطابقة السؤال للجواب اذ الجواب لابد ان يكون مساويا للسؤال او اعم او لابد من الاستفصال حتى ينطابق مع السؤال وايضا لو لم يكن المراد بالضيف اعم من المستمر للزم بطلان ادعائهم الاجماع على وجوب الفطرة من الضيف من حيث انه ضيف الا ان يراد ان الاجماع انما هو على عدم كون الضيفية مانعا لكونها سببا مع ان المعنى الاستمراري للمضارع انما هو بالنسبة الى المستقبل كما في الزوجة والولد وغيرهما ولم يقل به احد في الضيف بل اعتبر من اعتبر الاستمرار في سابق الزمان وايضا لفظ عال يعول بمعنى قات وانفق مبني على الواو والعيال ماخوذ من عال يعيل من العالة بمعنى الفاقة وان فرض انفهام الاستمرار من العيال والعيلولة الماخوذة منه فلا نسلم الانفهام من العول بمعنى الانفاق قال في الصحاح قوت عليه شهرا اذا كفيته مؤنته ومن هذا يظهر انه يضاف الى اقل من الشهر الى يومين وتوابعه **والحاصل** ان الظاهر من قوله من يعول مع ذكر الضيف هو ارادة ان من كان نفقته في عهدة غيره بالفعل بمعنى انه حضر حين تعلق خطاب الفطرة وجوبا ملتزم لنفقته ويصدق عليه انه منفق له فطرته عليه والى ذلك يشير كلام الفاضلين قال في التذكرة في الاستدلال بقوله ع صدقة الفطرة عن كل صغير وكبير حر وعبد ممن تمونون يتناول الحال والاستقبال وحمله على الحال اولى لانه وقت الوجوب واذا علق الحكم على وصف ثبت مع ثبوته لا قبله ولا بعده ومثله قال في المعتبر والاجماع المدعى في المنتهى لا يثبت اشتراط الشهر وان كان لا يخلو من اشعار مع انه قال فيه ردا على العامة وليس لهم ان يقولوا الضيف لا يجب عليه نفقته فلا يجب فطرته لان النزاع ليس في وجوب الفطرة ووجوب النفقة بل تراعى من يعوله سواء كان ذلك وجوبا او تطوعا ومن ذلك يظهر ان مستند المحقق عنده في نفي اشتراط الشهر من ابن ادريس دليل اخر ولم نقف عليه ومما ذكرنا تعرف الحال في غير الضيف اذ يظهر من الاخبار المتضافرة جدا ان المعيار في وجوب الفطرة هو الانفاق والعول واذا امكن تحققه في الضيف بالتقريب الذي ذكرنا يجري دليله او اقل فكذا في غيره ممن يجب فطرته عليه وفي معنى الضيف كل متبرع نفقته ولو في ليلة العيد اذا ادرك عنده جزء من الشهر وقال الاجير الذي عاله فقال في المسالك ان شرط النفقة او قلنا بانها على المستاجر فلا يجب عليه والا كان بحكم الضيف ولعل وجهه ان النفقة ح من الاجرة وليس انفاقا من المستاجر والاحوط ان لا يترك ثم قال وانما يجب الفطرة على المضيف لان الاجزاء احسن والظاهر انه موضع الاشكال ما لو كان الاخراج بغير اذنه ولو تبرع الضيف باخراجها عن الموسر توقف الاجزاء على اذنه وكذا القول في الزوجة وغيرهما انتهى كلامه **اقول** وما ذكره من الوجوب على الضيف الموسر مقتضى العمومات ولكن لابد من تقييدها لو لم يحمله المعارضة على في استحبابها على الفقير ولا شك في صدقه وبعد التحمل فلا دليل على الوجوب عليه ح فلا وجه للقول بعدم الاجزاء مطلقا كما انه لا وجه لحمله على الاذن في سقوط التكليف عن احد واثباته للغير لو لم نستحبها للمعسر بقياسه على الدين كما ترى اذ هي عبادة توقيفية **فينقدح** من هذا وجوبها على الموسر وسقوطها بتكلف المضيف المعسر لان عموم وجوب الفطرة على المكلفين فيمن يعولون مخصص باشتراط الغنى في المكلف المعيل وبعد كون المكلف عيالا لمن يجب عليه الفطرة لا مطلقا فبقي الضيف الموسر تحت عموم الوجوب اذ الذي اسقط التكليف عن العيال انما هو الاخبار الدالة على الوجوب على المعيل كما سيجي فاذا خصصنا الوجوب في تلك الاخبار بالموسر فلم يبق مسقط عن الضيف فيخصص عموم الفطرة على الموسر ويمكن توجيه مدخلية الاذن بجعله من باب التوكيل فيكون من باب اعتق عبدك عني اي ملكنيه اياي واعتقه بالوكالة **ثم قول** يمكن ان يقال نظير الاستحباب الزكوة على المعسر اتفاقي ولا يصح توجه الخطاب بين الضيف والمضيف في ان واحد فاذا كان مستحبا للمضيف المعسر فيسقط التكليف عن الضيف الموسر فيكفي في اسقاطها عن الضيف مطلق تعلق الخطاب بالمضيف ايجابا كان او ندبا ولذلك ذهب بعضهم الى سقوطه عنهما اما عن الضيف فلاعساره فلا يجب عليه واما عن الضيف فلعيلولته للغير ثم عدم الوجوب على الغير لاعساره لا يوجب تعلقها به مع يمكن فرض ذلك فيما لم يقدر المعسر ولو على الاستقراض فيمكن القول بانتفاء الخطاب ح راسا فيجب ح على الضيف لدخوله تحت العمومات ولا مخصص لها ح **ويظهر** من الشهيد في البيان احتمال منع الاستحباب للمعسر في الضيف لان المنصوص استحباب اخراجها عن عياله ونفسه والمفهوم من عيال الفقير ثم قال سلمنا لكن الندب قاصر عن الوجوب في المصلحة الراجحة فلا يساويه في الاجزاء ولعله لذلك منع الاجزاء كما نقله في المسالك **وكيف كان** فلا شك ان اخراج الضيف الموسر عن نفسه اولى واحوط **ثم** ان الشهيد الثاني قال في المسالك ولو تعدد المضيف جت عليهم بالنسبة **وفيه** الاشكال المتقدم في العبد المشترك **والظاهر** انه لا فرق في سقوط التكليف عنه بين علمه باخراج المضيف عنه وعدمه وربما احتمل الوجوب مع علمه بعدم الاخراج **والاول** اظهر لان المسقط انما هو توجه الخطاب الى الغير لا اداؤه فان التوجه الى الغير ينفي التوجه اليه فاذ لا خطاب فلا امتثال فمن اين يثبت الوجوب

شئ من جميع ما ذكرنا يظهر انه لا وجه للاجزاء اذا تبرع الضيف باخراجها عن الموسر ولو باذنه الا على التوجيه الذي ذكرناه في الاذن فيجري
الثالث كل من يجب فطرته على غيره فيسقط عن نفسه وان كان ممن يجب عليه لو انفرد مثل الضيف الغني والقريب الكامل الغني والزوجة للاصل
وظاهر الاخبار الدالة على وجوب الزكوة على المعيل وقوله لا ثنيا في صدقة **و** عن ظاهر ابن ادريس الوجوب على الضيف والمضيف **و** لا يخفى ما فيه **و**
قد مر الكلام في صورة اعسار المضيف وحكم الضيف **و** اما الزوجة فالكلام فيها نظير الكلام في الضيف فاذا كان زوجها معسرا فقيل يجب ان تخرجها
عن نفسها اذا كانت موسرة اختاره ابن ادريس والمحقق وصاحب المدارك ويظهر دليله مما مر في الضيف **و** هو الاعتماد على العمومات وخروج ما كانت
تحت موسر بالدليل **و** عن الشيخ في المبسوط لا فطرة عليها ولا على زوجها لان الاعسار اسقطها عن الزوج ولا دليل على وجوبها على الزوجة **و**
عن فخر المحققين انه قواه **و** قال في المختلف ان بلغ الاعسار بالزوج الى حد يسقط عنه نفقة الزوجة بان لا يفضل معه شئ البتة فالحق ما قاله ابن ادريس
وان لم يبلغ الحال الى ذلك بل كان الزوج ينفق عليها مع اعساره فلا فطرة ههنا **والحق** ما قاله الشيخ **و** دليله على الجزء الاول ما مر في قول ابن
ادريس **و** على الجزء الثاني انها في عيلة الزوج ولا يجب عليها وهو معسر فلا يجب عليه **ورد** بان النفقة لا يسقط الفطرة الا اذا تحملها **و**
قالوا التحقيق ان الفطرة ان كانت بالاصالة على الزوج سقطت لاعساره عنه وعنها وان كانت بالاصالة على الزوجة وانما يتحملها الزوج سقطت عنه
نفقته ووجب عليها عملا بالاصل **ورد** بان ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب انه يقتضي وجوب الفطرة بالاصالة على الزوج مع يساره **و** لكن ذلك لا يوجب
سقوطها عن الموسرة مع اعساره **اقول** ويظهر التحقيق في المسئلة مما قدمنا في الضيف والاقوى سقوطها عنها مطلقا الا ان يتكفل الزوج
الفطرة ولو بالاستقراض فيجب على الزوجة للعمومات **ثم** ان الكلام في تبرع الزوجة عن الموسر مع حلية الاذن في الاداء وعدمه كما تقدم
و صرح الشيخ هنا في الخلاف ايضا باعتبار الاذن قال ان اخرجت المرأة الزكوة عن نفسها باذن زوجها اجزأت عنهما وان لم يأذن له يجز عنهما **و**
تبعه في المعتبر لانه اذا اذن لها كان المخرج لها كالوكيل فاما بدونه الدين العقود **و** قد مر ما فيه وتوجيهه **هذا كله** اذا كانت في عيلولة الزوج
و لو عالت نفسها مع اعسار الزوج فانما يجب عليها **الرابع** لا ريب في عدم اشتراط الحضور في الفطرة فاذا غاب الرجل عن عياله فلا يسقط فطرتهم عنه
و يدل عليه العمومات وخصوص صحيحة جميل ايضا وهذا فيمن علم خبرهم وحيوتهم ولو بالاستصحاب مع الشرائط المعتبرة من عدم عيلولتهم للغير مطلقا او عدم
عيلولة واجب النفقة منهم للغير ولا انفسهم على المختار ولو كان العلم بهذا الشرط ايضا من جهة الاستصحاب المفيد للظن واما لو جهل حال الشرط
ولو من جهة الاستصحاب ايضا مثل انه كان يعطيهم نفقة وعلم انها تمت واحتمل كونهم معالين للغير او لانفسهم فح يشكل الامر **و** الظاهر عدم الوجوب
مطلقا على المختار وعن غير الواجب النفقة على المشهور للاصل والشك في سبب الوجوب واستصحاب عدمه **هذا كله** اذا كان
الغائب معلوم الخبر والحيوة ولو من جهة الاستصحاب **واما** اذا لم يعرف خبره فقد ذكروا في المملوك الغائب قولين فذهب جماعة من الاصحاب الى
السقوط للاصل وعدم العلم بوجود الغائب واستصحاب عصمة المال **و** ذهب ابن ادريس الى الوجوب للاستصحاب ولجواز عتق العبد الآبق في الكفارة كما دل
عليه صحيحة ابي هاشم الجعفري وادعى عليه هو ايضا الاجماع **ورد** بان الاستصحاب معارض باصالة البراءة وان قياسه على العتق باطل سيما وهو من حقوق الله
ويبنى على التخفيف بخلاف الفطرة فان تعلقها على المكلف يحتاج الى سبب **و** لكن كلامهم هذا مطلق بالنسبة الى منقطع الخبر وغيره **والتحقيق**
ان الكلام ان كان فيمن علم خبره سواء علم حيوته او لم يعلم وعلم حال الشرط ايضا او جهل فحكمه ما قدمنا وان كان فيمن انقطع خبره فعلى المختار فمن انقطع خبره
فهو اولى بانتفاء الحكم عن شرط الوجوب ايضا الا مع فرض تحقق استصحاب يفيد ذلك ايضا ومع عدم العلم بالشرط ولو من جهة الاستصحاب فينتفي الوجوب
مطلقا عن واجب النفقة وغيره فلا يجرى فيه القولان لعدم افادة استصحاب الحيوة شيئا ما لم يعلم الشرط فالحكم انما يستند الى جهالة الشرط
و على المشهور من اصالة وجوب الفطرة على واجب النفقة ما لم يكن عيالا للغير فيمكن اجراء القولين وافادة الاستصحاب وجوبها عن واجب النفقة
وان لم يحصل العلم بالشرط فليتأمل **فلعل** المشهور ايضا يشترطون عدم عيالتهم للغير فينحصر ثمرة القولين بالنظر الى ملاحظة الموت والحيوة فيما
علم عدم عيالتهم للغير وجهل حالهم في كونهم معالين له او لانفسهم فيقع الاعتماد على استصحاب الحيوة وهو يظهر من الكلام في المملوك حكم غيره
ايضا **فعند** لابد من المختار نفيه الاستصحاب على اصل البراءة سواء كان استصحاب الشرط على المختار او استصحاب الحيوة فقط ايضا على المشهور في
واجب النفقة **الخامس** من كان له عيال ثم مات بعد دخول ليلة العيد فيجب فطرته في تركته وان كان له دين مستوعب يقسم ماله على الدين والفطرة
بالنسبة ولو مات قبله فلا يجب شئ على الميت فان لم يكن عليه دين ولا وصية فيجب فطرته على الوارث ان لم يعله غيره وان كان عليه دين فان عاله احد
فيجب عليه والا فان قلنا بعدم انتقال التركة الى الوارث اذا كان الدين مستوعبا على الاشهر او مطلقا على المختار كما هو ظاهر المحقق في مباحث الفطرة من
الشرايع **و** نقله فخر المحققين عن بعض الاصحاب **و** اختاره المحقق الاردبيلي ره وبعض من تاخر عنه وبقائه على حكم مال الميت فيسقط الفطرة والا

في عدم اشتراط الحضور في الفطرة

كون الميت مكلفا وعدم ملك الوارث وانتفا وان قلنا بانتقال الملك الى الوارث مطلقا ومنعه عن التصرف حتى يؤدي دينه فاختار في المدارك ان الزكوة على
الوارث وفيه اشكال ناش من عدم استقلال الملك وهو المتبادر منه فيحتمل سقوط الوجوب على تقدير حجر التصرف مع تمام الدين بالمحقق كما
تعلقه بالاستقلال من جهة تعلق الدين بها ولكنه بعيد بل الاظهر وجوبه على الوارث من عين ماله لا من التركة ولو اوصى بها لاحد فان قبلها
قبل التحويل ليلة العيد فلا اشكال في وجوب الفطرة على الموصى له وان قبلها بعده فان قلنا بان القبول جزء سبب للنقل فيسقط عن الوارث
لعدم الانتقال اليه مع الوصية كما اختاره وعن الموصى له لعدم حصول الملك بعد وعلى القول بانتقاله الى الوارث فالاظهر ايضا لعدم استقلال
الملك وتماميته وان قلنا بانه كاشف عن الملك فيحتمل وجوبه على الموصى له لحصول الملك حين الوجوب وعدم الوجوب عليه لاستحالة تكليف الغافل
والوجوب على الوارث لكونه ملكه ظاهرا بناء على القول بالانتقال مع امكان رد الموصى له ولو وصى واختار الشهيد الثاني الاول بناء على ان
القبول وانه لا يعتبر عدم العلم حين الوجوب كما لو ولد له ولد ولم يعلم به حتى دخل شوال الثاني والاظهر السقوط عنهما جميعا اما عن الوارث
فلعدم الانتقال اليه سيما مع تعقبه بقبول الموصى له في نفس الامر ولعدم استقلال الملك وتماميته على القول بالانتقال ايضا واما عن الموصى
له فلعدم تماميته ايضا سيما مع فرض الغفلة والجهالة وقياسه على الولد غير صحيح لان مجرد اعلام التولد كاف في العلم بخلاف اعلام الوصية
المتبادر من المملوك هو المعلوم المملوكية وان صدق اسم المملوك على ما هو كذلك في نفس الامر ولو رد الوصية فان قلنا بالانتقال الى الوارث
فيجب عليه على اشكال من جهة عدم الاستقلال والا فلا فطرة كما بينا **المقصد الثالث** في جنسها ومقدارها وفيه مباحث

الاول قال المفيد ماهية زكوة الفطرة وهي فضلة زكوة اقوات اهل الامصار على اختلاف اقواتهم في النوع من التمر والزبيب والحنطة والشعير
والارز والاقط واللبن ومثله قال السيد بدون ذكر الارز وعن الصدوقين وابن الجعفي انها صاع من حنطة او صاع من شعير او صاع من تمر او
من زبيب وعن الشيخ في المبسوط يجب صاع من التمر او الزبيب او الحنطة او الشعير او الارز او الاقط او اللبن وعن الخلاف لا يجوز اخراج صاع من الاجناس
السبعة المذكورة للاجماع على اجزاء هذه وما عداها ليس على اجزائه دليل وعن ابن الجنيد يخرجها من وجبت عليه من اغلب الاشياء على قوته حنطة
وشعير او تمر او زبيب وسلت وذرة وبه قال ابو الصلاح وابن ادريس وهو مختار الفاضلين والمتأخرين بل نسبه جماعة الى المشهور **وظني** ان مقصد
المفيد ايضا هو ذلك وذكر المذكورات في كلامه بعنوان المثال ومراده من الامصار الاقطار لا البلدان فقط فيشمل البوادي لانا لا نعلم مصرا يكون غالب
قوتهم الاقط واللبن ويشهد بذلك انه ذكر بعد ذلك حديث الهمداني في تحديد القوت الغالب وكذا الظاهر من السيد هو ايضا هذا القول **واما**
الصدوقان فلعلهما اقتصرا في ذكر الاربع تبعا للاخبار وما سنذكره في تاويل تلك الاخبار من ان المراد منها بيان الفرد المتعارف وذكر الغلات الاربع واولاد
او اقل من باب المثال جار في كلام الصدوقين ايضا فالقائل بالاقتصار على قوت دون قوت نادر متعين ويظهر من الخلاف الاقتصار ولعله ايضا اراد الاحتراز
عن مثل الخل والدبس ونحوهما لا مثل الذرة والدخن ونحوهما ولكنه خلاف الظاهر **وكيف كان** فالاقوى كفاية القوت الغالب ولو كان عدسا
او دخنا او حمصا او غيرها ويظهر من العلامة في المنتهى والتذكرة والمحقق في المعتبر الاجماع عليه من علمائنا وكذا الشيخ في الخلاف حيث ادعى الاجماع
على العمل برواية الهمداني الاتية وفي المعتبر الضابط اخراج ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن
وهو مذهب علمائنا ومثله قال في التذكرة وذكر فيها بالخصوص في الارز واللبن ايضا انه يجوز اخراجهما عند علمائنا لانهما ايضا قوتان وفي الخلاف
فيهما للبعض العامة **ثم** انه في معنى ما كان قوتا غالبا اشتباه والذي يفهم من المراد انه يجوز ان يخرج الفطرة مما هو قوت الانسان غالبا ولكن
طوائف الانسان مختلفين في غلبة القوت بها الا انه يجب لكل طائفة اخراجها مما هو غالب عندها ولا يجوز غيرها فيجوز على اهل الامصار العظيمة
اخراج الاقط واللبن وان كانا قوتين لاهل البوادي غالبا وصرح بذلك في التذكرة واما اللبن ففي اخراجه عند علمائنا نحو لكل احد سواء قدر
على غيره من الاجناس او لا فالمراد من تحديد القوت الغالب في رواية الهمداني الاتية هو بيان انه لا يجب عليهم تحصيل الاعلى او يستحب الاخراج
منه وترك الاجناس او لا فالمراد من تحديد القوت الادون **واما** وجوب الاخراج من القوت الغالب للبلد او للشخص فلم ينقض على قائل به ولا دليل
يدل عليه وما يظهر من الاخبار الاتية من الوجوب فهو لو سلم الدلالة فيها فلا بد ان ينزل على احد الامرين لعدم القول به منا احد من حيث انه
قوت غالب في الغلبة في كلامهم تقييد الاطلاقات المنبه على نوع الانسان فيحصل الاحتراز عن مثل السلق والشلغم والجزر والخس وغير ذلك فان
الانسان لا يتقوت بها في غاية الندرة ولا ينحصر القوت في الاخبار المشار اليها ذلك ولهذا يشعر كلام المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة حيث
ذكر الحنطة والشعير وغيرهما من الاجناس للمثال لا للتعيين كما هو واضح وتقييد الاطلاق بالمتنبه الى البلاد والافطار يعني كل قطر يخرج
من القوت الغالب عندهم كالارز عند اهل طبرستان واللبن عند اهل البوادي وهذا الاحتراز ليس على حذو الاحتراز السابق كما بينا

بل المراد منهم من هذه الملاحظة والتقييد هو اما بيان نفس الجواز او عدم وجوب تحصيل الاعلى لا عدم جواز الادون او بيان الاستحباب كما يأتي في
تاويل خبر الهمداني او تقييد الاحتياط بالنسبة الى الشخص المعطي وهو ايضا مما يأثم في احد المعنيين الاخيرين فلو كان اهل بلد مقتاتين بالحنطة وواحد منهم
يقتات بالارز مثلا نقول يجوز عليه اخراج الحنطة او الشعير ان كانا ادون ولا يجب عليه اخراج التمر والزبيب ان كانا اعلى ويستحب عليه اخراج الارز
لا الادون ولا الاعلى على ما عليه رواية الهمداني بناء على اطلاق حمل الشيخ اياه على الاستحباب ضوطهم في مقام بيان الجنس وتحديد ماهية الفطرة
حيث يعبرون به بانه يخرج غالب قوته او غالب قوت بلده ولا بد ان يحمل على ما ذكرناه في معنى كلام المحقق ان المراد عدم وجوب الاعلى وكفاية ما
يقتاته وحيث يعبرون بانه يخرج ما كان قوتا غالبا انه لا يجوز اخراج ما هو غير غالب قوت الانسان واما غلبة احد الغالبات على الاخر كغلبة ا
الحنطة والشعير على الارز والحمص فهو غير مضر لعدم مزية لبعض قوت بلد للانسان التقوت به فهو يخرج لعدم الانضمام اليه كما ذكرناه بيانا فلا نرجع
الى ذكر ادلة الاقوال **ونقول** يدل على المختار مضافا الى الاطلاقات الاخبار الكثيرة مثل صحيحة زرارة وابن مسكان جميعا عن الصادق ع قال الفطرة على
كل قوم مما يغذون عيالهم من لبن او زبيب او غيره ويساوقه الكليني ره في الصحيح عن يونس عمن ذكره عنه ع قال قلت له جعلت فداك هل على اهل البوادي
الفطرة قال فقال الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت وصحيحة معوية بن عمار عنه ع قال يعطي اصحاب الابل والبقر والغنم في الفطرة
من الاقط صاعا الى غير ذلك من الاخبار التي ذكر في بعضها الذرة وفي بعضها الذرة والسلت وفي بعضها العدس والسلت والذرة وغير ذلك ويأتي
في رواية الهمداني ايضا **واما** دليل سائر الاقوال فهو الاخبار المذكورة فيها هذه الاجناس بحسبوا ان ذكر ذلك الاشياء للتعبد وليس كذلك بل انما هو وان
المثال ولذلك اختلف الاخبار في ذكر الاشياء في الاقتصار على البعض وذكر البعض في بعضها والبعض الاخر في اخرى واغرب صاحب المدارك حيث اقتصر على
على الغلات الاربع والاقط مع انا لم نجد من يوافقه واستدل بصحيحة صفوان الجمال قال سألت ابا عبد الله ع عن الفطرة فقال على الصغير والكبير والحر
والعبد عن كل انسان منهم صاع من حنطة او صاع من تمر او صاع من زبيب وصحيحة سعد بن سعد الاشعري عن الرضا ع قال سألته عن الفطرة كم
يدفع عن كل راس من الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال صاع بصاع النبي ص وصحيحة معوية بن عمار المتقدمة وذلك لما هو عليه من عدم الاعتماد على
ما يعتمد عليه من الاخبار الصحيح **وانت** خبير بان السؤال الراوي غير مختص وصحيحة معوية تدل على ان اعتبار الاقط لاجل تقوت ارباب المواشي بها
وصحيحة معوية تدل على ان اعتبار الاقط لاجل تقوت ارباب المواشي بها وصحيحة صفوان مسوقة لبيان المقدار لا الاجناس كما يشهد به ملاحظة سائر الاخبار
والاختلاف فيها لذكر الاجناس نوعا وعددا **تنبيهات الاول** في اجزاء الدقيق والسويق عن الحنطة والشعير على الاصل قولان ناظران الى
عدم صدق الحنطة والشعير على الاصل عليهما والى رواية عمر بن يزيد ومحمد بن مسلم عن الصادقين ع قالوا سألناهما ع عن زكاة الفطرة قالا
من تمر او زبيب او شعير او نصف ذلك كله حنطة او دقيق او سويق او ذرة او سلت الحديث **والتحقيق** انه يجب نعم ان كان ذلك قوتهم
كما لو كان بلد لا يجلب اليهم الا الطحين او السويق فلا اشكال في اخراجهما والا فلا يبعد ايضا الجواز حملا للاخبار الناصة بالحبوب على الغالب سيما مع التأيد
بالاصل ونفي الحرج والاعتبار والرواية ايضا مؤيدة فلا يضر ضعفها ولا اشتمالها على تنصيف الحنطة فان خروج بعض اجزاء الرواية او ورد التقية او
غيره من المخالفات لا يضر بالباقي وفي الخبز ايضا قولان والاحوط الاقتصار على الحب والاخراج على القيمة لا على الاصل **الثاني** لا يجزي اخراج
صاع مركب من جنسين وان زيد على ما صرح به جماعة وذهب بعض الى الاجزاء وهو ضعيف لمخالفة النصوص وذكر الشهيد ان من مسئلة
العبد المشترك بين جماعة انه لو اخرج كل واحد من جنس يجزي وان اتفقت اقواتهم **وقد** قوي الاشكال في لزوم الفطرة عن الاقل من راس فهذا اشكال
واما لو اعطى المعيل عن كل واحد من عياله من جنس على حدة فلا اشكال في الاجزاء لصدق الاخبار وظهور الاجماع من المنتهى **الثالث** الافضل اخراج
التمر عند جماعة ثم الزبيب ثم ما يغلب على قوته عند اخرين وهما معا عند بعضهم والارز تقية عند بعضهم وعن الشيخ في الخلاف المستحب ما غلب على قوت
البلد واختاره في المعتبر **حجة** الاول اخبار كثيرة معتبرة لا نطيل بذكرها منها صحيحة هشام بن الحكم عن الصادق ع قال التمر في الفطرة افضل من غيره
لانه اسرع منفعة وذلك لانه اذا وقع في يد صاحبه اكل منه وهو يدل على مساواة الزبيب له لكن فيهما اخبار كثيرة مصرحة بان التمر احب اما
بالاطلاق او مع ذكر الزبيب في جملة الاجناس ثم اطلاق ان التمر احب في رواية زيد الشحام عن الصادق ع لان اعطي صاعا من تمر احب الي من ان اعطي صاعا من
ذهب في الفطرة **واحتج** الشيخ بما رواه ابرهيم الهمداني قال اختلفت الروايات في الفطرة فكتبت الى ابي الحسن صاحب العسكر ع اسأله عن ذلك فكتب ان الفطرة
صاع من قوت بلدك على اهل مكة واليمن والطائف واطراف الشام واليمامة والبحرين والعراقين وفارس والاهواز وكرمان تمر وعلى اهل اوساط الشام زبيب
وعلى اهل الجزيرة والموصل والجبال كلها بر او شعير وعلى اهل طبرستان الارز وعلى اهل خراسان البر الا اهل مرو والري فعليهم الزبيب وعلى اهل مصر
البر ومن سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم ومن سكن البوادي من الاعراب فعليهم الاقط والفطرة عليك وعلى الناس كلهم ومن تعول من ذكر

او انثى صغيرا او كبيرا حرا او عبدا فطيما او رضيعا يدفعه وزنا ستة ارطال من رطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما يكون الفطرة الفا ومائة
وسبعين درهما **ولما** كان ظاهر هذه الرواية تعيين الاجناس المذكورة لاهل كل قطر وهو خلاف الاجماع ظاهرا حملها على الاستحباب **اقول** ومن
البعيد غاية البعد افضلية الذرة من التمر او غير ذلك مما تضمنته الرواية بل المراد والله يعلم اما بيان ما عليه وجوب تحصيل الارفع فيه ولعله لما كان قوتا
لهم او استحبابا عند العدول الى الادون مع كون القوت هو الاعلى وهو بيان نفس القوت الغالب بعنوان التمثيل وان لم يحصل الاحاطة عليه بالخصوص
في جميع الافراد وقد يتوهم ان من المشاهد عدم اعتياد قوة بعض البلاد فيما ذكر في الرواية وان وجد فيه وفيه ان المعتبر زمان صدور الرواية فلعله في
ذلك الوقت لم يكن في اوساط الشام مثلا الا الزبيب او كان قوتهم الغالب مركبا منه ومن غيره فيصدق عليه ايضا انه الغالب بالنسبة الى الغير وهكذا
الثالث لا يتعين اعطاء العين بل يجوز اخراج القيمة ايضا بلا خلاف ظاهرا وادعى عليه الاجماع غير واحد وهو الحجة لا ما قيل الفرق بين الواجب اولا ما
كان فرض عليه غير واحد ويدل على المسئلة بعد الاجماع اخبار كثيرة مثل موثقة اسحق بن عمار عن الصادق ع لا باس بالقيمة في الفطرة وموثقته الاخرى
قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في الفطرة يجوز ان اؤديها فضة بقيمة هذه الاشياء التي سميتها قال نعم ان ذلك انفع له يشتري ما يريد واطلاق
الاول وتعليل الثاني يقتضي جواز اداء القيمة من النقدين وغيرهما من الامتعة والحبوب **ولا ينافي** ذلك الاخبار الكثيرة الصحيحة وغير الصحيحة التي ذكر
فيها الدرهم والفضة مثل صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع وصحيحة ايوب بن نوح وغيرهما فان الدرهم اما في سؤال السائل او مذكور بعنوان المثال او
محمول على الغالب فتوهم الانحصار على الدراهم ضعيف اذ لم نقف على مصرح به من الاصحاب نعم يمكن الاشكال بان القيمة ينصرف الى النقدين
كما يظهر من المحقق الاردبيلي ره **ويدفعه** ان الاخبار مع كثرتها قد اقتصر فيها على ذكر الدرهم او الفضة مع ان الفلوس ايضا مما يصدق عليه القيمة عرفا
ولكن الظاهر انه لا خلاف بينهم في كفاية النقدين **وكيف** كان فالاظهر التعميم في القيمة كما هو ظاهر الاكثر **ثم** ان قلنا بتعميم القيمة فهل يجزي نصف
صاع من احد الاجناس قيمة عن صاع ادون منه فيه قولان لجماعة في المختلف والتذكرة وانكره الشهيد في البيان وتبعه في المدارك والاحوط الثاني **و**
المشهور انه لا تقدير في القيمة بل يرجع الى قيمة السوق ونقل المحقق قولا بتقديره بدرهم وآخر بتقديره باربعة دوانيق وذكر جماعة ان القولين مجهول القائل
و لعل مستندهما هو ما رواه المفيد في المقنعة مرسلا قال وسئل يعني الصادق ع عن مقدار القيمة فقال درهم في الغلاء والرخص وروي ان اقل
القيمة في الرخص ثلثا درهم ثم قال وذلك متعلق بقيمة الصاع في وقت المسئلة عنه والاصل اخراج القيمة بسعر الوقت **الرابع** مقدار الفطرة
صاع من جميع الاقوات للاخبار الصحيحة المستفيضة جدا وغيرها وما ورد في بعض الاخبار الصحيحة وغيرها من اجزاء نصف صاع من حنطة
محمول على التقية كما ذكره الشيخ وغيره وقال انها من بدع عثمان ومعوية فتابعهم الناس وخرج تلك الاخبار وفاقا لهم وصرح بذلك في طائفة
من الاخبار **وربما** يحمل على التقية كما يظهر من التذكرة وقد مضى في باب الزكوة مقدار الصاع وانها اربعة امداد وتسعة ارطال
بالعراقي وستة بالمدني **و** اختلفوا في خصوص اللبن فالمشهور فيه ايضا انه صاع تسعة ارطال بالعراقي وقال الشيخ في النهاية انه اربعة ارطال وقوى في المبسوط
تقديرها بالمدني وكذا في كتابي الاخبار وضم اليه الاقط ايضا وتبع الشيخ ايضا غيره في التفسير بالمدني **و** الاقوى الاول للعموم والخصوصات الكثيرة
ويدل على الثاني رواية القسم بن الحسين رفعه عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل في البادية لا يمكنه الفطرة قال يتصدق باربعة ارطال من لبن
واحتجوا على تفسيره بالمدني بصحيحة محمد بن الريان قال كتبت الى الرجل اساله عن الفطرة وزكوتها كم تؤدي فكتب اربعة ارطال بالمدني وفي
الاولى ضعف وفي الثانية متروك وحملها الشيخ على تضعيف الامداد بالارطال وعلى تخصيصها باللبن والاقط للخبر السابق **ثم** قد ذكر
في جواز اخراج صاع من جنسين والاظهر عدم الاجزاء الا على وجه القيمة لو جوزناه لظاهر الاخبار بل بعضها كالصريح واجازه العلامة على الاصل
لوجوه اعتبارية لا يعارض بها ظواهر الاخبار **المقصد الرابع** في وقت الاخراج وكيفيته **وفيه** مباحث **الاول** الاقرب انه تجب
الفطرة بغروب الشمس عن اخر يوم من شهر رمضان وفاقا للشيخ في الجمل والاقتصاد بل جميع كتبه على ما يظهر من المختلف وابن حمزة وابن ادريس
واكثر المتاخرين لصحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسالته عن يهودي
اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا ورواه الصدوق بسنده عن علي بن حمزة عن معوية بن عمار بادنى تفاوت وذكر في اخره وليس الفطرة
الا على من ادرك الشهر فان مفهومها وجوب الفطرة عليهم وعنهم بمحض اتصافهم متلبسا بالولادة والاسلام من الشهر ولا ينتظر بهم
طلوع الفجر **و** يؤيده كونها متممة للصوم وشبيهة بالصلوة على النبي ص في التشهد وكونها مضافة الى الافطار اذ هو الافطار وهو الذي
يتعقب صوما وهذا يقتضي الاتصال بالصوم وعن ابن الجنيد والمفيد في المقنعة والرسالة الغرية والسيد وابي الصلاح وسلار وابن البراج وابن حمزة
انها تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر واختاره في المدارك تمسكا بان الوجوب في هذا الوقت محقق وقبله مشكوك فيه فيقتصر على المتيقن

قوله وكيف كان فالمتيقن هو الرجوع الى القيمة السوقية لاطلاق الاخبار الكثيرة و العمل المناسب للاجماع ... في ... اخراج القيمة بسعر الوقت

العيص بن القسم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفطرة متى هي فقال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فإن بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا بأس نحن نعطي عيالنا
منه ثم يبقى فنقسمه وفي رواية ابرهيم بن ميمون قال قال أبو عبد الله عليه السلام الفطرة ان أعطيت قبل أن تخرج إلى العيد فهي فطرة وإن كان بعدما تخرج إلى العيد فهي
صدقة **أقول** لكنه هو متحقق هو القدر المشترك من بقاء الوجوب تعلق الوجوب بنفس التعلق إلا أن يكون مراده استحقاقها عند الوجوب **فنقول**
انه مدفوع بظاهر الرواية المتقدمة وأما صحيح العيص فقد منها بيان زمان الدفع لا تعلق الوجوب **و** بعبارة أخرى بيان آخر الوقت لا أوله وبيان الأفضل
لكنه مما فاته توسعة وقت من أول الليل كما ذكرنا انما يستحب التأخير للتوسع عن وقت الفضيلة قضاء عن غيره كما قدمنا في وقت الصلوة **وهذا مع**
أن الرواية مطلقة ويمكن توجيهها بأن المراد من الفطرة إعطاؤها إلى الفقراء **وربما** يوجه بإرادة صورة العزل وأما الرواية الأخرى فضعيفة
ولا دلالة فيها على المطلوب اذ المراد منها أنها تحديد جواز التأخير عن الصلوة أو عن الزوال لا أن أول وقت الوجوب ما قبل الصلوة في نهار الفطر وبما ذكرنا ظهر
هذه الرواية ونظائرها بظاهر ضعف دلالة الأخبار التي استدل بها **ثم** ان المشهور عدم جواز تقديمها على وقت الوجوب بالأصل والأخبار الصحيحة المتقدمة في الزكوة
المالية المتضمنة لعدم جواز التقديم لغرض على وقته وذهب جماعة من الأصحاب إلى جوازه لصحيحة الفضلاء عن الصادقين عليهما السلام انهما قالا على الرجل أن يعطي عن كل
من يعول من حر وعبد وصغير وكبير يعطي يوم الفطر وهو أفضل وهو في سعة أن يعطيها من أول يوم يدخل من شهر رمضان الحديث وموثقة اسحق
بن عمار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تعجيل الفطرة بيوم فقال لا بأس به الحديث **وهما** محمولان على القرض إذ لا ريب في استحباب القرض والاحتساب
حين حلول الوقت مع بقاء المستحق على صفة الاستحقاق للأخبار المتقدمة في الزكوة **مع** أن الصحيحة مشتملة على ما لا يقول به الأصحاب من كفاية
نصف صاع من بر وما لا يقول به مما من كفاية نصف صاع من شعير **و** كيف كان فلو أعطاها بقصد الفطرة ابتداء فهو مراعى ببقائه على صفة
الاستحقاق كما عرفت في المالية **الثاني** اختلفوا في آخر وقتها فالأكثر على أنه صلوة العيد بل ظاهر العلامة في التذكرة وصريحه في المنتهى الإجماع
على أنه يأثم بالتأخير عنها **و** ذهب ابن الجنيد إلى أنه زوال الشمس **و** اختاره في المختلف وقال لو أخرها عن الزوال لغير عذر أثم بالإجماع **و** ذهب
المنتهى بعد ما ادعى الإجماع المذكور نقلنا إلى جواز التأخير عن الصلوة وحرمته عن يوم العيد **لنا** رواية ابرهيم بن ميمون المتقدمة **و** يؤيده
ما رواه في الإقبال ومضمونها ... وموثقة اسحق بن عمار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفطرة قال إذا عزلتها
فلا يضرك متى ما أعطيتها قبل الصلوة أو بعد الصلوة ورواية سليمان بن جعفر المروزي قال سمعته يقول إن لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك
الساعة قبل الصلوة الحديث ورواية أبي بكر الحضرمي عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى قال يروح إلى الجبانة فيصلي وفي الفقيه
مرسلا إلا أنه قال قد أفلح من أخرج الفطرة وذكر بقية الحديث وصحيحة عبد الله بن سنان الآتية **وحجة** القول الثاني أن وجوبها قبل الصلوة
يقتضي امتداد وقتها وهو الزوال **و** لا يخفى ضعفه **وحجة** المنتهى صحيحة العيص المتقدمة **ويدفعه** أن الظاهر منها صورة العزل وتخصيصها
بصورة العذر ... فالأولى ما مر من ... على ما ... الإجماع أن الظاهر منها بيان أفضلية يوم الفطر عن التقديم فلا التفات فيها
إلى ... اليوم وتقييده **مع** أن المروي في الاستحباب هو يوم الفطر قبل الصلوة وتقديمها في المسألة الآتية كما أن الرواية مضطربة والأرجح أن
المشهور ... في التهذيب ... **و** كيف كان ولا ريب أن إخراجها في النهار قريبا من الصلوة أفضل لظاهر الأخبار وخصوص صحيح الفضلاء
المتقدمة وصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال إعطاء الفطرة قبل الصلوة أفضل وبعد الصلوة صدقة **ثم** إن مقتضى رواية
ابرهيم بن ميمون وما في معناها سقوط الفطرة بخروج وقت الفطرة أداء وقضاء سيما والقضاء انما يثبت بأمر جديد على الأصح وهو مذهب
جماعة من الأصحاب منهم ابن زهرة مدعيا عليه الإجماع **و** ذهب جماعة منهم إلى كونها قضاء بعد خروج وقتها ووجوبها عليه لعدم الخروج عن عهدة
التكليف وقيل بل خروج الوقت لا يسقط الحق كالدين والزكوة وغيرهما ولصحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل أخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها أهلا فقال
إذا أخرجها من ضمانه فقد برئ وإلا فهو ضامن لها حتى يؤديها إلى أربابها بتقريب أن المراد إذا أخرج الزكوة عن ضمانه وإن لم يعزلها فهو ضامن لها
حتى يؤديها وإن خرج وقتها **و** الكل ضعيف أما الأول فلأن عدم الخروج عن عهدة التكليف وإن كان بسبب التقصير لا يوجب بقاء الوقت لما قلنا وأن
ليس من باب الدين ونظائره لأنها غير موقتة والصحيحة متشابهة الدلالة **و** لا ظهور فيها أن بعد العزل إن أخرجها فقد برئ وإن لم يخرجها
فهو ضامن حتى يؤديها لأنه ضامن ولو تلفت من دون تقصير لأنها أمانة في يده **وهناك** قول آخر لابن إدريس وهو كونه أداء أبدا
وهو ناظر إلى وجوبها كوجوب صلوة الزلزلة لا تحديد وقتها **و** يظهر ضعفه مما مر والأحوط أنه إذا صلى صلوة العيد ولم يعطها أخرجها قربة
إلى الله إلى الفقير وقصد أنه إن كان في الواقع أداء فأداء أو قضاء فقضاء وإن لم يكن شيئا منهما فصدقة مستحبة **الثالث** كما أن مقتضى
ما تقدم في الزكوة جواز العزل مع وجود المستحق وعدمه ويدل عليه موثقة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام في الفطرة إذا عزلتها وأنت

تطلب بها الموضع او تنتظر رجلا فلا باس به **وهل** يجب العزل مع وجود المستحق او عدم التمكن منه ظاهر المنتهى الاجماع على عدم الوجوب لانه قال فيه فان اخرها عن صلوة العيد اثم ثم قال ولا يأثم لو اخر لعذر او عدم المستحق اجماعا فان كان عزلها اخرجها مع الامكان وان لم يكن عزلها قال الشيخان يكون قضاء الى اخر ما ذكره **قلو هذا** يحمل خصوص رواية سليمان بن جعفر المروزي المتقدمة على **الاستحباب** لا ريب فيه وبعد العزل يجب اخراجها اداء وان تأخر الاخراج بكثير ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار وصحيحة زرارة المتقدمتان ونوهم ان توقيت الفطرة ينافي ذلك يدفع بان هذه الاخبار توقيت اخراجها لصورة العزل والامر فيه سهل **ثم** اذا عزلها فالقاعدة وجوب فورية الاداء كما هو ظاهر الاخبار لكن لا يؤخرها على وجه التهاون والتكاسل ثم ان تلف فبان لا يضمنها فان كان التأخير مع امكان الدفع فيضمن والا فلا ويشكل فيما لو كان التأخير من جهة طلب الافضل او نحوه ومقتضى كلام المعتبر عدم الضمان حيث قال ثم ان وجد مستحقها ولم يدفعها ضمن ولو تلف قبل ذلك لعذر ضمن لتفريطه في التسليم ومع العذر لا يضمن خلافا لاحد الا ان يكون مراده بالعذر عدم التمكن لا مطلق العذر وكلام التذكرة يشمل ما ذكرنا حيث قال فان عزلها ولم يخرجها مع القدرة ضمن وان لم يتمكن فلا ضمان وقال احد يضمنها مطلقا ومثله في الشرايع **و** هو مقتضى كلما تقدم في زكوة المالية وقال في المدارك بعد ذلك ان الزكوة بعد العزل يصير امانة في يد المالك فلا يضمنها الا بالتعدي او التفريط المتحقق بتأخيرها مع المستحق مع القدرة عليه لان المستحق مطالب بشاهد الحال فيجب التعجيل مع التمكن منه **وفيه** ان ذلك انما يتم على القول بوجوب الفورية وقد جوز التأخير لطلب الافضل او نحوه وقد مع اختياره في المالية غير واضح الدليل **ثم** ان المراد بالتعدي ههنا في مال الغاصب واما التفريط فالظاهر انه كما ذكر في المسالك تحقق العزل بالنية وانه تعينها الخلاف **و** يضعف بتحقق الشركة وان ذلك يوجب جواز عزلها في جميع ماله وهو خلاف المعروف من العزل ولو عزل فانها او نقدا بان الحكم به انتهى وهو حسن وهنا الكلام في عدم جواز النقل الى بلد اخر مع وجود المستحق وجوازه بدونه وفي الضمان وعدمه كما مر في المالية **وقد** اشرنا سابقا الى ان الافضل صرف الفطرة في بلد المالك ولو عينها في غير بلده فيجوز ولا يجوز نقلها منها الى بلده مع وجود المستحق ويتعين الدفع فيها ويدل على منع النقل رواية فضيل وصحيحة علي بن بلال **الرابع** يعتبر فيها النية كما في المالية لعين ما ذكرنا في المالية والكلام في جواز التولي بنفسه وبوكيله والمباشر للنية مثل ما مر ويدل على جواز التوكيل مضافا الى الاجماع ظاهر موثقة معتب ثم الكلام في ان الافضل نقلها الى الامام او نائبه الخاص ومع تعذره فالى فقهاء الشيعة لانهم ابصر بمواضعها كما مر ويدل عليه رواية الفضيل ايضا وقال في المنتهى يجوز للمالك تفريقها بنفسه بغير خلاف بين العلماء كافة

المقصد الخامس في مستحق الفطرة **وفيه** مباحث

الاول ان مستحق الفطرة هو مستحق الزكوة بل الظاهر عدم الخلاف لقوله تعالى انما الصدقات الاية وما يوجد في كلمات بعضهم من انها مستحقها من زال العاملين والمؤلفة فلعله مبني على سقوط حقهما في مثل زماننا كما هو احد القولين في الزكوة **وقد** تقدم الكلام فيه **نعم** اختلفوا في اشتراط الايمان **وقد** مر ان الاقوى فيه ايضا الاشتراط **واما** الروايات الكثيرة الدالة على ان محلها الفقراء والمساكين ومن لا يجد شيئا فهي لا ينافي استحقاق ساير الاصناف ولا اشتراط ساير الشرايط كما لا يخفى ويعطى من تامها و يعطى اطفال المؤمنين وان كان اباؤهم فساقا

الثاني المشهور جواز اعطاء الفقير اقل من صاع بل ادعى السيد عليه الاجماع في الانتصار **و** قال في الخلاف لم اجد لاحد من علمائنا السابقين قولا بخلاف ذلك سوى قول للشيخ في التهذيب ان ذلك على سبيل الاستحباب حيث قال في حديث اسحق بن المبارك فالمعنى انه اذا كان هناك جماعة محتاجون كان التفريق عليهم افضل من اعطائه واحدا فاما اذا لم يكن هناك ضرورة فالافضل اعطاء راس لراس والمعتمد الاول **لنا** انه قول فقهائنا ولم نقف على شيء نوجب المصير اليه وما رواه احمد بن محمد عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تعط احدا اقل من راس لانه وهذا الحديث مرسل فلا يعمل عليه لانا نقول الحجة في قول الفقهاء فانه يجري مجرى الاجماع واذا انعقد الاجماع لم نحتج الى سنده انتهى **اقول** قال الصدوق ايضا في خبر ولا يجوز ان يدفع ما يلزم واحدا الى نفسين ويحمل المرسل في المعتبر ونهاية على الاستحباب لاجل الاجماع وتبعه بعض المتاخرين انتهى **ولا** قوة لما ذكرناه من الاجماع المنقول والرواية المجبورة بالعمل **واما** التقديم بما لو اجتمع جماعة لا يسع لهم كما ذكروه فلا باس به لعدم اتفاق عليهم في هذه المادة بل التفسيد **ويؤيده** انه نفع للعام وتخلص عن ايذاء المؤمن ومواثبتهم واما رواية اسحق بن المبارك عن ابي ابراهيم حيث سئله عن صدقة الفطرة نعطيها رجلا واحدا او اثنين فقال تفرقها احب الي الحديث فليست بظاهرة في ذلك واما جواز العطاء الواحد ازيد من راس فلا خلاف فيه **ويدل** عليه اخبار كثيرة بل يجوز اعطاء الواحد ما يغنيه ما لم يصل اليه كفاية سنته كما مر في الزكوة ولا ينافي الحال بين اعطائه دفعة او دفعات ما لم يصل الى الحد المذكور ولا بين ان يكون المعطي واحدا او اكثر

الثالث يستحب تخصيص القرابة بها ثم الجيران مع الاستحقاق لما رواه في الفقيه عن علي عليه السلام قال لا صدقة وذو رحم محتاج وما رواه في المقنعة عن قولهم حيث قال

لو تلف

اتى الصدقة افضل فقال على ذى الرحم الكاشح وفى موثقة اسحق بن عمار عن ابى الحسن ع قال هم يعنى القرابة افضل من غيرهم ولكن الرواية ظاهرة
فى زكوة المال وتؤدى الصدقة فى الصحيح عن اسحق بن عمار انه سئل ابا الحسن ع عن الفطرة فقال الجيران احق بها ولا باس ان يعطى قيمة ذلك فضة
ويستحب تقديم اهل الفضل فى الدين والعلم لموثقة عبد الله بن عجلان السكونى قال قلت لابى جعفر ع انى ربما قسمت الشئ بين اصحابى
اصلهم به فكيف اعطيهم قال اعطهم على الهجرة فى الدين والفقه والعقل و لم اقف فى الروايات على ما يدل على الترتيب فى الفضل و
لكن قوة دلالة الادلة وضعفها تقتضى الترتيب بتقديم الرحم ثم الجيران ثم الافضل والاحوج وقد يتعارض فيلاحظ المجموع فذو الرحم الافضل مقدم
على غيره وهكذا

كتاب الخمس

هو حق مالى ثبت لبنى هاشم بالاصل عوض الزكوة **و يدل** على ثبوته الاجماع و
الكتاب والسنة **وفيه مباحث المبحث الاول** فيما يجب فيه **وفيه مطالب المطلب الاول** الاقوى انه يستحق كما يثبت من الادلة
الاتية فى غنائم دار الحرب وارباح التجارات والزراعات والصناعات والاكتسابات والمعادن والكنوز وما يخرج بالغوص والحلال المختلط
بالحرام مع جهل القدر والمالك والارض التى اشتراها الذمى من مسلم وزاد الشيخ العسل الجبلى والمن وابو الصلاح الميراث والهبة والصدقة
و سيجئ الاشكال والكلام فيه ان المراد بالاثبات والنفى فى هذه المذكورات هل هو الخصوصيات والماهيات فلعل من ينفيه فى العسل والمن ينفيه
من حيث الخصوص وان يثبته فيه من حيث الاكتساب **او** لعل من ينفيه فى الاخير يمنعه من جهة عدم الاندراج فى المنافع والارباح ومن يثبته فيها يدرجه
فيها او يدعى الثبوت بالخصوص واطلاق الاية فان اشتمل عليه ازيد من ذلك ان جعلنا الغنيمة مطلق الفايدة **و** لكن الظاهر لم يذهب اليه احد من
علمائنا بل تمسك بها على ظهورها فى غنائم دار الحرب بملاحظة تفسير المفسرين وبقرينة نقل الحرب فيما قبل الاية وفيما بعدها فيها فان المراد بيوم
الفرقان يوم التقى الجمعان وهو يوم البدر حيث حصل الفرق بين الحق والباطل والتقى المسلمون والكفار مع ان ملاحظة ساير النظاير فان ذكر العام
وارادة بعض افراده والمطلق وارادة بعض المقيدات كثير جدا فالاصل عدم وجوبه القائل من الاصحاب وتفسير المفسرين ترجح تخصيصها بغنائم
دار الحرب **و** تكرر فى كلام الاصحاب كالاخبار التعبير بالغنيمة فى الاخبار كلماتهم وسيجئ كثير منها **واما** صحيحة عبد الله بن سنان قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الخمس الا فى الغنائم خاصة واولها الشيخ بان الخمس بظاهر القرآن ليس الا فى الغنائم وفى غيرها انما ثبت بالسنة او
المراد من الغنائم كل ما وجب فيها الخمس **و** يمكن ارادة الحصر الاضافى بالنسبة الى ما يسرق من الكفار او يؤخذ على وجه الغيلة كما سيجئ بان يراد من
الغنائم هو ما يؤخذ قهرا بالسيف باذن الامام **الثانى** يجب الخمس فى غنائم دار الحرب مما حواه العسكر وما لم يحوه منقولا كان او غير منقول مما يصح
تملكه للمسلمين مما كان فى ايديهم لا مغصوبا قال فى المنتهى وهذه الغنائم لم يكن تحل لاحد من الانبياء وانما احلت لرسول الله ص لقوله
اعطيت خمسا لم يعطهن احد من قبلى وذكر فيها واحلت لى الغنائم وكانت فى بدو الاسلام لرسول الله ص يصنع بها ما شاء ثم نسخ ذلك فصار اربعة اخماس
للمجاهدين والخمس الباقى لاصناف المستحقين انتهى **و** يدل على الوجوب فى هذا الصنف الاجماع والكتاب والسنة والاجماع مما هو فيما اخذه
المسلمون بالحرب باذن الامام وان كان بغير اذنه فقال فى المنتهى عن الشيخين والسيد وابن البراج انها بتمامها للامام واختاره المحقق فى الشرايع والشهيدان والمدقق
وربما نقل عن ابن ادريس دعوى الاجماع عليه **و** يظهر من كلام ابن فهد ايضا وقال فى المنتهى وقال الشافعى حكمها حكم الغنيمة مع اذن
الامام لكنه يكره وقال ابو حنيفة هى لهم ولا خمس ولاحمد ثلثة اقوال كقول الشافعى وابى حنيفة وثالثها لا شئ لهم ثم قوى قول الشافعى واستجوده
فى المدارك وهو الظاهر من المحقق الاردبيلى **و** يظهر من المحقق ايضا ميل اليه لذلك فى المعتبر وتوقف فى النافع ويدل على قول الاكثر رواية العباس
الوراق عن رجل سماه عن ابى عبد الله ع قال اذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كان للامام الخمس قال فى المهذب عليها عمل الاصحاب ويدل
الاخير عموم الاية وخصوص حسنة الحلبى عن ابى عبد الله ع فى الرجل يكون من اصحابنا يكون فى لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدى
خمسا ويطيب له **و** هذا القول لا يخلو من قوة فان تخصيص الكتاب بمثل المرسلة مشكل **و** تؤيده الاخبار الواردة فى حصر الانفال و
ذلك فيها كما سيجئ وكذلك ما يدل على جواز تملك مال من لا حرمة لماله ولكن القول الاول اقوى لاشتهاره بين الاصحاب كما ادعاه جماعة و
الاجماع المنقول الذى هو بمنزلة خبر صحيح فينجبر ضعف الرواية واما الحسنة فلا يدل على ان ذلك كان من باب غنائم دار الحرب فيمكن ان يراد انه
كان من باب ساير الفوائد والغنائم التى فيها الخمس من المكاسب والحرف سيما **مع** ان فى بعض النسخ موضع لوائهم وانهم فى بعضها ديوانهم
و يمكن ان يخص رواية المشهور بزمان امكان حصول الاذن كما هو المتبادر من اللفظ وعلى سبيل الجهاد والدعوة الى الاسلام فاما فى
حال الغيبة والغزو لمجرد النهب وجمع المال فيكون من باب ساير الفوائد والارباح لا من باب غنائم دار الحرب ولا من باب الانفال
يمكن حمل الحسنة على الاستحباب كما فى جوائز الظالمين **و** فى موثقة حسنة معوية بن وهب تدل على الشق الثانى قال قلت لابى عبد الله ع

السيرة بتبعها الامام فيصيبون غنايم كيف تقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام عليهم اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلاثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعله حيث احب واما في الكافي فكتاب الجهاد في باب قسمة الغنايم **وفيه** مع ما فيه من حكاية التقسيم وخالفته للاجماع ان ظاهر الفقرة الثانية حصول الغنيمة بلا مقاتلة ايضا كالكافي في كتاب الجهاد في باب قسمة الغنائم لابدون اذن الامام او الامير الماذون من قبله وهو كذلك ولا اشكال فيه وتقدير كلمة مع امير هنا خلاف الاصل **و** كيف كان فالظاهر ان الكلام فيما لو كان الاخذ على سبيل الحرب والغزو باسم الجهاد والدعوة الى الاسلام **و** كيف كان فالظاهر ان الحكم **واما** مطلق الاخذ قهرا او غلبة ولو على سبيل النهب والغارة فلا يفهم من الرواية ولا هو ظاهر كلامهم فيكون داخلا في مثل السرقة والخدعة وفيما يسرق من اموال اهل الحرب او يؤخذ غيلة وقولان فقال الشهيد في الدروس انه لاخذه ولا يجب فيه الخمس لانه لا يسمى غنيمة **وذهب** الشهيد الثاني الى وجوب الخمس فيه وان لم يدخل في اسم الغنيمة بالمعنى المشهور حتى يجب فيه على الوجه المذكور في كتاب الجهاد بل هو مختص باخذه وهو اقرب لاندراجه تحت المكاسب في الارباح ويشمله عموم الاية كما ستحقق **ولعل** مراد الشهيد ايضا نفي الخمس من حيث كونها غنيمة بالمعنى المشهور **ويظهر** الثمرة في اخراج مؤونة السنة وعدمه **و** ربما يستدل عليه بفحوى صحيحة حفص بن البختري وما في معناها الامرة باخذ مال الناصب حيث ما وجد ودفع الخمس اليهم **وفيه** اشكال مع ان هذه الصحيحة وما في معناها لا قائل من الاصحاب بظاهرها وخلافها لقواعدهم واولها ابن ادريس بالناصب للحرب **و** الظاهر انه لا فرق بين كون الاخذ في بلادهم او بلاد المسلمين اذا لم يكن فيه امان وما صولحوا عليه فالظاهر دخولها في الغنيمة ووجوب الخمس كما صرح به الشهيدان **ثم** ان الخمس في الغنيمة بعد وضع المؤن بعد التحصيل مثل مؤنة حفظها ونقلها وتحويلها الى موضع القسمة ومؤنة البهائم التي من جملتها **و** الظاهر عدم الخلاف فيه وهو مقتضى الشركة وتعلق حق ارباب الخمس بعد حين التحصيل وكذا ما يقدم عليه وضع الجعائل وما في معناها **و** المشهور انه لا نصاب فيها للاطلاق وعن المفيد في المسائل الغرية انه اعتبر بلوغها عشرين دينارا ولم نقف على مستنده والاكثر على ان ما حواه العسكر من مال البغاة في حكم غنيمة دار الحرب مستدلا بسيرة علي عليه السلام مع اصحاب الجمل حيث قسمها بين المقاتلين ثم ردها على اصحابها وذهب اخرون الى المنع منهم السيد وابن ادريس محتجا عليه بسيرة علي عليه السلام مع اصحاب الجمل ايضا فانه امر برد اموالهم فاخذت حتى القدور كفاها صاحبها لما عرفها ولم يصبر على اربابها كما في رواية مروان **و** يظهر من السيد في المسائل الناصرية عدم الخلاف في المسئلة وادعى ابن ادريس ايضا الاجماع ومن ادلتهم قوله لا يحل مال امرء مسلم الا من طيب نفس منه وفي المسالك الظاهر من الاخبار ان رد الاموال كان بطريق المن لا الاستحقاق وما ذكره يجمع بين ما دل على القسمة والرد **و** تفصيل هذا المطلب محله كتاب الجهاد **الثالث** يجب الخمس في المعادن وهو كل ما خرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة سواء كان منطبعا بانفراده كالذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والصفر او مع غيره كالزيبق او لا كالياقوت والفيروزج والبلور والعقيق والبلخش والسبج والكحل والزرنيخ والزاج والملح والمغرة او كان مايعا كالقير والنفط والكبريت **و** الظاهر ان النباتات خارجة وان كانت طافية كالنورة ولا يطلق عليها المعدن عرفا ايضا وتوقف جماعة في مثل الجص والنورة وطين الغسل وحجارة الرحى وجزم الشهيدان وغيرهما بدخولها فيها **ولا** يخلو المذكورات من الاشكال للاشكال في صدق التعريف اللغوي لمنع مغايرة المذكورات للارض وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية واضطراب العرف العام فيها فالاصل عدم اللحوق فيما تشك فيه **نعم** يمكن الالحاق من باب الفوائد والغنائم فان استخراجها نوع تكسب **و** يظهر الفائدة في اعتبار مؤونة السنة وعدمه والدليل في المعادن هو الاجماع نقله غير واحد من علمائنا والاخبار المستفيضة جدا عموما وخصوصا مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن معادن الذهب والفضة والصفر والحديد والرصاص فقال عليها الخمس جميعا وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الكنز كم فيه فقال الخمس وعن المعادن كم فيها قال الخمس وعن الرصاص والصفر والحديد وما كان من المعادن كم فيها قال يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن يكون فيه الخمس فقلت له فالكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس والدلالة موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية في الخمس كما هو الظاهر **و** لكن في دلالة مثل صحيحة الحلبي خفاء ولكن لا اشكال في المسئلة ولا في الحكم اجماعا **و** في اعتبار النصاب اقوال ثلاثة فاكثر القدماء بل واكثر الاصحاب كما نسب اليهم الشهيد في البيان والدروس على عدمه وهو مذهب ابن ادريس مدعيا عليه الاجماع وعامة المتاخرين على اعتباره ببلوغه عشرين دينارا وابو الصلاح على اعتبار بلوغه دينارا للاول الاجماع المنقول والعمومات والاجماعات المطلقة في المعادن وللمتاخرين صحيحة البزنطي قال سألت ابا الحسن عليه السلام عما اخرج المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء

قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا ولابي الصلاح ما رواه البزنطي في الصحيح عن محمد بن علي عن ابي عبد الله قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس **اقول** اجماع ابن ادريس بمنزلة خبر صحيح ويزيد عليه اطلاقات ساير الاجماعات مع عمومات الاخبار وعمل اكثر القدماء وموافقتها للاحتياط **و** يحتمل بعيدا حمل الصحيح على التقية وارادة الزكوة لعدم التصريح فيها بذكر الخمس وكون وجوب الزكوة فيها قول لبعض العامة **و اما** رواية ابي الصلاح فمع ضعفها وشذوذها لا يعارض بها ما تقدم هذا كله بالنسبة الى وصف المفيد واما بالنسبة الى انه من المكاسب فلا يعتبر فيه نصاب بلا شبهة **و ينبغي التنبيه** على امور **الاول** مقتضى الصحيحة المتقدمة اعتبار عشرين دينارا ولكن الظاهر انها مائتي درهم ايضا كما ذكره جماعة منهم الشهيد لان الظاهر ان في صدر الاسلام كانا متساويين ونسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب **و** قد تقدم الاشارة الى مثل ذلك في اقل ما يعطى فقير من الزكوة وغيره ومع ان الصحيح مصرحة بما يكون في مثله الزكوة فذكر عشرين دينارا انما هو من باب المثال هذا واوضح خصوصا في معدن الفضة واما في المعادن فلعل كناية كون قيمتها ماتي درهم كما مر نظيره في اقل ما يعطى الفقير من الغلات والانعام ويشير اليه صحيحة الحلبي المتقدمة **و** الظاهر ان ما زاد على النصاب يجب فيه الخمس قليلا كان او كثيرا مثل الزكوة كما صرح به العلامة **الثاني** الخمس بعد وضع مؤنة الاخراجات وظاهر العلامة عدم الخلاف في المسئلة قال في التذكرة يعتبر النصاب بعد المؤنة لانها وصلة الى التحصيل وطريق الى تناوله فكانت منهما كالشريكين وقال الشافعي واحمد المؤنة على المخرج الى ان ما ذكره **و** مثله في المنتهى فعمدة ما هو الدليل والاصل ونفي العسر والحرج وظاهر الاية فان الغنيمة هي الفائدة المكتسبة والفائدة انما هي بعد وضع المؤنة كما مر في الزكوة **و** يؤيده صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن المعادن ما فيها فقال لكل ما كان ركازا فيه الخمس وقال ما عالجته بمالك ففيما اخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس ولان الخمس متعلق بالعين كالزكوة فيما صاحب الخمس شريك والمؤنة يوزع على الشركاء **اقول** انه متعلق بالعين من الادلة وكذا ساير ما فيه الخمس فان مقتضى لزوم الخمس في شيء تعلقه بعينه **و** لعله لا خلاف فيه ايضا قال في التذكرة الخمس يجب في المخرج من المعدن والباقي يملكه المخرج الى ان قال وقال الشافعي يملك الجميع ويجب عليه الزكوة وقال في المنتهى الواجب خمس المعدن لا خمس الثمن لان الخمس يتعلق بعين المعدن لا بقيمته **و** مثله قال في التذكرة ومقتضى ذلك عدم التصرف فيه الا بعد اخراج الخمس **و** يحتمل القول بجواز الاخراج من غيره وكذا اخراج القيمة كالزكوة وتمام التحقيق لا يسعه الكلام هنا لكونه غنيا عنه واما ان المؤنة يوزع على الشركاء فقد مر في كتاب الزكوة **و** لكن يشكل ذلك بان ذلك انما يتم في الاخراجات بعد تعلق الخمس اما قبله فلا ولعل هذا الاخراج فيبقى الاخراجات السابقة بلا دليل فعمدة الاشكال على ظاهر الاجماع ويخرج باقي الامور مؤنة الطلب **الثالث** لا اشكال فيما اخرج من المعدن دفعة اما لو اخرج دفعات فقيل اذا حصل المجموع قدر النصاب ايضا وجب الخمس من الجميع واليه ذهب الشهيدان وصاحب المدارك لاطلاق الروايات **و** قال العلامة في المنتهى والتذكرة يجب ان يتخلل بينهما اعراض ولا باس بالترك لاجل الاستراحة او اصلاح الالة ونحو ذلك فلو لم يصل كل واحد من الدفعات مع تخلل الاعراض قدر النصاب فلا شيء عليه وان زاد المجموع عن النصاب **و** لا يخلو من قوة فان مقتضى صحيحة البزنطي سقوط الزكوة عنه حين الاعراض وفي حال الاعراض لا بشرط الاعراض وليس لسقوط مشروطا بعدم العود فيستصحب **مع** ان هذا مقتضى منطوق الرواية وذلك مقتضى مفهومها مع انه معتضد بالاصل ايضا فالى عدم انصراف الرواية الا الى غير صورة الاعراض **و** كيف كان لا اولى تركه **الرابع** قال في التذكرة ويعتبر النصاب في الذهب ما قد ابيته ولو اشتمل على جنسين كذهب وفضة وغيرهما ضم احدهما الى الاخر خلافا لبعض الجمهور حيث قال لا يضم مطلقا وقال بعضهم لا يضم غير الذهب والفضة ويضم في غيرهما ومثله قال في المنتهى وظاهره الاجماع وهو مقتضى الاطلاقات **و** يشكل الامر في المركب من الذهب والفضة فيمكن اعتبار النصابين فيهما كما اشرنا سابقا الى التساوي بينهما في صدر الاسلام فلو فرض كون المخرج عشر دنانير من الذهب ومائة درهم من الفضة فيجب فيه الخمس دينارا وعشرون درهما هذا اما لو اختلف بقاع المعادن سواء اتحدت او اختلفت **فظاهر** الشهيد وغيره عدم الفرق قال في الدروس ولا فرق بين ان يكون الاخراج دفعة او دفعات كالكنز وان تعددت بقاعهما وانواعهما ولا بين كون المخرج مسلما او كافرا باذن الامام او صبيا او عبدا وقال في الروضة في اعتبار اتحاد النوع وجهان البوني ما اعتبار في الكنز والمعدن دون الغوص وقال العلامة وقال في البيان وفي اشتراط اتحاد المعدن في النوع نظر فان قلنا به لم يضم الذهب الى الحديد والاصح وهو قول الدروس في الغير انتهى **اقول** قد عرفت ان كلام التذكرة والمنتهى في المعدن الواحد المشتمل على الجنسين لا مطلق وضم المعادن المختلفة البقاع مع اختلاف النوع لا يخلو عن اشكال والمتبادر من الاخبار هو المتفق النوع **نعم** لو اشتمل المعدن على جنسين فالظاهر ما ذكره العلامة **و** يظهر منه عدم الخلاف فيه الا عن العامة ويظهر عن المدارك فهم من كلام المنتهى انه لم يعتبر الاتحاد مطلقا حتى ادعى انه ظاهر العلامة الاجماع على عدم اعتبار الاتحاد في النوع مطلقا **و انت** خبير بانه ليس كذلك وقد عرفت الاشكال من الشهيد بعد ما صرح في التحرير بعد انضمام

قوله في الصحيح هكذا سئل ابو الحسن عليه السلام في خبر صحيح عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيها زكوة فقال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس

احد الكسبين الى الاخر ولعله لا فرق بينهما **الخامس** لو اشترك جماعة في استخراجه اشترط بلوغ نصيب كل واحد النصاب قال في البيان وظ الرواية فديهم من عدم الاشتراط **اقول** ويدفعه عدم التماثل مع الزكوة قال ويقوى بالشركة الاجماع على الحجر والحيازة فلو اشترك عدد في صيد من بعضهم الحفر ومن آخر النقل ومن ثالث السبك الحمل كونه للحافر وعليه اجرة الناقل والسابك ويحتمل كونه بينهم اثلاثا ويرجع كل واحد على الاخيرين بثلث اجرة عمله بناء على ان نية الحافر تؤثر في ملك غيره **اقول** يعني ان نوى الحافر الشركة بينهم فالاحتمال الاول مبني على نية الانفراد او عدم تاثيرها في ملك الغير **السادس** قال فيه ايضا لو استاجره على اخراج المعدن فالخارج للمستاجر ولو نوى الاجير التملك لنفسه لم يملك وهو كذلك **السابع** قال في التذكرة الذمي يجب عليه الخمس فيه وبه قال ابو حنيفة الى ان قال وقال الشيخ يمنع الذمي من العمل في المعدن وان اخرج شيئا ملكه واخرج منه الخمس وافتى بمنع الذمي عن العمل في البيان ايضا ونسب التملك والتخميس اذا خالف وعمل الى الشيخ في الخلاف **الثامن** المعادن تبع الارض تملك بملكها لانها من اجزائها فان كان في ملكه فهو له يصرف خمسه الى اربابه والباقي له وان اخرجه غيره بدون اذنه ولا شيء للمخرج ولكن لا تعد هذه مؤنة بالنسبة الى المالك وان كان في مباح فهو لواجده ويعطي خمسه **التاسع** قال في البيان لو اخرج خمس تراب المعدن فهو اجزائه عندي نظر لاختلاف في الجوهر ولو اتخذ منه دراهم او دنانير او حليا فالظ ان الخمس في السبائك لا غير **اقول** ولو علم التساوي فلا اشكال في الجواز والمعتبر في المحل هو نفس الجوهر من حيث المعدنية ويعتبر الزائد من حيث كونه من فائدة الكسب كما لو اتجر به **العاشر** قال في المنتهى الخمس يجب في نفس المخرج المعدني وتملك المخرج الباقي ثم قال ويستوي في ذلك الصغير والكبير عملا بالعموم هذا اذا كان المعدن في موضع مباح فاما اذا كان في ملك فالخمس لاهله والباقي لمالك الملك ومثله قال في التذكرة والتحرير ومضمون ذكر المحقق في المعتبر **وقد** عرفت عبارة الدروس ويظهر منهم ان تعلق الخمس بما اخرجه بعينه جماعي كل العبد **نعم** الاشكال فيما استخرجه العبد فان كان للمولى باذنه فهو للمولى وكذا لو استخرجه لنفسه ان قلنا بعدم الملكية قال في المنتهى اما اذا اخرجه لنفسه باذن المولى وقلنا ان العبد يملك فالصحيح انه كذلك للعموم خلافا للشافعي **وفيه** تامل ظ ويمكن ان يكون مراده ان وجوب الخمس متعلق بالمولى لانه عليه كما تصير بالنسبة الى المولى **الرابع** يجب الخمس في الكنز وهو المدفون تحت الارض للادخار لا المجرد المحافظة في مدة قليلة سواء كان نقدا او متاعا او الاشياء يرجع الى الفرائض كالحلي والوثاق **والدليل** عليه الاجماع من العلماء والاخبار المستفيضة **منها** صحيحة الحلبي المتقدمة وسيجيء بعضها وعشر فيه النصاب لصحيحة البزنطي عن الرضا قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز قال ما يجب الزكوة في مثله ففيه الخمس **و** مقتضى الرواية كفاية بلوغه ما يبلغ ادنى ايضا او قيمة احدهما في الذهب والفضة ايضا وحكى الشهيد في البيان بكفاية ما في درهم في المعدن ونسبه الى المالك الظ الاصح وتوقف هنا مع الرواية هنا الى ان غريب فيه يصح مؤنة الاخراج هنا ايضا مقطوع به في كلامهم وهو مقتضى الاصل لكن تعتبر ذلك لا ان الاخراج لكنز ولو كان يحم لغيره فاذا نقص من وجده فلا يتعين المؤنة ولا يعتبر فيه الحول اجماعا قال في التذكرة يجب على كل من وجده من مسلم وكافر وحر وعبد صغير وكبير وذكر وانثى عاقل ومجنون الا ان العبيد اذا وجده كان لسيده وهو قول عامة العلماء الا الشافعي فانه قال لا يجب الا على من يجب عليه الزكوة لانه زكوة وهو وهم والعموم ومثله في المنتهى **اقول** ان تم ثبت الاجماع في المسئلة فهو وفيه شمول العموم لغير المكلفين اشكال ونفيه الخطاب وللاولياء بعيد الا ان لظاهر من الخلاف في المسئلة وكذا في المعدن **ثم** ان الكنز ان وجد في دار الحرب فهو لواجده ويجب عليه الخمس اذا بلغ النصاب سواء كان في موات او عامر وعليه اثر الاسلام كاسم النبي وغيره واحد من الائمة الاسلام ام لا اما انه لواجده فللاصل وظاهر الاخبار الواردة في وجوب الخمس ولا دليل على حرمة التصرف في مال الغير ما لم يعلم انه ملك من مال المحترم واما وجوب الخمس فللاجماع وعموم الاخبار وان وجد في دار الاسلام فاما ان يوجد في ارض موات او خربة لا مالك لها او يوجد في ارض لها مالك فاما الصورة الاولى فان لم يكن عليها اثر الاسلام فكذلك ايضا لما مر وخصوص صحيحتي محمد بن مسلم الآتيين **واما** لو وجد عليه اثر الاسلام فقولان اقويهما انه كالاول للاصل وعموم الاخبار وخصوص الصحيحين **ويؤيده** صحيحة الحميري الآتية والآخر انه في حكم اللقطة يعامل معاملتها لعموم ادلة اللقطة وهو وهم لان الظاهر من ادلتها هو المال الضائع على وجه الارض الظاهر للمتقطات والكنز ليس منه **واحتجوا** ايضا بان الاثر يدل على سبق يد مسلم في حكمه **وفيه** منع الدلالة كما فيما لو وجد الاثر في دار الحرب لامكان صدوره من غيرهم **و** بموثقة محمد بن قيس عن الباقر قال قضى علي في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها وفيه مع انها ظاهرة معارضة بصحيحي محمد بن مسلم الآتيين انها ظاهرة في اللقطة لا الكنز لو اجد مع ان ترك الاستفصال يقتضي عمومها لما الاثر لها عليه بعينه فلا وجه لتخصيص عموم ما دل على ان الكنز لواجده ويجب فيه الخمس من جهة هذه الرواية **واما** الصورة الثانية فاما ان يكون في ارض مملوكة لغير الواجد او للواجد **اما** الاول فالمشهور وجوب تعريفه للمالك فان عرفه فهو له ولا يطالب ببينة ولا بذكر علامة موجبة للعلم او الظن بصدقه وان انكره فيعرف لما لكه السابق عليه كذلك وهكذا ولا يلتفت الى الابعد مع ادعاء الاقرب الا بالبينة وان انكره كلهم فهو ملك لواجد في مثل ما وجد في المباح وفيه القولان المتقدمان **وقد** عرفت اقويهما **و**

استشكل العلامة في القواعد وجوب تعريف الملاك السابقة على من في يده واكتفى بتعريف ذي اليد **و** تؤيده صحيحة الحميري الآتي يحمل البايع فيها على الجنس **و** هو بعيد **و** يظهر من المدارك التامل في وجوب تعريف الملاك اذا احتمل عدم جريان يدهم عليه لاصل البراءة من هذا التكليف فلو علم انتفاؤه عن بعضهم فينبغي القطع بسقوط تعريفه لعدم الفائدة **اقول** والتامل في محله مع ان الاصل التاخر ونقل بعض المحققين ممن تاخر عنه عن بعض المحققين من المتاخرين انه لا يجب الاعلام للمالك الا اذا علم انه دفنه ويظهر من قراين كلامه انه اراد به صاحب المدارك وصاحب الذخيرة **وانت** خبير بانه خلاف ما ذكره في المدارك اذ مراده عدم جريان اليد على الكنز ولو على سبيل عدم العلم بالكنز والحاصل انا اذا علم ان الكنز كان مدفونا في الارض في حال تملكه للارض فيجب التعريف والا فلا **اقول** يمكن الاشكال في الحكم بثبوت اليد على الكنز بمحض ثبوتها على الارض المشتملة عليه اذ غاية الامر التردد في كونه يدا والذي يكون قاطعا الاصالة البراءة هو اليد الثابتة فليس لاعتبار اليد هنا دليل واضح فمقتضى ذلك انه يملكه بعد تخميسه مع الشرايط سواء وجد عليه اثر الاسلام ام لا ولا حاجة الى تعريف المالك **و** الدليل على ذلك الاخبار الواردة في الكنز وظاهرها انه لواجده وليس في مقابل ذلك الا اليد الدالة على الملك وما دل على حكم اللقطة **وقد** عرفت ضعف اليد ومنع شمول ادلة اللقطة لذلك منضما الى اصالة البراءة عن وجوب التعريف للمالك والتعريف من باب اللقطة ايضا **نعم** روى اسحق بن عمار في الموثق قال سالت ابا ابرهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال فاسال عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها **و** لعل هذه الرواية هو مستند الاصحاب في وجوب تعريف المالك ويكون التصدق في اخر الرواية محمولا على الاستحباب ولا ينافي استحباب التصدق بالجميع لوجوب الخمس لعدم بلوغ النصاب في السبعين ولا يضر خروج بعض اجزاء الرواية عن الحجية حجية باقيها فعمل الاصحاب مع هذه الرواية المعتبرة الاسناد منضما الى المؤيدات السابقة يكفي في وجوب التعريف ويبقى الاشكال في دلالتها على تعريف ساير الملاك **و** لعل نظرهم الى العلة المستفادة وهو ان الظاهر انه من احدهم لا ايدي المتعاقبة لا غيرها واحتمال ارادة الجنس في اهل المنزل في الرواية ليشمل الملاك السابقة بعيد **واما** انكار الكل فالاقوى هو تملك الواجد بعد التخميس كما مر لا كونه كاللقطة **ثم** ان المحقق المذكور استشكل في وجوب تعريف المالك على الوجه الذي ذكره الفقهاء من انه لا اجل انه لو عرفه كان له ولو لم يعرفه قال سالته عن الدار يوجد فيها الورق يعمل به على مقتضى من القولين وقال ان مقتضى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان ما وجد في ملك احد فهو له واطلاقه يقتضي ملكيته وان لم يعرفه قال سالته عن الدار توجد فيها الورق فقال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلا عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ومثله صحيحة الاخرى عن احدهما عليهما السلام قال وسالته عن الورق يوجد في دار فقال ان كانت الدار معمورة فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق بما وجدت قال ولا استبعاد في هذا الحكم من الله تعالى ويكون ذلك من منافع الدار بان يجعل من خواص الدار ان ما يوجد فيها ولم يعلم كونه ملكا لشخص معين ان يكون لصاحب الدار مع ان اخبار الواردة في الكنز ليس فيها الا وجوب الخمس وليس فيها ان ما وجد فهو لواجده ويجب عليه الخمس فلا مانع ان يكون الكنز لمالك الدار ويجب عليه الخمس **اقول** الظاهر ان هذا القول مخالف لاجماعهم اذ لم نقف على قول من احد من العلماء يوافقه وما ذكروه في كتاب اللقطة في مسئلة من وجد في داره شيئا او في صندوقه ولا يعرفه من انه اذا كان يدخل الدار غيره او يتصرف في الصندوق غيره فهو لقطة والا فهو له لصحيحة جميل بن صالح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وجد في منزله دينارا قال يدخل منزله غيره قال نعم كثير قال هذه لقطة قلت فرجل وجد في صندوقه دينارا قال يدخل احد يده في صندوقه غيره او يضع فيه شيئا قلت لا قال فهو له فهو ايضا ظاهر فيما لا يعلم عدم كونه منه وصرح باشتراطه للفقيه بعضهم ايضا والرواية ايضا منزلة على ذلك بل هي ظاهرة في ذلك **وكيف** كان فحكم الكنز هو ما ذكروه بملاحظة موثقة اسحق بن عمار وغيرها من المؤيدات السابقة فلا بد ان يحمل الصحيحين الى الكنز على انه لاحدهما ان عرفوه بعد التعريف في اللقطة ان امرها الى اهلها في كيفية العمل على ما هو مقتضى صحيحة جميل بن صالح **واما** ما ذكره من ان الاخبار لا يدل على ان ما وجده لواجده ويجب عليه الخمس ففيه ان المتبادر منها هو ذلك سيما ما رواه الفقيه في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال يا علي ان عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن اجراها الله في الاسلام الى ان قال ووجد كنزا فاخرج منه الخمس فتصدق به فانزل الله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية ومثله روى في الخصال وفي العيون **و** الظاهر منها انه لواجده بعد التصدق بخمسه سيما بملاحظة الاستشهاد بالاية وليس في العيون كلمة ونصدق به ثم لما اشكل الامر على هذا المحقق في تعلق المالك والواجد وحكم بعدم الفرق بين ما فيه اثر الاسلام او غيره جعل الاحتياط في انه ان بلغ النصاب فيخرج الخمس ويهب الباقي لاحدهما للاخر او يتصالحا وفيما لم يبلغ الاحتياط في تمامه

باحد الامرين اقول لو عرفه المالك وادعى انه هو الذي كنزه ففي وجوب الخمس نظر لان غاية ما يدل الادلة وجوب الخمس على ما يوجد بعد الجهل
اصلا لا غير **و** لعل مراده ايضا هذه الصورة **واما** الثاني اعنى ما كان ملكا للواجد فاما ان يكون من جهة الاحيا او غيره **اما الاول**
فهو مثل ما لو وجده في مباح وقد مر واما الثاني فاما ان يكون من جهة الارث والابتياع ونحوه فان كان من جهة الارث واحتمل انه من مورثه
فهو له كذا قالوه **والظاهر** ان مرادهم صورة الجزم بانه كان مدفونا في حين تصرف المورث في الملك وان احتمل كونه من غيره **واما** لو احتمل تاخر
الدفن فلا يتم الاعتماد على هذا الاحتمال **والظاهر** ان ما ذكره صاحب المدارك ونقلناه عنه سابقا وهو مراد الفقهاء ايضا فلا يلزم تعريف
المالك اذا احتمل عدم كون الكنز في ملكه حين التصرف واحتمل التاخر وموثقة اسحق بن عمار التي يمكن ان يكون دليلا لهم ايضا انما تفيد هذه
الصورة والتمسك باليد ايضا لا يتم الا في هذه الصورة **ثم** انه لا يجب على الوارث الخمس في الصورة المفروضة كما لو ادعاه احد الملاك في
المسئلة السابقة فان الخمس انما هو في الكنز الذي يوجد ولا معرفة بصاحبه وهنا ليس كذلك لان الاول ميراث والثاني ملك للمدعي
محكوم بكونه او دعه لاجل ادعائه ويجب القسمة بين الورثة ان تعددت ولا يختص بالواجد وان لم يحتمل كونه من المورث فيرجع الى المالك
السابق وهكذا الى اخر ما في المسئلة السابقة وان احتمل بعض الورثة كونه من مورثه دون الباقين ياخذ من احتمل بقدر حصته والباقون يعملون
على مقتضى ما مر وان كان الانتقال من جهة الابتياع او نحوه من صلح او هبة وغير ذلك فقالوا يجب اعلام المالك فان لم يعرفه فالسابق
عليه وهكذا الى اخر ما في المسئلة السابقة ويعرف تفصيل الحال والاقوال بملاحظة المسئلة السابقة فلا ويعرف تفصيل الحال والاقوال في
المسئلة بملاحظة المسئلة السابقة فلا حاجة الى الاعادة وعلى ما ذكره المحقق المتقدم والعمل على الصحيحين المتقدمين فيكون الكنز للمالك
الاول وان لم يعرفه وان كان هو الوارث ولا يعلم حال مورثه **و** التحقيق خلافه سيما والصحيحين ظاهرهما ما لو وجد احدهما في ملك
غيره شيئا لا في ملك نفسه **فرع** لو تداعى مالك الدار ومستاجرها في كنز وجد فيه فالاكثر على تقديم قول المالك مع يمينه لان
الاصلية على الدار وكل ما فيها **و** ذهب الشيخ في الخلاف وجماعة منهم العلامة في المختلف الى ان القول قول المستاجر مع يمينه لان له اليد الفعلية
ولان المالك يدعي خلاف الظاهر وهو اكراء الدار التي فيها دفين فانه بعيد وان وقع فهو نادر ولاصالة تاخر دفن الكنز عن الاجارة **وفيه**
ان المستاجر لم يثبت يده شرعا الا على المنافع المتبعة استيفائها من جانب المالك عرفا وليس وضع الكنز منها ووضع المستاجر كنزه في ملك
الغير ايضا خلاف الظاهر ولا اصالة تاخر وضع الكنز معارض باصالة تاخر الاجارة ولا معنى للاصل هنا هذا كله اذا تعلق النزاع على احد الامرين
فهو المتبع ولو اختلفا في القدر فالقول قول منكر الزيادة مع يمينه **تتمة** قالوا لو اشترى دابة ووجد في جوفها شيئا له قيمة يجب تعريفه للبائع
فان عرفه فهو له والا فهو للواجد وعليه الخمس لصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل اسأله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي
فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهر لمن يكون ذلك فقال فوقع عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك
الله تعالى اياه **و** ظاهر الرواية الاكتفاء بتعريفها لما لكه ... بلا مطالبة بالحلف ولزومه كما ذهب اليه جماعة تبعا للعلامة وحينئذ
البائع من اللقطة وعدم الفرق بين ما كان عليه اثر الاسلام وما لم يكن بل الظاهر ان ما كان عليها اثر الاسلام بقرينة زمان السؤال فلا يجري
من باب اللقطة بعد انكار المالك ايضا مطلقا والقول بكونها لقطة اذا لم يكن فيه اثر الاسلام مع ان الشايع من الدراهم في ذلك الزمان
ما كانت بسكة الاسلام بعيد بعد ما عرفت اختيار اللقطة الذي ذكرناه هو الصحيح في الحكم بالتملك **ثم** ... تعريفه نحو ... على
ما يدل على وجوب الخمس انه المشهور **و** لا وجه لالحاقه بالكنز ويمكن اندراجه في الارباح كما سيجي وذكر جماعة من الاصحاب انه لو ابتاع سمكة
فوجد في جوفها شيئا فهو له ولا يعرفه البائع وعليه الخمس **و** ... في ... وذكروا في وجه الفرق بينه وبين ما تقدم ان الظاهر
في الدابة مع كون يد المالك عليها انه سبق يده على ما في جوفها فانها في الاصل من المباحات التي تملك بالحيازة ولصيانها انما ملك السمكة
دون ما في بطنها وهذا مبني على اشتراط حصول الملك في الحيازة بالعلم والنية كما هو الاظهر وهما مفقودان هنا **و** قد يستشكل في
اطلاق الحكم في المسئلتين لان الدابة قد يكون محاذية كالغزال المضطاد اذا باعه بدون ان يذهب به الى بيته والسمكة قد يكون مملوكة
في ماء محصور مملوك للبائع **و** لعل نظرهم في الاطلاق **ثم** قد يستشكل في اطلاقهم بمقتضى عدم كونه لقطة وان وجد فيه
اثر الاسلام وخصوص الرواية كان يرفع الاشكال في الدابة ظاهرا مع منع شمول ادلة اللقطة له واما في السمكة فاذا كان ذلك الشيء مما يعلم
جريان يد عليه كاللؤلؤ الغير المثقوب فالامر فيه واضح اذا خرجت من البحر او الشطوط المنتهية اليه **و** بذلك يتضح عدم وجوب تعريف البائع
ايضا من جهة اليد مع قطع النظر عن دخوله في المحاز من جهة العمل بعدم اشتراط العلم والنية كما مال اليه في التذكرة واذا كان ما ...

يدك الدراهم والدنانير واللؤلؤ المثقوب فلعل عدم حكمهم بوجوب التعريف من باب اللقطة هو كونه من باب ما يقع في البحر من السفينة المنكسرة فيه فالاكثرون على انه للغواص ويقتضيه خروجه عن ملك مالكه وورد بقولهم رواية وذهب اخرون الى انه له لو اعرض المالك عنه وح فلعلهم مكتفون بظهور الاعراض بالقراين ولا يوجبون الفحص عن ذلك وهذا مع عدم ظهور ذلك من ادلة اللقطة يقوى جواز تملكه مط في مثل البحر والانهار العظيمة المتصلة به وبعد تعريفه للمالك في مثل المياه المملوكة واما مثل الانهار العظيمة والشطوط التي لا ينتهي الى البحر فالاظهر ايض انه لا يجب التعريف للمالك ولا يجب التعريف من باب اللقطة وينبه عليه ما ورد في الدابة لان الامر فيما نحن فيه اهون واما ما ذكروه من وجوب الخمس فالكلام فيه مثل ما مر ويشير اليهما هنا رواية رواها الصدوق في الامالي في حكاية علي بن الحسين ع مع واحد من اصحابنا شكا اليه الفاقة واعطاه قرصيه بعد ذلك الذين اعدهما لفطوره وسحوره واشترى بهما سمكة وقليلا من الملح ووجد لؤلؤتين غاليتين في بطن السمكة وحصل الغنا له بهما واسترداده ع قرصيه عنه بعد ذلك لعجز غيره عن اكلهما من اجل اليبس والخشب وتقرير الامام ع اياه على ذلك والرواية طويلة وهي تدل على عدم تعريف المالك الاصلي ولعل ذلك هو مستند الش في عدم وجوب تعريف المالك مضافا الى ما مر من الاعتبار ولكن لم يذكر فيها حكاية الخمس وان كان يمكن القدح من جهة علم الامام ع بحقيقة الحال كما يستفاد من الرواية فيكون قضية ولا عموم في وقايع الاحوال كما حققناه في محله الخامس يجب الخمس فيما يخرج من البحر بالغوص كاللؤلؤ والمرجان والجواهر والذهب والفضة ويدل عليه الاجماع كما نقله في المنتهى والاخبار المستفيضة منها رواية محمد بن علي التي نقلناها في نصاب المعدن ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وصحيحة عمار بن مروان مروية في الخصال قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وحسنة ابن ابي عمير لابراهيم بن هاشم المروية فيه ايض عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال الخمس على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن ابي عمير الخامس وفي كتاب صفات الشيعة ايض رواية تدل على وجوبه في الغوص وفي التهذيب ايض روايتان تدلان عليه عموما فهذه الاخبار الكثيرة المعتبرة كثير منها يكفي فلا وجه لتمسك صاحب المدارك في التعميم بعدم القول بالفصل لاقتصاره على صحيحة الحلبي وتضعيفه لرواية محمد بن علي ويعتبر فيه النصاب والظ انه اجماعي كما يظهر من المنتهى والش انه دينار لرواية محمد بن علي المعتبرة بعمل الجماعة وعدم القول بالفصل وعن المفيد في المسائل الغرية انه عشرون دينارا وماخذه غير معلوم وما زاد على النصاب يجب فيه وان قل والظ انه اجماعي وهو مقتضى الاطلاقات ولو اشترك جماعة في الغوص اعتبر نصيب كل منهم على حدة والخمس في الغوص ايض بعد وضع مؤنة الغوص ويعتبر النصاب بعد المؤنة على الاظهر واسنده في الروضة الى ظ الاصحاب كما مر في المعدن والكنز والظ تعلقه بالعين كنظايره وانه يجوز اخراج القيمة ايض كما صرح به في البيان والمراد بالغوص ما يخرج من البحر بالنزول فيها والاخراج من تحت الماء والحق به بعض المحققين ما يخرج منه بالة كالكلاب ونحوه ولا يبعد فيه لصحيحة عمار بن مروان ورواية محمد بن علي مع [illegible] العلة من الاخبار واما ما يوخذ من وجه الماء او الساحل فالظ عدم دخوله في ذلك سيما ما يوجد في الساحل وقيل بالدخول وهو ضعيف لعدم دلالة العموم عليه وعدم انصراف صحيحة عمار ايض اليه والمتبادر من الاخبار هو اخراج ما يتعارف الغوص فلو اخرج سمكة من تحت الماء فلا يفهم دخوله في الاخبار وقول الشيخ بدخوله فيه ضعيف وكذا حيوان اخر نعم لا باس بادخاله تحت الارباح كما سيجيء وكذا ما يوجد في وجه الماء والساحل مما من شانه ان يخرج بالغوص والحاصل ان ما جعله الشارع مورد الخمس من الامور المذكورة يعتبر فيه الوصول اليه على وجه خاص متداول في ذلك الشيء فلزوم الخمس في المعدن انما هو باخراجه من المعدن لا بتملكه بمطلق تملكه وكذا الكنز والغوص وغيرهما و يظهر الثمرة في الشرايط وكونه بعد مؤنة السنة وعدمه كما سيجيء و يشكل الكلام فيما لو اجتمع احد الامور المذكورة مع الاخر في المصداق كما لو اخرج بالغوص ما هو معدن بان يكون تحت الماء معدن الذهب مثلا او معدن الجواهر واخرج بالغوص او غنم من دار الحرب معدن وهكذا فيحتمل وجوب الاخراج عن الجميع وملاحظة غبطة اهل الخمس فيما يختلف باعتبار النصاب وعدمه او اختلافه والتخيير بين العمل على مقتضى كل منهما ولعل الاخير اوجه وكيف كان فلا يتعدد الخمس كما مر في الزكوة ويدل عليه ما نقل عن تحف العقول عن الرضا ع في كتابه الى المامون قال والخمس من جميع المال مرة واحدة ويبقى الاشكال في ملاحظة ساير الاقسام مع الارباح يعني انه اذا خمس المعدن والغوص وغيرهما وبقي في يده شيء يصرفه في مؤنة السنة ثم فضل له شيء من تلك الارباح او منها ومن غيرهما جميعا والاظهر فيها ايض عدم التعدد والظ ان الاجناس المختلفة كالجوهر واللؤلؤ والمرجان يجتمع ويحسب النصاب من الجميع سواء تعدد النوع او اختلف خلافا للعلامة والشهيد الثاني رحمهما الله والكلام في الدفعة والدفعات كما مر تتميم يجب الخمس في العنبر باجماع اصحابنا كما

في ان الخمس يجب فيما يخرج من البحر بالغوص

في اعتبار النصاب في الغوص

في وجوب الخمس في العنبر

نقله غير واحد **ويدل** عليه صحيحة الحلبي المتقدمة والمشهور اعتبار النصاب وظاهر الشيخ في النهاية عدمه وقواه في المدارك وشيخه الاكثر على انه ان اخرج بالغوص فهو دينار وان جنى من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعدن وعن المفيد في الغرية ان نصابه عشرين دينارا **و** المسألة لا يخلو عن اشكال لاجل جهالة حقيقة العنبر ونحوه في المعادن حتى فيما لو جنى من وجه الماء وعدمه ثم تقديم وصف الغوص على التقدير ان حصل بالغوص ثم لتفصيلهم وجبنا على عدم اعتبار النصاب في المعدن فيما لم يحصل بالغوص لم يعتبر النصاب سواء كان في نفس الامر معدنا ام لا **ولكن** لا يتم على مذهب من اعتبر فيه عشرين دينارا الا اذا ثبت كونه معدنا **و** كيف كان فالاحوط بل الاظهر عدم اعتبار النصاب فيما لو اخذ من غير جهة الغوص وما في معناه من الاخراج بالآلة وفيما يخرج بالغوص يعتبر كونه بمقدار دينار لعدم ثبوت معدنيته لان الظاهر عدم القول بالفصل فلا يضر عدم اشتمال الرواية عليه واختلف كلام اهل اللغة فيه فقال في الصحاح انه نوع من الطيب وفي القاموس روث دابة بحرية او نبع عين فيه وعن جماعة من الاطباء انه جماجم تخرج من عين في البحر اكبرها وزنه الف مثقال وقيل انه نبات ينبت في البحر نقله ابن ادريس عن اقتصاد الشيخ ومبسوطه وعن الجاحظ في كتاب الحيوان العنبر يقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكل منه شيء الا مات ولا ينقره طائر بمنقاره الا انصل فيه منقاره اذا وضع رجليه عليه نصلت اظفاره فان كان قد اكل منه قتله ما اكل وان لم يكن اكل منه فانه ميت لا محالة لانه اذا بقي بغير منقار لم يكن للطائر شيء يأكل به والعطارون يخبروننا انهم ربما وجدوا المنقار والظفر **و** نقل ايضا عن المسعودي في كتاب مروج الذهب ومعادن الجواهر اصل الطيب خمسة اصناف المسك والكافور والعود والعنبر والزعفران كلها تحمل من ارض الهند الا الزعفران والعنبر فمن الزنج والاندلس **و** كيف كان فالاظهر في المسألة ما ذكرنا

الخامس ارباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع انواع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع وقد خالف فيه الجمهور كافة هذا في المنتهى وكذا في التذكرة نسبه الى علمائنا كافة و يظهر دعوى الاجماع عليه من غيره ايضا قال الشهيد في البيان وظاهر ابن الجنيد وابن ابي عقيل العفو عن هذا النوع لانه لا خمس فيه و الاكثر على وجوبه **وهو** المعتمد لانعقاد الاجماع عليه في الازمنة السابقة لزمانهما واشتهار الروايات فيه انتهى **والحاصل** ان رجحانه اجماعي ووجوبه مما ادعى عليه الاجماع من غير واحد من العلماء وهو الحق لنا قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية استدل الاصحاب بها ويظهر منهم هنا وفي جميع اقسام ما فيه الخمس استدلوا بالاية ان بنائهم على ان الاية غير مختصة بغنائم دار الحرب فما يوهمه قول المحقق الطبرسي في اول كلامه من ان المراد بالغنيمة هو غنيمة دار الحرب وانه مروي عن ائمتنا عليهم السلام من ان الاية مختصة بها ليس كذلك لان مراده هنا بيان الفرق بين الغنيمة والفيء يعني ان الغنيمة وان كان من حيث اللغة عاما ولكن اريد من الاية هنا بيان حكم ما اخذ من اهل الحرب بالقتال لا بان يكون اللفظ معنا ذلك فقط بل اريد ان هذه الفائدة هي التي ارادها الله تعالى ببيان حكمها مما اخذ في القتال بقرينة ما قبل الاية وما بعدها الاتية فيما مر اراد الغنيمة خلافا للقوم من الجمهور حيث جعلوهما واحدا ولم يفرقوا بين الفيء والغنيمة وادعوا نسخ اية الفيء التي مذكورة في سورة الحشر واية الانفال بهذه **والحاصل** ان مراد الطبرسي ان اية الفيء والانفال لم ينسخ والذي يقسم على الاصناف هو ما اخذ بالقتال وهذه الاية عموم الاية لكل ما يسمى غنيمة وفائدة **و** لعله اراد بما هو مروي عن ائمتنا مثل ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام في الغنيمة قال يخرج منها الخمس ويقسم ما بقي بين من قاتل عليه وولي ذلك **واما** الفيء والانفال فهو خالص لرسول الله صلى الله عليه وآله وما في معناه **و** يشهد بما ذكرنا من مراده ما ذكره في اواخر كلامه قال وقال اصحابنا ان الخمس واجب في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك مما هو مذكور في الكتب **و** يمكن ان يستدل على ذلك بهذه الاية فان في عرف اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغنم والغنيمة انتهى **و** ظاهره ايضا دعوى الاجماع على المسألة **و** يشهد بما ذكرنا من بيان مراد المحقق الطبرسي عبارة المنتهى في كتاب الجهاد قال المقصد الرابع في الغنائم الغنيمة هي الفائدة المكتسبة سواء اكتسبت برأس مال كارباح التجارات والزراعات وغيرهما او بالقتال والمحاربة والقسم الاول مضى البحث فيه والكلام هنا يقع في القسم الثاني ومراده بما مضى هو ما مضى في كتاب الخمس ثم قال مسألة قد بينا ان الغنيمة شاملة لما يغنم بالقهر والغلبة من اموال المشركين ولما يغنم بالمعاش والربح وعند الجمهور الغنيمة اسم للمعنى الاول والوضع يساعدنا على الشمول للمعنيين معا واما الفيء فهو مشتق من فاء يفيء اذا رجع والمراد به في قوله تعالى وما افاء الله على رسوله الاية ما حصل ورجع اليه من غير قتال ولا ايجاف بخيل ولا ركاب وما هذا حكمه فهو للرسول صلى الله عليه وآله خاصة ثم قال والغنيمة مشتملة لغنيمة واستقامة على ما بينا **اقول** ومراده من المستثنا

مط اعم مما استفيد بالقتال او الحرب اذ ذلك لا يقتضي كون معنى الغنيمة ذلك فقط فكان الله تعالى يحكم على جزئي بسبب ثبوت حكمه تعالى في كلية وهذا انما
ما يقال ان السبب لا يخصص العام والعبرة بعموم اللفظ سيما مع ملاحظة لفظ من شيء بعده واستدلال الاصحاب في جميع موارد الخمس من المعادن و
الكنوز وغيرها وفي خصوص هذه المسئلة بعموم الاية يعين ذلك وكذلك الاخبار المستفيضة ايضا تدل على ارادة العموم وقد مر بعضها وسيجيء بعض
اخر لكن يبقى الاشكال في معنى الفائدة والظاهر منها مطلق النفع الحاصل للانسان كما يظهر من اللغة قال الجوهري الفائدة ما استفدت
من علم او مال وكذلك في القاموس ولا يطلق على نفس المبتاع ولا على نفس البذر الحاصل من الزرع مثلا او هو مع شيء زايد من البذر
لم يزد على ما اغترمه فيه واما الغنيمة فظاهرهم انها الفائدة المكتسبة كما صرح به العلامة في المنتهى والمقداد في كنز العرفان وصاحب مجمع
البحرين والاكتساب طلب الرزق كما صرح به الجوهري والفيروزابادي وعلى هذا فلا يدخل فيه كل ما حصل للانسان بدون الكسب كالميراث
وطير يدخل في كفه من الهواء او صيد دخل داره مخافة ذئب او كلب ونحو ذلك وسيجيء تمام الكلام فلنرجع الى ذكر الادلة فنقول يدل
على المسئلة بعد الاجماعات المتعددة وعموم الاية الروايات المستفيضة مثل ما رواه الكليني ره عن حكيم مؤذن بني عيس قال سألت ابا عبد الله
عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فقال ابو عبد الله ع بمرفقيه على ركبتيه ثم اشار بيده ثم قال
هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعته في حل ليزكوا وعن سماعة في الموثق قال سألت ابا الحسن ع عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس
من قليل او كثير ثم روى بعدهما عن احمد بن محمد بن علي بن يزيد وفي نسختين من الكافي ابن يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة
وما حدها رأيك ابقاك الله تعالى ان تمن على ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها
او حرث بعد الغرام او جائزة ويظهر منه ايضا ان هذا الحديث بيان للفائدة المذكورة في السابقين ويظهر منه شموله للجائزة من اقسام غير
المكتسب وروى الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال قال ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك
فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم قلت فالتاجر عليه والصانع
بيده فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وعن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ع
ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذاك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق
فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب
سل هؤلاء بما ابيحوا وعن علي بن مهزيار وعن علي بن محمد بن الحسن الاشعري ووصفه في المنتهى بالصحة قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع
اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل او كثير من جميع الضروب وعلى الضياع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة وفي
بعض النسخ الصناع بالصاد المهملة والنون الى غير ذلك من الاخبار المستفيضة بل المتواترة على ما ادعاه العلامة في المنتهى والتذكرة ولا
يحسن القدح في سند بعضها لانجبارها بالشهرة العظيمة بل الاجماع ولا في دلالتها لوضوح دلالتها في الجملة في الجميع وعدم الاشكال في
الدلالة في البعض ولا في اشتمال بعضها لما لا يقول به الاصحاب لانه لا يضر في الاستدلال كما مر مرارا والحاصل ان اصل المسئلة مما لا اشكال فيه
ويبقى الكلام في مقامات الاول ان المراد من الفوائد هل هو كل فائدة ام لا فالمشهور ان الميراث والصدقة والهبة ونحوها لا خمس فيه وذهب ابو الصلاح الى
وجوبه فيها واستحسنه الشهيد في اللمعة ومال اليه شارحه وكذلك المحقق في المعتبر كما يظهر من ملاحظة كلامه في المال المختلط بالحرام وانكره ابن ادريس وقال
لم يذكره احد من اصحابنا الا ابو الصلاح ولو كان صحيحا لنقل نقل امثاله متواترا وذهب ناصر الى ان في قليل العسل وكثيره الخمس ونفاه السيد في المسائل
الناصرية للاصل والاجماع وعن الشيخ في المبسوط العسل الذي يؤخذ من الجبل وكذلك المن فيه الخمس والمن على ما ذكره اهل اللغة هو طل يقع على اوراق
الاشجار وقال في القاموس المن كل طل ينزل من السماء على شجر او حجر ويحلو وينعقد عسلا ويجف جفاف الصمغ كالشيرخشت والترنجبين والمعروف بالمن على
شجر البلوط وكذلك يظهر من الصحاح اقول فعلى هذا فالكزنكبين الذي يحصل في بلدة الخوانسار ونواحيها ليس بالمن اذ هو من الصمغ لانه صمغ
شوك ويحتمل ان يراد بالعسل الجبلي ايضا العسل المنعقد على الحجر من الطل لا لعاب النحل المعهود واذا تصور في الجبال كما يظهر من القاموس انه احد
معاني العسل وكيف كان فوجوب الخمس في المن والعسل الجبلي مذهب الشيخ وابن ادريس وابن حمزة والكيدري والعلامة في التحرير ومن هذه الاختلافات
يقع الاشكال العظيم فانهم ان جعلوا المراد من الغنيمة في الاية مطلق الفائدة سواء كانت مكتسبة ومحصلة بالاختيار او بدونه فيشكل بما ذكره
جماعة في معنى الغنيمة انه الفائدة المكتسبة وبانه لا وجه لاخراج الميراث والهبة والصدقة فاخراجها يحتاج الى دليل ولا دليل عليه ظاهرا الا ظاهر المنتهى
و اطلاق بعض الروايات يشملها وقد عرفت ان ظاهر الاصحاب حيث نسبوا الى [illegible] في جميع الانتفاعات [illegible] انهم لا يخصونها بغنيمة دار الحرب [illegible]

جعلنا المراد بالغنيمة هو الفائدة المكتسبة المحصلة بتكسب فح وان كان يظهر خروج الميراث في كمال الوضوح فكذا الهبة والصدقة لبعد اطلاق الكسب
على مثل قبول الهبة والصدقة وان مراد الفقهاء من اطلاق الكسب عليه في باب الحج حيث ذكروا ان قبول الهبة فيما يستطاع به نوع كسب فلا يجب لان
الواجب مشروط عدم وجوب مطلق التحصيل **ولكن** يشكل الامر فيما فهم في وجوبه في العسل والمن فان تحصيلهما من المكاسب في ذلك
فان في المختلف لا وجه لتخصيص العسل والمن بل كل ما يجتنى كالترنجبين والشيرخشت والصمغ وغير ذلك لان ذلك كله اكتساب فمثله قال المحقق في المعتبر
فان قيل لعل مراد هؤلاء ان تلك الامور من باب المعدن والكنز وغيرهما فلا يعتبر فيهما مؤنة فيجب الخمس فيهما من حيث الخصوصية لا من حيث
عموم المكاسب **قلنا** مع انه لا دليل على ذلك ظاهر ايضا في احتجاجهم في المذكورات بانها من المستفادات والمكتسبات **وبالجملة** كلماتهم في
في هذا المقام غير محررة ولم نقف على تصريح بينا ذلك الا انه قلت يظهر من ذكرهم الميراث والهبة والصدقة في فروع الارباح والاكتسابات
ان القائل بدخلها فيها والمانع يمنع دخولها **واما** العسل والمن فيظهر من ابن ادريس والعلامة في التحرير والمحقق في المعتبر ادراجهما في الاكتساب
ومراد الشيخ غير معلوم **ولذلك** استشكل الشهيد ره في البيان فانه بعد ما ذكر الاقسام السبعة قال وثامنها العسل الماخوذ من الجبال والمن
ذكره الشيخ ره وابن ادريس وجماعة رضوان الله عليهم وهل هو قسم برأسه او من قبيل المعادن او من قبيل الارباح ظاهر الارباح من قبيل الارباح
قال السيد المرتضى لا خمس فيه فيحتمل نفي الماهية ونفي الخصوصية ثم قال ونفى بعض الاصحاب الخمس عن المسك في الاخماس الا ان فيه في ثمانين والظاهر انه من المكا
وقال في فروع مسئلة جميع انواع التكسب واوجب ابو الصلاح في الميراث والهدية والهبة الخمس ونفاه ابن ادريس والفاضل لا للاصل فلا يثبت الوجوب
مع الشك في سببه نعم لو نمى ذلك بنفسه وباكتساب لحق بالارباح **ثم** اقول والتحقيق في المسئلة ابقاء الاية على العموم ولكن ظهورها في
الغنيمة المكتسبة او ترددها بينها وبين مطلق الفائدة يثبطنا عن تعميمها لمثل الميراث والهدية والهبة والمهر وعوض الخلع وحصول صيد
في داره بلا تعب ونحو ذلك ومن ذلك الصدقات والاخماس وفي رواية الحسين عبد ربه تصريح بعدمه في الخمس وكذلك الاخبار الواردة في
المسئلة لا يستفاد منها الا الفائدة المكتسبة فلفظ الافادة في بعضها بمعنى الاستفادة وهو ظاهر في الطلب والتحصيل والاصل مع ضعف كثير
من الروايات وعدم ظهور دلالة كثير منها في مثل ذلك وترك الجمهور العمل بها العموم في امثالها يرجح عدم الدخول **واما** في مثل العسل المن
والصمغ واقسامها فالاظهر وجوب الخمس فيها من باب الكسب والاستفادة لا من حيث الخصوصية **نعم** يظهر من صحيحة علي بن مهزيار
ودخول الجائزة التي فيها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن في الغنائم والفوائد التي فيها الخمس وهذه الصحيحة مع انها
مضطربة مشتملة على امور كثيرة لا يقول به احد من الاصحاب غير منطبقة على مذهب ابي الصلاح وكذا تؤيد المنقولة الدالة على
ثبوته في الجائزة لا يبلغ حد الحجية في المقام متنا وسندا ولا يبعد حملهما على الاستحباب **و**يؤيده ان الشيخ حكموا باستحباب تخميس
جوائز الظلمة واذا كانت مشتبهة ليزول الكراهة **وربما** استدل بعضهم بالاولوية بالنسبة الى المال المختلط بالحرام وهو كما ترى **وربما**
استند بموثقة عمار ولا دلالة فيها ظاهرا ولو نقل فيه احدهم بانه فائدة وغنيمة ويجب فيه الخمس وكذلك ما رواه ابن ادريس في اخر السرائر
عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كتبت اليه في الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي
درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب الخمس في ذلك الحديث لا يعتمد عليه لان في طريقها احمد بن هلال **و**الاحوط ان لا يترك
الخمس في شيء من الفوائد لهذه الروايات واحتمال عموم سائر الاخبار بل ظهور بعضها كما ذكرنا **و**من اراد الاحتياط فينبغي ان يعتبر الخصوصية في
خمس العسل الجبلي والمن ولا يعتبر فيها مؤنة السنة فيخرج حين حصولها من دون اعتبار النصاب ولا مؤنة سنة وان فعل ذلك في الميراث والهبة والصدقة
ايضا فاولى واحسن ولم يقم دليل على وجوب ذلك فالمتيقن هو الادخال في ارباح المكاسب فيلحق بها فيما ظهر دخوله دون ما لم يظهر كما بينا
ومما يدخل في هذا الصنف الاصطياد والاحتطاب والاحتشاش والاستقاء والاجارات وتعليم الاطفال في الدروس والشعر والمجنيات
كالترنجبين والكزنكبين والكماة وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى سواء جعل احد الامور المذكورة حرفة لنفسه ام وقع على سبيل الاتفاق
وفي صحيحة علي بن مهزيار في الكافي قال كتبت اليه يا سيدي رجل دفع اليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل
في يده بعد الحج فكتب ع ليس عليه الخمس **و**رايت في بعض اجوبة المسائل عن فخر المحققين انه لا خمس في وجه اجرة الحج والزيارة وضم الى ذلك الصدقة
والميراث والهبة وايضا والزكوة والخمس والامر في الجعالة والحج والزيارة مشكل **و**يحتمل فتوى به نفي الخصوصية لا الماهية **واما** الحديث فهو
ايضا يحتملهما فيشكل الاعتماد عليه اذ ليس في الحديث ذكر الفضل بعد المؤنة فلعل ان الجعالة ومطلق استيجار العبادات داخلة في الارباح
وحكمها **وكذا** يجب في الزوايد المتصلة والمنفصلة في المال الذي لا خمس فيه كالميراث وما اخرج منه الخمس كاللبن والصوف والنتاج والثمن

وفي ذلك ثمرة النزاع في الخمس من عين المال اصل قيمته فلو اخرج خمس ماة بعد قيمة عشرين منها ثم حصل النماء الجميع ولنفس العشرين فظاهر ثبت في الخمس في نماء ماله والنماء فائدة حصلت له وفيما لو زاد بارتفاع القيمة السوقية اشكال من جهة الاشكال في صدق الافادة والاستفادة عرفا وعدم بقي الخمس بعد
وليس ببعيد **وقال** في الدروس ولو وهب المال في اثناء الحول او اشترى بغبن حيلة لم يسقط ما وجب في هو كذلك لانه ليس من المؤنة وهل يكفي ظهور الربح في مال التجارة او يحتاج الى البيع والانضاض فيه وجهان استقرب في الكفاية الثاني **الثاني** انما يجب الخمس في هذا القسم بعد وضع مؤنة المالك **و** الدليل على ذلك الاجماع نقله جماعة من الاصحاب **و** الاخبار المستفيضة جدا **منها** رواية ابي علي ومحمد بن الحسن المتقدمتان ومنها صحيحة البزنطي قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام الخمس اخرجه قبل المؤنة او بعد المؤنة فكتب بعد المؤنة **و** رواية ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اقرأني علي بن مهزيار كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعياله فكتب وقرأه علي بن مهزيار الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان **و** لعل ذكر نصف السدس مبني على ان اباه عليه السلام قد وهب ما سواه **و** رواية علي بن محمد بن شجاع النيشابوري انه سأل ابا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته **والظاهر** من هذه الاخبار مؤنة السنة وكذا مؤنة سنة الرجل وعياله كما صرح به في رواية الهمداني ونص عليه الاصحاب وادعوا عليه الاجماع فلا وجه للاشكال فيه ويبقى الاشكال في ان المؤنة توضع من اي شيء ولا اشكال في ان راس المال وما لا بد للتصرف ويحتاج للغنية كالفروش والظروف ونفس الضيعة التي هي مستغلها وامثال ذلك لا يحسب فيها المؤنة انما الاشكال فيما لو كان عنده مال مستعد للصرف مثل الدراهم مخزونا او غلة مؤنة او نحو ذلك فهل يحسب المؤنة من ذلك المال او من الارباح او منهما معا بالنسبة كما لو كان مؤنته مائة وارباحه مائتين وماله الآخر مائتين فاذا وزع المؤنة على المالين بالمناصفة فيخمس مائة وخمسين من الارباح ذكر جماعة من الاصحاب فيه الوجوه الثلاثة **و** يظهر من جماعة ان الاوسط اظهر **و** الاول اوسط والاخير اعدل ورجح المحقق الاردبيلي الاول **اقول** والاخبار وان كانت ظاهرة في اخراج المؤنة من الارباح سيما رواية الهمداني والنيشابوري ورواية محمد بن الحسن الاشعري لكن الظاهر منها ايضا تخصيصها بالمستغل فيما حصل منه الربح فلا دلالة فيها على الوضع من الربح وان كان له ما يصرف في المؤنة ولا يحتاج الى صرف الربح فيها **و** ادعى المحقق الاردبيلي تبادر صورة الاحتياج من قوله عليه السلام الخمس بعد المؤنة يعني اذا احتاج الرجل في مؤنته صرف الارباح فلا خمس عليه فيما يحتاج اليه من ذلك **و** اما مع عدم الاحتياج لوجود مال آخر يصرفه في المؤنة فيجب الخمس **و** استدل ايضا بعموم ادلة الخمس وعدم وضوح صحة دليل المؤنة وان الاجماع ونفي الضرر انما يثبتان ما لو احتاج في المؤنة الى انفاق الارباح وبان ذلك يؤول الى عدم الخمس في اموال الكثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفها في المؤنة مثل ارباح تجارات السلاطين وزراعاتهم واكابر الزراع والتجار وهو مناف لحكمة شرع الخمس في الجملة **اقول** ويمكن ان يكون نظر من رجح الاوسط بعد ادعاء التبادر من اللفظ كما ذكرنا الى فتاوى العلماء بجملة وكذلك اجماعاتهم المنقولة ومع ملاحظة تصادم تينك الظهورين من حيث اللفظ ومن حيث الحكمة وقطع النظر عن الظهور اللفظي فلا اقل من حصول الشك في الاصل براءة الذمة عن التكليف الزائد مع ان العام المخصص بالمجمل لا حجة فيه في قدر الاجمال سيما في الآية وعمومها اشكال مرّ وجهه **و** في الاخبار اشكالات من حيث السند والدلالة وغيرهما ولم يثبت حجية العام فيما يساوي المؤنة من الارباح مع وجود ما يكفيها او بعضها من غيرها **و** اما قوله ان ذلك يؤول الى عدم الخمس فهو محض استبعاد ومنقوض بسقوط الزكوة عن زراعات السلاطين اذا كانت في غاية الكثرة اذا صارت بسبب كثرة المؤنة او قلة نمو الزرع بحيث لو وضع مؤنة الزرع عنها لا يبقى الا قليل بالنسبة الى ما كان يحتاج وان كان كثيرا في نفسه فيسقط الزكوة عن اموال الكثيرة مع عدم الاحتياج اليها لمعارته يقول بوضع مؤن الزراعة في الزكوة هذا **و** لكن الانصاف بعد التأمل التام ظهور ما ذكره المحقق الاردبيلي سيما مع ملاحظة رواية علي بن راشد فان قوله عليه السلام بعد مؤنتهم بيان للقول ان لمكنهم او بدله وهي مع انها لا يبعد ان يلحق بالصحاح منضمة الى ملاحظة الحكمة واستبعاد ان يجعل ذلك شرطا مطردا فيما لا يحتاج اليه اصلا بل وظهور سائر الاخبار بعد التأمل وكذا اطلاقات كلام السابقين **و** دعوى اجماعاتهم يكفي في خروج المبين عن الاجمال فيبقى عمومات الخمس بحالها فالاظهر ان يلاحظ من ذلك المال وتتميمه نقصه او فرض النقص من الارباح فان فضل بعد ذلك شيء فيه الخمس **و** لنا دليل التقسيط فلعله تعارض دليلي المالين تساويا فيقسم بينهما بالنسبة وقد عرفت الترجيح **ثم** ان الوجوه الثلاثة مفروضة في كلام الشهيد في الدروس في الطارف والتلاد ولم اعرف وجه الاختصاص وكلام غيره اعم من ان يحصل المال الآخر دفعة او قبله بل يظهر من بعضهم اختصاصا بالطارف وفيه ايضا شكل **الثالث** المراد بالمؤنة ما

في وجه صرفها بالنسبة
فيظهر منه المؤنة
في المسئلة

بصرفه لنفسه وعياله الواجبي النفقة وغيرهم ومؤنة التزويج واشتراء الامة والعبد والدابة والضيافة والهدية اللائقة بحاله فلو اسرف حسب
عليه ما زاد ولو قتّر حسب عليه ما نقص والاحوط عدم احتساب الاخير ومنها ما يلزمه من نذر او كفارة ومؤنة الحج الذي وجب عليه في هذا العام وكذا الذي
يستثنى من ربح عامه فلو استقر الخمس في مال السابق فلا يحتسب منه ما يجب من المؤن فلو حصل الاستطاعة في الحج من فضلات سنوات متعددة وجب الخمس
فيما قبل عام كمال الاستطاعة ولا يجب في متممها من عامه اذ استطاعة تكملها في هذا العام لسير القافلة وان تأخر المسير فهو كالاعوام المتقدمة وكذا لو تعذر
الحج في هذا العام ولو ترك الحج بلا عذر فيحسب من المؤنة كما لو قتّر في الانفاق وان كان آثما ويجري على القول بوضع جميع المؤنة من الارباح وضع جميع مؤنة
الحج عن ربح عام تمامه لها وان بقي لاجل الكمال مقدار قليل في عام آخر على ما اخترناه الامر واضح ومنها الدين الذي يلزمه في عامه من اجل المؤنة او غرامة فهو
المؤنة واما الدين السابق على العام فليس منها اذا كان له في عام حصول الربح ما يفي به من غير المستثنيات في الدين وان قلنا بوضع المؤنة من الارباح لا
الدليل مقتضيا وضع مؤنة العام من ارباح العام وهذا ليس من مؤنة العام وسواء كان احتساب المؤنة من الربح او من المال المعد للصرف على اختلاف
الاقوال بالنسبة الى لزوم الخمس في ارباح السنوات الماضية وعدمه لا ينافي وجوب وفاء الدين من غير المستثنيات فيه نعم لو لم يكن عنده شيء من المستثنيات
فيوضع منها لتعلق التكليف به حينئذ في هذا العام بما ملكه فيه لانه لم يكن قادرا على الاداء في الاعوام السابقة وحصل القدرة في عام الربح وكذا لو تعذر
في الحج السابق ومن جملة المؤن الصدقات والخيرات واسفار الطاعات من الزيارات والحج المندوب ولا يعتبر فيها الاقتصاد اذ لا سرف في الخير نعم يعتبر
مؤنة الاسفار ذلك ومنها ما يأخذه الظالم قهرا او يصانعه اختيارا او يجبر خسران التجارة والزراعة ونحوهما بالربح في الحول ولا يجبر مطلق التالف
النقصان بتتميم رأس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة كاشتراء الضيعة لاجل المستغل الرابع الظاهر من الادلة هنا ايضا تعلق الخمس بعين
الفاضل لا بقيمة المال الثالث والظاهر التعلق بالمجموع فلو كان فاضل المؤنة خمس خروف مثلا تتفاوت قيمتها فلا يكفي اخراج ادونها قيمة والظاهر جواز اخراج
القيمة عن العين كالزكوة سيما اذا كان الفاضل من الامتعة والاقمشة والظاهر ان المعتبر اخراج القيمة الموفية حين الاخراج لا ما اشتراه به وصرح به
بعض المحققين ايضا الخامس مصرف هذا القسم هو مصرف سائر الاقسام على المشهور عند الاصحاب فيما نسبوه خلافا لما احتمله بعض الاخبار مثل
عبد الله بن سنان المتقدمة فانه وظاهرهم عدم الخلاف في المسئلة وعموم الآية يدل عليه مضافا الى اطلاق بعض الاخبار
في مستحق المعدن والكنز والغوص ايضا واستقرب القول بكون جميع المذكورات له ع ولا وجه له لعموم الآية وخصوص رواية احمد بن محمد المروية
الآتيتين في تقسيم الخمس المعتضدتين بالشهرة بل ظاهر العلامة في التذكرة والمنتهى الاجماع على ان مصرف الخمس في جميع ما يجب فيه الخمس هو مصرف
الغنائم **السادس** الارض التي اشتراها الذمي من مسلم يجب فيه الخمس ولم يذكره كثير من الاصحاب المتقدمين وذهب اليه الشيخ ومن تأخر عنه
وادعى عليه الاجماع ابن زهرة وهو ظاهر التذكرة والمنتهى نسبته الى علمائنا ويدل عليه رواية ابي عبيدة الحذاء عن الباقر ع رواها الشيخ والصدوق ورواه
في المقنعة مرسلا عن الصادق ع وعن الشهيد الثاني في فوائد القواعد الميل الى عدم الوجوب استضعافا للرواية ووصفها في الروضة بالموثقة
ولا وجه له ظاهرا لان سندها في التهذيب صحيح ليس فيه من يتأمل فيه ورواها في موضعين منه قال سمعت ابا جعفر ع يقول ايما ذمي
اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس وفي المقنعة فعليه فيها الخمس وربما يتوقف في الاستدلال من جهة الاشكال في الدلالة بمنع كون
الخمس في الرواية هو المصطلح لاستناد الدلالة الى مذهب مالك من العامة من منع الذمي عن شراء الاراضي العشرية يعني ما كان زكوته العشر مثل ما
سقي بالسيح والبعل ولو فرض انه اشترى منها ضوعف عليه العشر ويؤخذ منه الخمس لمستحق الزكوة فلعل المراد من الحديث هو هذا ولعله ورد موردا
التقية موافقا لمالك لاشتهار فتاويه في زمان الباقر ع وهو بعيد لاطلاق الرواية وشمولها العشرية وغيرها وسائر زرع وما لا زرع وما
يبلغ زرعه النصاب وما لا يبلغه وبالجملة لا وجه للاشكال في الرواية الصحيحة والظهور والاعتضاد ولا يعارضها صحيحة عبد الله بن سنان
المتقدمة القائلة انه ليس الخمس الا في الغنائم خاصة لتفريع عدم تسمية ذلك غنيمة لانها مخصصة بهذه الرواية والظاهر ان مصرف هذا القسم هو
مصرف سائر الاقسام كما سيظهر لك وجهه ثم انه مقتضى اطلاق الرواية كفتاوى الجماعة وصريح الشهيدين شمول الارض لما كانت فيه
بنيانا او شجر وغيره ولكن المحكي في المعتبر قال والظاهر ان مراد الاصحاب ارض الزراعة لا المساكن وكذا قال العلامة في المنتهى واستجوده في المدارك
المنتهى وضعف قول جده بالتعميم وقد يستشكل بان عد نحو ارض الدار والبستان من الارض انما هو اذا اعتبر الدار من حيث انها دار و
كذا البستان واما لو اعتبر ارض الدار والبستان من حيث هي ارض فتصدق عليها وفيه ان ذلك يتم في لفظ الارض مفردة من كلمة البيع او الاشتراء
من يدعي الظهور من اللفظ في غير الدار والبستان انما هو في المركب يعني مجموع قولك اشترى ارضا فالاصل مع هذا الظهور ودعوى انفصال
ذلك في الاصحاب يتبطنا عن التعميم نعم يتم الاشكال لو صرح ببيع الارض البستان مثلا اما ان يكون هو المقصود بالذات مثل ان يريد اشتراء

البناء ليقطع اشجاره ويزرع فيه **فان قيل** ان الارض جزء للدار والبناء فيدل بيعهما على بيعها بالتضمن والتبع **قلنا** من يعمل النجاشي ان
المتبادر من اللفظ في الحديث الاشتراء للاستقلال وقصدا بالذات لا بالتبع وان كان اجزاء المبيع داخلة فيه ضمنا **و** ظاهر الرواية وفتاوى الاكثرين
الاختصاص بالاشتراء وهو مقتضى الاصل **و** الحق الشهيد مطلق الانتقال كالهبة وغيرها وهو مشكل **و** في تحقق الاحوطان يشترط الخمس في
ضمن عقد الانتقال بل في البيع ايضا ليندفع الاشكال بالمرة وذكر الشهيدان ان الامام والحاكم يتخير بين اخذ خمس العين او خمس الانتفاع **و** لعل
المراد انه ليس للذمي ان يمتنع من العين ويقبل الانتفاع وللامام ان يلزمه باعطاء العين وان يقبل الانتفاع لو رضي به الذمي الا ان لم الزامه بالانتفاع
اذ لم يدل الحديث الا تعلق الخمس بالعين **و** هنا احتمال ضعيف وهو ان يكون تمام الارض للذمي وعليه خمس منافعها كما في قولهم من زرع الا
الفلانية فعليه العشر ولا يستفاد من الرواية اما اخذ قيمة العين فلا دليل عليه الا ان يرى الحاكم الصلاح فيه اذا رضي به الذمي ولا دليل على جواز
الزامه بها ولو فرض اخذ القيمة فيجيء على اصل المسئلة وجوب الخمس عليه في ذلك الخمس لانه ايضا مشكل لملك المشتري من صاحب الخمس وهكذا الى ان
لا يبقى شئ والمراد بخمس الانتفاع ينبغي ان يكون خمس اجرة المثل مما ينتفع به الذمي اذ قد يتفاوت بالوجود والعدم والقلة والكثرة بسبب ترك
الزرع واسائه ونحو ذلك فيؤخذ منه ذلك في كل عام وعلى القول بشمول الارض المشغولة بالبناء والاشجار فيقدر الارض المشغولة ويكون الشاغل
مستحقا للبقاء او باجرة لصاحب الارض ويؤخذ منه خمس اجرة مثل تلك الارض **و** **قد** يحتمل هنا تقدير الارض خالية عن الشاغل ولا خذ الحق تمام
كالشئ وهو بعيد لعدم تعلق حق الخمس بها خالية بل كان مقارنا بالشاغل واما لو اريد اخذ العين على هذا التقدير فعلى فرض افراز خمس العين فلا
مناص عن اخذ اجرة مثل الخمس لعدم التسلط على منع الذمي عن التصرف في الشواغل ولو باع الذمي هذه الارض بذمي اخر لا يسقط خمسه بل يسقط الا
لو باعها المسلم ايضا فيبطل البيع في مقدار الخمس ويتخير المشتري مع الجهل لتبعض الصفقة وكذا لا يسقط بالاقالة في البيع فيسترد الذمي الثمن
ما قابل غير خمس الارض وهو في الحقيقة اقالة في بعض المبيع لخروج الخمس عن ملكه فورا وان لم يسلمه الى المستحق بعد ولا يعود الى البايع بالاقالة ولا
فرق في ذلك بين ما لو تواطئا على المتقدم ام لا **و** اما الاحتمال الضعيف المتقدم فيصح الرد في الكل لكن على الذمي ارش عين الخمس وصيرورتها
معيبة بسبب تعلق وجوب خمس المنفعة وتعلق حق بالبايع لتبعيته للعين **و** **ربما** احتمل سقوطه هنا لان الاقالة فسخ البيع فكان
البيع لم يقع من المسلم ايضا ويضعف بان الفسخ انما هو من حين الاقالة لا من حين العقد ولا فرق بين ان يكون الارض مما يتعلق به الخمس كالمفتوحة
عنوة او لا لاطلاق النص والفتوى ويتصور ذلك بان نقول بجواز بيعها تبعا للاثار كما هو التحقيق او يكون المبيع هو حصة الخمس من تلك الارض
او بان يبيعها الحاكم لاجل مصالح العسكر مثلا لاطلاق النص والفتوى **السابع** الحلال المختلط بالحرام ولم يتميز مقدار احدهما من
الاخر ولا مستحقه فالمشهور بين الاصحاب سيما المتأخرين وجوب اخراج الخمس ونسبه في المنتهى الى اكثر علمائنا وفي المعتبر الى كثير من علمائنا وفي الخلاف الى
الشيخ وابي الصلاح قال ولم يذكره ابن الجنيد ولا ابن عقيل ولا المفيد **اقول** وروى المفيد في باب الزيادات عن الصادق عليه السلام عن رجل اكتسب
مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة عن ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله تعالى طهر الاموال بالخمس و
ظاهره العمل عليه ونقل عن ابن زهرة دعوى الاجماع عليه وتأمل فيه جماعة من محققي المتأخرين كالمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وصاحب
الكفاية وغيرهم ويظهر من الشهيد في البيان التوقف في كون ذلك هو الخمس المصطلح وسيجيء كلامه في المدارك بعد القدح في الروايتين الاتيتين
من حيث السند وعدم ذكر المصرف فيه ان المطابق للاصول وجوب عزل ما يتيقن انتفاؤه عنه والتفحص عن مالكه الى ان يحصل الياس
من العلم به فيتصدق به على الفقراء كما في غيره من الاموال المجهولة المالك **و** قد ورد بالتصدق بما هذا شانه روايات كثيرة مؤيدة بالاطلاقات
المعلومة وبالاعتبارات العقلية فلا باس بالعمل بها ان شاء الله تعالى انتهى **حجة** المشهور ما رواه الشيخ عن الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام
ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله عز
وجل قد رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وما رواه الكليني عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين
فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه من الحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين عليه السلام
تصدق بخمس مالك فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وروى الصدوق في الفقيه مرسلا قال جاء رجل الى امير المؤمنين
اصبت مالا اغمضت فيه افلي توبة قال ائتني بخمسه فاتاه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه **و** لا ينبغي القدح في سندها
مع ورودها في الاصول المعتمدة سيما الكافي والفقيه وعمل كثير من الاصحاب بل اكثرهم مع الاجماع المنقول وسنذكر الخبر الصحيح ايضا وان لم
يذكروه في مقام الاستدلال لكن الاشكال انما هو في دلالة الروايات المذكورة وان المراد بها هل هو الخمس المصطلح او المعنى اللغوي فيمكن القدح

بان الاظهر وان كان ثبوت الحقيقة لكن ثبوتها حتى في زمان امير المؤمنين ع في محل المنع سلمنا لكن الخمس ليس من باب سائر الالفاظ مثل الصلوة
والصوم فان هذا اللفظ اسم مرتبة من مراتب الكسور وهو باق على حقيقته بحسب ما في العرف واللغة والشرع فغاية الامر ثبوت الاشتراك اللفظي فيرجع في تعيين
المراد الى القرينة ولا ريب ان التصدق في الرواية الثانية قرينة على ارادة الوضع اللغوي سيما على ما هو المشهور بينهم من حرمة مطلق الصدقات الواجبة على بني
هاشم وان كان الاقوى خلافه واطلاق الصدقة على الخمس احيانا لا يقتضي كونها حقيقة فيه لان الاستعمال اعم مع ان الظاهر كون الصدقة والتصدق حقيقة
في غير الخمس ليس باقل من دعوى الحقيقة الشرعية في الخمس بل هو اظهر **فان قلت** ان الامر باخراج الخمس بدون ذكر المصرف ولا ذكر لفظ يدل على التصدق
كالتصدق في الحديث الثاني ايضا قرينة على ارادة الخمس المصطلح المعهود **قلت** ان اردت من المعهود هو المذكور في الاية المنقسم على الاقسام الستة فيرد منه
دخول الميراث في الغنائم والمال المختلط قد يكون ميراثا وهم قد اخرجوه مع انهم قد يستشكلون في المصرف في غير ذلك ايضا كالارباح فان بعضهم يخصونه
بالامام مع ان الخمس عندهم فان كان هؤلاء يحملون الخمس الوارد في الاخبار في باب الارباح على ما هو المذكور في الاية فما وجه الاشكال وان كانوا يحملونه على
الاعم كما يستفاد من بعض الاخبار الدالة على حكم الارباح فيمكن ان يكون هذا الخمس ايضا مصرفه غير ما هو المذكور في الاية وفي تلك الاخبار وهو غير معلوم لنا
سلمنا ظهور ما في الرواية الاولى في الخمس المصطلح لكن ظهور الرواية بعضها وتغلب عليها او يتساقطان فالاصل وكل ما دل على ان مجهول المالك يتصدق
به على الفقراء يرجح الحمل على المعنى اللغوي فالاصل ان اخراج الخمس واجب لكن لا يتعين ايصاله الى مصرف خمس الغنائم بل يجوز دفعه الى مطلق الفقراء
ولكن الاحوط ان يصرف الى فقراء بني هاشم فانه ان كان من باب مجهول المالك فالاظهر جواز صرفه اليهم لما مر في كتاب الزكوة من عدم ثبوت الدليل
على حرمة غير الزكوة والفطرة الواجبتين على بني هاشم سواء كانت واجبة او مستحبة زكوة كانت وغيرها وان كان من باب الخمس فقد وصل
الى مصرفه فان حصة الامام ع يجوز صرفها الى فقراء بني هاشم في حال غيبته ايضا على الاظهر كما سيجيء تحقيقه وفي الشهيد في البيان ظاهر الاصحاب
ان مصرف هذا الخمس اهل الخمس وفي رواية تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاموال بالخمس وهذه تؤذن بانه في مصارف الصدقات لان
الصدقة الواجبة محرمة على مستحق الخمس انتهى ولكن قال الصدوق في الخصال روي في الصحيح عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما
يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز والخمس ثم قال في الخصال وعن ابي عبد الله ع قال الخمس
على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن ابي عمير الخامس قال مصنف هذا الكتاب اظن الخامس الذي نسيه ابن ابي عمير
مالا يرثه الرجل وهو يعلم ان فيه من الحلال والحرام ولا يعرف اصحاب الحرام فيؤديه اليهم او لا يعرف منه بعينه فيجتنبه فيخرج منه الخمس انتهى كلامه ره
وسوق الروايتين دليل على ارادة الخمس المصطلح فهذا الروايتان مع ظهور فتاوى جمهور الاصحاب وظاهر الاجماع المنقول يكفي في ذلك فالمختار وجوب ايصال
ما لم يعرف الصاحب والقدر الى ارباب الخمس المصطلح ومصرفه مصرف سائر الاقسام وان لم نقل بدخوله في الاية اذ كان من باب الميراث لظاهر الصحيحة
المذكورة والملاقي مرسلة حماد بن عيسى ومرسلة احمد بن محمد الاتيتين في تقسيم الخمس **وقد** مر ان ظاهر العلامة ايضا دعوى الاجماع على ان
مصرف الخمس في كل ما يجب فيه الخمس هو مصرف خمس الغنائم **وقد** يستدل على وجوب الخمس في هذا القسم بحسنة الحلبي المتقدمة في
خمس الغنائم **وقد** يستدل على وجوب الخمس الغنائم **وقد** يضعف الحمل عليها ان اريد بها الغنيمة الحاصلة من حرب الكفار بدون اذن
الامام مع تغيير ما نحن فيه وان اريد بها ما يحصل من عمالهم وولاتهم كما يشعر به لفظ الديوان والاوان في موضع الولاة في بعض النسخ
فلا دلالة فيه على ما نحن فيه وموثقة عمار ايضا عن الصادق ع انه سئل عن اعمال السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على
شيء ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت ورواية الحكم بن علباء الاسدي
قال دخلت على ابي جعفر ع فقلت له اني وليت على اهل البحرين فاصبت بها مالا كثيرا واشتريت متاعا واشتريت رقيقا واشتريت
امهات اولاد وانفقت وهذا خمس ذلك المال وهؤلاء امهات اولادي ونسائي وقد اتيتك به فقال اما انه كله لنا وقد قبلت ما
جئت به وقد حللتك من امهات اولادك ونسائك وما انفقت وضمنت لك علي وعلى ابي الجنة فاولى حمل تلك الاخبار على
الاستحباب فيما يحصل من ولاية الظالمين اذا لم يكن حراما والا يجب رده الى اربابه **وربما** يستدل بموثقة على استحباب تخميس
جوائز الظالم اذا كانت مشتبهة لتزول الكراهة **و**يحتمل ان يكون جل ما يحصل من عمالهم من باب الانفال كما مر فيما يغنم في عسكرهم
من دار الحرب فيكون اكتفاء الامام بالخمس من باب العفو والتحليل عن الباقي كما يدل عليه الروايات الاخيرة **مع** ان رواية الاخير
ربما كانت مبنية على ان البحرين كان من الانفال لكونه ارضا مما انجلى اهلها وكذا البحر كما يستفاد من بعض الاخبار وكان حكم
الانفال في زمن الامام انه لو تصرف فيه متصرف باذن الامام كان خمسه للامام ولكن الامام كان يعامل معه معاملة الخمس كما يظهر

من الكليني في الكافي واذا الاسند كان في المسئلة كان بغير اذن الامام فالجميع للامام وما ذكره مطابق للروايتين وغيرهما من الروايات وسيجيء تمام
الكلام في الانفال **والحاصل** ان ما يمكن به الاستدلال في المسألة من الاخبار هو ما قدمناه ولا شك انه اذا جهل مقدار الحرام وصاحبه
صاحبه قطعا وهو المتبادر من الروايتين ايضا اذ الظاهر من الفعل المنفي هو العموم فالمراد عدم المعرفة من جميع الوجوه ولكن كلمات كثير من علمائنا
صحيحة عمار المتقدمة مطلقة تقتضي وجوب الخمس وان علم زيادة الحرام عن الخمس وعلى غلبته على الحرام بل صرح بعضهم بذلك كالمحقق في
المعتبر فانه قال ولا يعتبر في غنائم دار الحرب ولا في الارض التي ابتاعها الذمي من المسلم ولا في المال المختلط حرامه بحلاله مقدار بل يجب فيه
الخمس مطلقا من غير تقدير وقال الشيخ اذا اختلط الحلال بالحرام حكم بالاغلب فان كان الاغلب حراما احتاط في اخراج الحرام وكذا الوارث ما لم يعلم
ان المورث جمعه من محظور ويتحلل بان يغلب على ظنه او علم ان الاكثر حرام احتاط في اخراج الحرام منه وان لم يتميز له اخرج الخمس وصار الباقي
حلالا وما ذكره الشيخ تفصيل لم يدل عليه الرواية فان كانت عليه ثابتة فتفصيله غير لازم **اقول** ويقرب من كلام الشيخ كلام ابن ادريس
وكلامهما في التفصيل وان كان احسن من الاطلاق مطلقا كما يظهر من المحقق الا ان الاولى ما ذكره جماعة من المحققين في التفصيل وهو ان وجوب
اخراج الخمس انما هو اذا جهل القدر والمستحق من جميع الوجوه كما هو ظاهر الروايتين ولا يبعد تنزيل اطلاق الصحيحة على ذلك ايضا واما اذا علم المالك
والمقدار فلا ريب في وجوب الايصال اليه وان علم القدر معينا دون المالك فالاقوى وجوب التصدق به عن المالك مع اليأس من المالك سواء
كان بخمسه او ازيد او انقص بعد اندراجه في مدلول هذه الاخبار فيكون من باب المال المجهول المالك ومقتضى اطلاق فتاويهم والاخبار
الواردة فيه انه يتصدق به ومقتضى بعض الاخبار الواردة فيها انها من باب الانفال والظاهر في مثلها ايضا في امثال هذا الزمان جواز التصدق
ولا بأس بذكر بعض الاخبار وهو ما رواه في الكافي في الصحيح عن يونس قال سألت عبدا صالحا فقلت جعلت فداك كنا مرافقين لقوم بمكة
وارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف اوطانهم وقد بقي المتاع عندنا فما نصنع به قال
تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة قال يونس فقلت له لست اعرفهم ولا ندري كيف نسأل عنهم قال فقال بعه واعط ثمنه اصحابك قال فقلت جعلت
فداك اهل الولاية فقال نعم وقريب منه روى الشيخ في الصحيح عن الرضا ع وروى ايضا عن يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال كتبت الى العبد
الصالح قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق فمات صاحبها ولم اعرف له ورثة فرأيك في اعلامي حالها وما اصنع
بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى تخرج **قال** المحقق الاردبيلي ره في كتاب اللقطة ان هذا هو المسمى برد
المظالم وقال العلامة المجلسي ره ووالده الفاضل التقي ره ان هذا والقسم الاول يعني ما لا يعلم القدر والمالك هو المشهور برد المظالم ويجوز اعطاؤها
السادات وغيرهم **و** كيف كان فلا ريب في تفاوت الحال في المصرف من حيث الدليل فان الاول مما وقع فيه النزاع العظيم **و** الثاني مصرفه مصرف الخمس
وقد عرفت انه الاقوى بخلاف هذه فان المشهور جواز التصدق به ولم يشترطوا فيه اذن الحاكم ولا عدالة المتصرف ولا عدالة المستحق وجوز المحقق
الاردبيلي ايضا التصدق به على السادات وهو على الاظهر كما مرت الاشارة اليه سابقا وعلى القول بتحريم مطلق الصدقة الواجبة على السادات
يجيء القول بالعدم وبذلك صرح في المسالك حيث قال ولو علم القدر خاصة وجب الصدقة على مستحقي الزكوة لحاجته وكذا الشهيد في
البيان وذهب جماعة منهم العلامة في التذكرة في صورة الزيادة عن الخمس الى التصدق بالزايد وجه غير ظاهر وان علم القدر مجملا مثل انه يعلم انه يزيد
على الخمس ولا يعرف قدر الزيادة **قال** العلامة يجب اخراج الخمس ثم ما يغلب على الظن واحتمل في الزايد **و** لعله اراد الصدقة كما احتمل في المسالك
وصرح به واحتمل في المسالك كون المجموع صدقة وكون المجموع خمسا والاخير في غاية البعد **واما** لو علم انه اقل من الخمس ولم يعرف قدره في المسالك
اقتصر على اخراج ما يتيقن معه براءة الذمة ويحتمل الاكتفاء بالظن وهل هو خمس او صدقة وجهان ولا ريب ان جعله خمسا احوط **اقول** ولا
يجعله خمسا بل هو صدقة يجوز اعطاؤها الفريقين واما الاقتصار على اخراج ما يتيقن اشتغاله عنه كما احتمله في المدارك فقوي ايضا
وهو موافق لاصالة البراءة ويجري هذا الكلام في تعيين الزايد عن الخمس في الصورة المتقدمة ويجري في كل نظائره ومثل انه يعلم اشتغال ذمته
بالخمس او بالزكوة ولا يعرف القدر فان اصالة براءة الذمة تقتضي عدم اشتغال الذمة الا بالمتيقن والقول باستصحاب شغل الذمة والاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية انما يتم
في القدر الثابت من الاشتغال فان قلت ان الغاصب للمال المتعدي الظالم اذا غصب مال احد ونسي مقداره واراد الانتزاع منه فكيف يكتفي باخذ
ما يتيقن من المقدار مع ان حين الغصب صار ضامنا للمال اخذه في الواقع فلو اراد الخلاص عما كتبه الكرام الكاتبين في زبرهما فكيف يعتمد على
اصل البراءة عن الزايد وكذا اذا غصب صرة من دينار ولا يعرف قدرها ولا نرجها قد ربطها في مغشية **نعم** قد لا يمكن للحاكم اجباره على
الزايد ان لم يقم المدعي على الاثبات مثلا وعدم ثبوت التكليف على الزايد ظاهرا لا ينفي كونه مكلفا بازاحة ما في كتاب عمله **فان قلت**

التكليف به تكليف بما لا يطاق حيث انه جاهل به **قلنا** انه مقدور باتيان مقدمته وهو الاتيان بما يتيقن معه البراءة مع انه لو بلغ على
هذا التكليف فلا مانع عقلا عندنا ايضا **نعم** لو قلنا بعدمه ولزوم الحرج فلعله يمكن القول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق ولكن المفروض
انه ليس فوق طاقته فلا يجري هذا الكلام في شيء **نعم** هذا الكلام يجري في قضاء الفوائت مع التوبة اذ المعيار هنا هو الفرض الجديد على الضيق
واشتغال الذمة بشيء في الوقت لا يثبت وجوب قضائه في خارج الوقت لا بنص ولا عموم فليقض ما فاته لا المجهول كما لا يخفى وهذا ايضا يجري فيما
نسي الفائتة من الاصل واما لو كان متذكرا لها بعد الوقت ثم نسي فيجري فيه الكلام السابق **وبالجملة** الذي ثبت من حيث التوبة من عدم
المؤاخذة على المعصية نسيانا الآن نسيان المعصية بمحوها عن كتاب الاعمال لا يمكن ان يقول الآن نحن مكلفون بتدارك المعصية ولم يثبت قضاء
التكليف الا بما يتيقن الاشتغال به الآن قلت ان استصحاب اشتغال الذمة انما يدل على وجوب رد عين المغصوب مهما امكن واذا تلف العين او اختلط
بحيث لم يتميز فالتكليف انما هو بالتوبة ورد المثل او القيمة وهذا التكليف تكليف جديد وان كان منشاؤه سبب التكليف القديم فيحتاج في
اثبات هذا التكليف وتحديده الى دليل شرعي واصل البراءة واصل العدم من الادلة الشرعية بحيث يتخلج في تحديد المثل الحتمي بمقدار العين
ولا يمكن الابتلاء بالفرض فنقول ان التكليف بمثل ما في نفس الامر غير متيقن ولا ظني بل مرجوح لان ظاهر الامر باعطاء المثل انما هو فيما علم حقيقة
المثل ولو قلنا بارادة نفس الامر للزم في مثل قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ان المعتدى عليه اذا كان جاهلا بالمقدار
لجاز له الاخذ بالمثل النفس الامري وهو غير ممكن في حقه فالاصل يقتضي كون لنا العفو الاقل فيجب علينا اخراج مثله كما في استصحاب النجاسة و
الرجوع في المطهر الى اقل الامرين بسبب الرجحان الظني في احدهما بحسب الدليل الشرعي او التخيير واختيار الاقل لاصل البراءة كما لو تردد مطهر البئر بين
نزح ثلاثين دلوا واربعين وفي الولوغ بين الثلث والسبع **وقد** بينا ذلك في القوانين **فنقول** الاصل عدم زيادة المال الحرام في نفس الامر
عن الاقل ولم يثبت اشتغال الذمة بالزائد وهذا الكلام في المال الذي وصل اليه من الغير او صح سيما اذا كان الغير جاهلا واوضح منه ما لو استقرض
احد مقدارا وشك في الزائد لعدم يقين الاشتغال به ولو ثبت الظن الغير ممحو مع عدم التقصير وصدق التوبة هذا كله اذا جهل المالك
فان علم المالك وجهل المقدار فقيل يجب مصالحته ان كان حيا او وارثه ان كان ميتا وان لم يكن له وارث فهو من الانفال وسيجيء مصرفها
وقال في التذكرة ان عرف صاحبه وجهل قدره صالحه او اخرج ما يغلب على ظنه وان لم يصالحه ما كان اخرج خمسه اليه لان هذا القدر جعله
الشارع مطهرا للمال هذه عبارة التذكرة لكنه في المسالك ذكر هكذا ولو علم المالك خاصة صالحه وان ابى قال في التذكرة دفع اليه خمسه مع
الجهل المحض بقدره او ما يغلب على الظن وان علم انه زاد عنه او نقص لان هذا القدر جعله الله مطهرا للمال ولعله نقل المعنى في ما فهمه
وليس ببعيد من كلامه وقال في المدارك الاحتياط يقتضي وجوب دفع ما يحصل به يقين البراءة **ولا** يبعد الاكتفاء بدفع ما يتيقن انتفاؤه
عنه وتبعه بعض محققي من تاخر عنه ويجيء فيه الاشكال السابق ودفعه ولو علم انه احد جماعة محصورين قال في المدارك وجب التخلص من
الجميع بالصلح **اقول** ويمكن القول بعدم وجوب دفعه الى الجميع ولا وجوب مصالحتهم فيكون من باب الدرهم الحرام المجهول في صورة [illegible]
فان الاوفق بالاصل والدليل هو جواز اخراج كل و[illegible] حتى الجميع ولكنه تشتغل ذمته بالدرهم فيجب رده الى صاحبه والعمل على مقتضاه
ان لم يعرفه كما حققناه في القوانين وهو احد الاقوال في مسئلة الشبهة المحصورة وليس من متفرداتي فنقول فيما نحن فيه انه لا يجب دفعه الى احد
من هؤلاء لعدم علمه بكونه منه فلا يجب دفعه الى هذا ولا الى هذا وهكذا الى الآخر ولم يشتركوا فيه جميعا بالفرض حتى يلزم اشتراكهم
فيصير من باب المجهول المالك فيصرف الى الفقراء وهذا اظهر دليلا واوضح سبيلا من الصلح مع انهم قد لا يرضون به ولا اجبار عليه ولا دليل
عليه بالخصوص والرجوع الى القرعة ايضا كما هو احد الاقوال في الشبهة المحصورة **فروع الاول** ان تلف المال المذكور فيجب اداء الخمس او
ما يقوم مقامه للاستصحاب ولان ذلك التطهير ورفع اشتغال الذمة كما يظهر من الرواية ولان ذلك جزء التوبة واما لو مات من كان عنده
مثل ذلك المال وكان ذمته مشغولة بهذا الخمس او ما يقوم مقامه فان حصل العلم للوارث او الوصي ببقائه في ذمته يجب عليهم الاداء وان لم
يكن وارث او وصي فالحاكم يقوم مقامهما وان فقد فعدول المؤمنين ولا يكفي استصحاب الحال السابق هنا وكذلك الكلام في الزكوة والخمس وغيرهما
ولذلك لا يكتفون في اخراج الدين من مال الميت بالاثبات الشرعي حتى ينضم اليه اليمين الاستظهاري فاذا رفع النصاب ولم يؤد الزكوة مدة ولم يرض
[illegible] فيها احتمل اخراجها بالخرص وغيره ايضا وما قد لا يحكم باخراج الزكوة من ماله لاحتمال براءة ذمته فيغرم له بما يساوي زكوته ونحو ذلك وهكذا
في رد المظالم الا بعد تعلق الخمس وما يقوم مقامه ببيت المال ولكن اطلاقها يقتضي التخيير بين اخراج الخمس من اي نوع شاء ولا يبعد على ارتفاع الحرج ان يخرج
من الجميع **ولا** يبعد الاكتفاء بالبدل من امثال المال او القيمة ايضا كما في الزكوة ولم اجد تصريحا في المسئلة في كلامهم **الثالث** لو اخرج الخمس ثم ظهر

الزيادة المعلومة او المجهولة لا فتوى بخمسها صاحب المدارك ونظر اليه فالجميع صدقة وعلى كونها المخرج خمسا فيحتمل اخراج الزائد ثم وتحمل سند ذلك
الصدقة في الجميع بالاستحباب ان امكن والا فيجزي فيه وتصدق بالزايد **لو ا ع** لو تبين المالك بعد الاخراج ففي الضمان وعدمه وجهان اقواهما
اولهما للشهيدين وقوى الاخير صاحب المدارك وهو اوفق بالاصول **الخامس** اذا كان الحرام مختلطا في بعض ماله فيعتبر الخمس في المختلط لا المتميز
ولو كان خليط الحرام مما يجب فيه الخمس كالمعادن والغوص والارباح فقال انه في البيان لم يكف خمس واحد لانه ربما يكون بازاء الحرام بل يجب الاحتياط هنا
بما يغلب على الظن من خمس الحلال ثم خمس الباقي بعد الحلال المظنون ولو تساوى الاحتمالان في المقدار احتمل اجزاء خمس واحد لانه ياتي على الجميع وفيه ما
في المسالك ولو كان الخليط مما يجب فيه الخمس لم يكن هذا الخمس كافيا عن خمسه بل يخرج الخمس لاجل الحرام اولا او ما يقوم مقامه ثم يخمس الباقي بحسبه من غوص او
مكتسب **اقول** والاقرب ما في المسالك لان رفع نكاية الحرام انما هو بدفع خمس المجموع المركب من الحلال والحرام بعد وضع خمس الحلال بحسبه من خمس
المختلط اقل وقد لا يرفع ذلك نكاية الحرام الواقعي وكذلك اذا كان التكليف التصدق بالزايد على الخمس والاقل فيخرج ذلك ثم يخمس الحلال بحسبه بعنوان
تخميس ما لم يعلم من حاله من كونه اكثر من الحرام او اقل بحسب الظن او البناء على البرء للذمة يقينا او على ما يتيقن انه ليس اقل منه فيخمس على مقتضاه والتي
لا يستلزم تكرار الخمس في مال واحد فخمسه مال الحلال وخمس المختلط انما يتعلق بالحرام المعين بهذا القدر من مجموع المالين هو عوض نفس الحرام
والرافع لنكايته سواء كان مساويا له في الواقع او ازيد او انقص وان كان مساويا وان كان ولا بد فليخمس ما بقي من بعد خمس الحلال واما تخميس الباقي
بعد الحلال المظنون كما ذكره فليس تخميسا لمجموع المال المختلط كما هو واضح **وبالجملة** ما يتوهم بعض الاخبار او ملاحظة ما ورد في الزكوة من عدم
تعدد الحق في المال ليس دلالته فيما نحن فيه باقوى من دلالة الاخبار على وجوب تخميس المجموع لاجل المختلط بالحرام بل الثاني اقوى **نعم** لو كان
يقول خمس الباقي بعد خمس الحلال المظنون لكان له وجه وان كان الاوجه ما ذكرنا **تنبيهان** قال المحقق في الشرايع الخمس يجب في الكنز
سواء كان الواجد له حرا او عبدا صغيرا او كبيرا وكذا المعادن والغوص وقد مثل ذلك ذكر العلامة في الارشاد ويظهر منهما انه لا خمس على مال العبد و
الصغير بل والمجنون في غير الاصناف الثلاثة **وقد** عرفت سابقا الكلام في المعدن والكنز والاستدلال بالعموم **واقول** ومما اراده
من عموم الاية فمع ان المتبادر منها بعد وضوح كون المخاطب بها المكلفين ان الخمس في اموال نفس المكلفين لا المولى عليهم ايضا انه يتم في الارباح
والفوايد ايضا فلا وجه للتخصيص بل وفي المال المختلط بالحرام ايضا على وجه وان ارادوا مثل قولهم ع في المعادن عليها الخمس او فيه الخمس وكذا الكنز
فيه الخمس ففيه ان هذه الاخبار ان جعلت من باب الاحكام الطلبية كما هو الظاهر من الجملة الخبرية فيرد عليه ما يرد على الاية من ان المتبادر ارادة
مال نفس المكلف كما في قولهم ع فيما سقت السماء العشر وفي خمس من الابل شاة ونحوهما وان جعلت من باب حكم الوضع وبيان انحو ارباب
الخمس ثابت في هذه الاموال بعد اخراجها فمع انه يحتاج في اثبات الوجوب منها على المكلفين اما الى التمسك بدليل من الخارج او ارتكاب المحذور
السابق في دلالة اللفظ على ان ذلك واجب على جنس المكلفين وان كان يحتاج الى التفصيل فيخرج المكلف من مال نفسه وان منع فالحاكم
يخرجه والولي يخرج عن الصغير ونحو ذلك فنقول ان مثل ذلك موجود في الارباح مثل موثقة سماعة القائلة بان الخمس في كل ما افاد الناس من قليل او كثير بل
وفي المال المختلط بالحرام ايضا مثل صحيحة عمار بن مروان المتقدمة فما يعتمد على الاصل وعدم تكليف غير المكلفين ويدعي ثبوت الحكم في المعدن والكنز
والغوص بالاجماع كما يظهر من العلامة في التذكرة في الكنز بل في المنتهى في المعدن ايضا او يدعي العموم ويثبت ويدعي اخراج الارباح والمال المختلط بالاجماع
والامر في المال المختلط اصعب سيما في كثير من شقوقه اذ لا وجه لتحليل مال الغير لاجل الصغير ولا يحل مال امرء مسلم الا من طيب نفسه **وبالجملة**
فالاظهر انه لا يجب الخمس على مال غير المكلف في الارباح والمكاسب للاصل وعدم ظهور العموم وكذا في المال المختلط بما لم يجهل صاحبه فقط ايضا
لا يجب عليه شيء **نعم** ان بقي المال على حاله حتى يحصل مناط التكليف فيخمس ايضا فان ظاهر الاخبار ان الخمس على ما يستفيده البالغ من الارباح لا
انه يجب على البالغ وان استفاد المال في حال عدم التكليف فكان الكلام في افتتا المال المختلط واما المعادن والكنز والغوص فمقتضى الاصل ومنع العموم
وان كان عدم التعلق ولكن ظاهرهم عدم الخلاف فلعله هو الحجة **الثاني** لا ريب في عدم اعتبار النصاب في الاصناف الثلاثة الاخيرة وكذا الحول في
غير الفوائد والارباح واما فيها فالمشهور عدم الاعتبار الا بمعنى وجوبه مضيقا حين حصول النفع بمقدار يفضل عن المؤنة في نظر المكتسب بل
بمعنى انه يتعلق به الوجوب موسعا مراعى لتمام الحول فيجوز التاخير الى تمام الحول احتياطا للمكتسب لاحتمال الزيادة فيتجدد بسبب كلفة مال او صدقة
دار او تزويج وشراء عبد او امة او حصول خسارة في التجارة ونحو ذلك ويجوز التعجيل بل يستحب للاطلاقات وللمسارعة في الخيرات او الارفاق بالفقير
ودفع الموانع المحتملة من وسواس النفس وتسويل الشيطان وصلة الذرية الطيبة وغير ذلك **وبالجملة** فالظاهر من الروايات بعد التامل
التام ان الخمس انما يجب بعد ملاحظة المؤنة ووضعها في النظر ووسعة المال لذلك في الظاهر لان الخمس يجب بعد حصر مؤنة العام ثم ان ظهر

انما يتعلق بذلك المال الحلال

الاول

وهو مالو كان حصوله من جهة الميراث ونحوه مثل ما اذا حصل الكسب منه ره

لا بد وساحبه فقط بل وفيما جهل فالظاهر عدم التعلق التكليف

زيادة الخمس على ما اعطاه بعد تمام الحول تمة لان ما اعطاه لو لا تحقق وان ظهر عدم لزومه عليه تحقق لو نقصت او زادت مؤنته فان تلف العين مع جهل المستحق بالحال فلا ضمان واما مع علمه بالحال او بقاء العين فباق عليه ما مر في الزكوة ونسب العلامة في المختلف والشهيد في الدروس وصاحب المدارك الى ابن ادريس عدم شرعية الخمس قبل الحول وكلامه وان كان لا يخلو عن تشابه لكنه لا يخلو عن ظهور فيما ذكروه **وكيف كان** فهو ضعيف لانه مخالف لاطلاق الادلة ولا ينافيها قولهم بعد المؤنة كما ذكرنا مع انه يستلزم انه لو تلف الربح قبل تمام الحول وكان فاضلا عن المؤنة لم يكن عليه شيء وهو كما ترى ثم ان الاشكال في تعيين مبدأ الحول فقال الشهيد في الدروس ولا يعتبر الحول في كل مكتسب بل يبتدئ الحول من حين الشروع في التكسب بانواعه فاذا تم خمس ما فضل وقال الشهيد الثاني مبدأه ظهور الربح وتبعه صاحب المدارك وتظهر الثمرة فيما لو تفاوتت مؤنة العامين فان كان والشتاء مثلا اذا كان مبدأ حول الزرع واول الصيف كان مبدأ ظهور نفعه فعلى القول الثاني يعتبر مؤنة اول الصيف الى الصيف الآخر وعلى الاول يعتبر مؤنة ما تقدم من اول الشتاء الى الشتاء الآخر وهكذا الكلام في الشروع في التجارة والكسب **والاقرب** القول الاول سيما على ما اخترناه سابقا من تحقق المؤنة الا بدليل من الوجوه الثلاثة فيحصل صرف المؤنة مع ان القول الثاني يوجب الحرج والضيق لجهالة وقت ظهور الربح غالبا وسيما مع اعتبار الانضمام في الامتعة **ثم** ان الشهيد الثاني قال في المسالك وانما يعتبر الحول بسبب الربح فاوله ظهور الربح فيعتبر فيه مؤنة السنة المستقبلة ولو تجدد ربح آخر في اثناء الحول كانت مؤنة بقية الحول الاول معتبرة منهما وله تأخير اخراج خمس الربح الثاني الى آخر حوله ويختص بقية حوله بعد انقضاء حول الاول وهكذا فان المراد بالسنة هنا ما تجددت بعد الربح لا بحسب اختيار المكتسب قال في المدارك وفي استفادة ما ذكره من الاخبار نظر ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتساب الارباح الحاصلة بعد ذلك الى تمام الحول واخراج الخمس من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول كان حسنا **اقول** وهو ظاهر ما ذكر في الدروس لكن مع اعتبار مبدأ السنة من اول الشروع في الكسب هو الانسب بظواهر الاخبار واطلاق فتاوى الاصحاب فان الظاهر مرادهم من اعتبار مؤنة السنة واجماعهم عليه هو مؤنة سنة الرجل المتداولة بين الناس لا مؤنة كل ربح مع انه لا يمكن ضبطه غالبا الا بعسر شديد وحرج وكيد **واعلم** ان المراد بالحول هنا هو السنة الكاملة ولا يجري الطعن في الثاني عشر كما صرح به ابن ادريس واستقربه في الدروس **المبحث الثاني** في مستحق الخمس وكيفية تقسيمه **وفيه** مطالب

الاول المشهور بين الاصحاب انه يقسم ستة اقسام ثلاثة للنبي صلى الله عليه وآله وهي سهم الله وسهم رسوله وسهم ذي القربى وهذه الاقسام بعده للامام القائم مقامه عليه السلام والثلاثة الاخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل واختلف الناقل عن ابي العالية الرياحي موافقة الاول وعن الشافعي وابي حنيفة موافقة الثاني وقالا ان سهما للرسول صلى الله عليه وآله ومصرفه المصالح وسهما لذي القربى ومصرفه فيهم والثلاثة الاخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل من المسلمين كافة وعن مالك خمس الغنيمة مفوض الى اجتهاد الامام يصرفه فيمن شاء وعن ابي حنيفة يسقط بموت النبي صلى الله عليه وآله سهمه وسهم ذي القربى ويبقى الثلاثة الاخر يقسم فيهم **ويدل** على الاول مضافا الى الاجماع كما هو ظاهر الطبرسي وصريح السيد وغيره وابن زهرة بل وابن ادريس ظاهر الآية الشريفة فان اللام للملك والاختصاص والعطف بالواو يقتضي التشريك والاخبار المستفيضة عن اهل البيت عليهم السلام مثل مرسلة عبد الله بن بكير ومرسلة حماد بن عيسى ومرسلة احمد بن محمد الاينائي عن قريب وما رواه السيد رضي الله عنه في رسالة المحكم والمتشابه نقلا من تفسير النعماني ومع ظهور الآية والاجماع وعمل الاصحاب لا وجه للقدح في اسناد الروايات مع انها في نفسها قوية معتبرة لا يخفى على المطلع باحوال الرجال **وحجة** القول الثاني من طريقنا صحيحة ربعي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذ خمسة اخماس ثم يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم اربعة اخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم حقا وكذلك الامام يأخذ كما يأخذ الرسول صلى الله عليه وآله ولا يعارض بذلك ما تقدم من الادلة **وربما** يجاب بان ذلك نقل فعله ولعله اعطى بعض حقه لغيره توفيرا لهم **و** استبعده بعضهم بملاحظة لفظ الرواية والاولى حملها على التقية **وقد يوجه** ظاهر الآية على قولهم بان الافتتاح باسم الله على جهة التيمن لان الاشياء كلها لله وانه من قبيل والله ورسوله احق ان يرضوه والمراد لرسوله وان ذكر الرسول وما بعده من باب التخصيص بعد التعميم تقريبا بان المراد الخمس لا بد ان يكون متقربا به الى الله وتخصيص المذكورين بالذكر لاجل التفصيل كقوله تعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال وهذا يناسب تفويض امر الخمس الى الامام كما هو احد اقوالهم **ثم** ان المرتضى رحمه الله نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذي القربى لا يختص بالامام بل هو لجميع قرابة الرسول صلى الله عليه وآله من بني هاشم قال في المختلف ورواه ابن بابويه في كتاب المقنع وكتاب من لا يحضره الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد **ويدل** عليه رواية زكريا بن مالك الجعفي عن

ونقل الفاضلان عن بعض الاصحاب انه يقسم خمسة اقسام سهم الرسول وسهم لذي القربى يقسم فيهم وثلاثة لليتامى والمساكين وابناء السبيل

جزء ما اخماس فيأخذ خمسه ثم يقسم

عن الصادق ع في قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم الآية فقال اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي

القربى فهم اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة الاسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة فلا تحل لنا فهي

للمساكين وابناء السبيل وهذه الرواية مع ضعفها وعدم مقاومتها للاخبار المستفيضة المتقدمة وغيرها محمولة على التقية واجاب العلامة عنها

بانا نقول بموجبه فان الامام من الاقرباء بل هو اقرب اليه من غيره **الثاني** اطلاق الاية وان كان يقتضي عدم اشتراط انتساب الفرق الثلثة

الى عبد المطلب كما نقل عن ابن الجنيد وكذا اطلاق رواية ربعي المتقدمة **و** لكن جمهور اصحابنا اشترطوا ذلك للاخبار المستفيضة مثل موثقة

عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شيء قال خمس الله عز وجل للامام ع وخمس الرسول للامام

وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول ص الامام ع واليتامى يتامى الرسول ص والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ومرفوعة احمد بن

محمد قال حدثنا بعض اصحابنا رفع الحديث قال الخمس من خمسة اشياء الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي يقاتل عليه ولم يحفظ الخامس الى ان

قال فاما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول ص وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل

فالذي لله فلرسول الله ص فرسول الله ص احق به فهو له خاصة والذي للرسول ص فهو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين

وابناء السبيل من آل محمد ص الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تعالى مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شيء

فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان وحسنة حماد بن عيسى على ما في الكافي عن بعض اصحابنا

عن العبد الصالح ع قال الخمس من خمسة اشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة يؤخذ من كل هذه الصنوف الخمس فيجعل

لمن جعله الله لهم ويقسم الاربعة الاخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك يقسم بينهم الخمس على ستة اسهم سهم لله وسهم لرسول الله وسهم

لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسول الله لاولي الامر من بعد رسول الله ص وراثة فله ثلثة

اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله وله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم

لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء فهو للوالي وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالي

ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به الى ان قال وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم

دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من الله لهم الى ان قال وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى

ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد الى ان قال ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس

شيء لان الله يقول ادعوهم لآبائهم الحديث الى غير ذلك من الاخبار **وهذه** الاخبار مع اعتبار سندها معتضدة بعمل الاصحاب فلا يقدح

في اسنادها فيجوز تخصيص الكتاب بها ولا يعارض مثل صحيحة ربعي القابلة للتقييد الموافقة للعامة **و** المشهور بين الاصحاب ايضا اشتراط الانتساب الى

عبد المطلب بالاب ولا يكفي الانتساب بالام فلا يجوز اعطاء الخمس ان انتسب اليه بالام ويجوز اعطاؤه الزكوة من غير المنتسب اليه مطلقا لان الانتساب

في اللغة والعرف انما هو حقيقة في المنتسب بالاب ولخصوص حسنة حماد بن عيسى المتقدمة ولا يضر الارسال سيما من مثل حماد مع اعتضادها بالشهرة

العظيمة **و** خالف فيه ذلك المرتضى وابن حمزة باستعمال لفظ الابن والبنت في المنتسب بالام كما في تسمية الحسنين ع ابني رسول الله وانهما يمدحان

بذلك ويفضلان به ولا مدح في وصف مجازي وكان يقال للصادق ع ابن الصديق لان امه كانت بنت قاسم بن محمد بن ابي بكر ولاستدلال الامة بقوله

تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم على تحريم بنت البنت ولان عيسى من بني آدم بلا خلاف **والجواب** على ان اكثر ما ذكر مبني على كون

الاصل في الاستعمال الحقيقة وقد ابطلناه في الاصول لان الاستعمال اعم من الحقيقة سيما اذا كان المستعمل فيه متعددا فان المجاز خير من الاشتراك

وعدم جواز المدح بالمجاز ممنوع والاستدلال بالولاية لو لم يثبت الاجماع على ارادتها من الاية بنبأ الشرع غير مسلم ومع الظهور من الخارج فهو

مجاز مع القرينة **و** بما لي انه في رواية سئل هرون عن الكاظم ع في وجه تسميتهم بابن رسول الله واجاب ع بانه لاجل الانحصار فالسؤال والجواب

كلاهما يدلان على ما ذكرنا **و** استدل لصاحب المدارك السيد ايضا بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج

النبي ص بقوله عز وجل ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين ع لقول الله عز وجل ولا

تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فان الرواية دلت على ان اب الام اب حقيقة والا لما صح الاستدلال بالاية على تحريم زوجة الجد على ولد البنت

فاذا ثبت ان اب حقيقة ثبت ان ابن البنت ابن كذلك لكان التضايف وفيه انه كما يجاب عن الاستدلال الثاني للسيد باستدلال العلماء على تحريم

بنت البنت باية التحريم على انها بنت حقيقة بان الاستعمال اعم من الحقيقة فكما انه هنالك يكون الاستعمال مجازا **و** الاستدلال بالاية لعله من

جهة ظهور القرينة من اجماع او خبر على ان المراد من البنات اعم من الحقيقة فكذلك الكلام هنا في الاباء مع ان هذا الحديث على فرض التسليم

في سنتهم فان فضل ... ان ينفق من بيت نفقه ما يستغنون به

لا يدل على جواز اعطاء الخمس صريحا وحسنه تحتمل الحمل على المنع تقية جدا ثم قد عرفت في كتاب الزكوة ان ولد عبد المطلب منحصر في ولد ابي طالب
والحارث وابي لهب واختلف الاصحاب في بني عبد المطلب وهو اخو هاشم وقد عرفت التحقيق وان الاقوى منعهم من الخمس واعطائهم الزكوة الثالثة
لا يجوز تخصيص بعض الطوائف الثلث بالخمس لان الاية مسوقة لبيان المصرف كالزكوة وللخصوص صحيحة ابن ابي نصر البزنطي عن الرضا عليه السلام قال سئل عن قول الله
عز وجل واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فقيل له فما كان لله فلمن هو فقال لرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام
فقيل له افرأيت ان كان صنف من الاصناف اكثر وصنف اقل ما يصنع به فقال ذلك الى الامام ارأيت رسول الله كيف يصنع اليس انما كان يعطي على ما يرى كذلك
الامام ونحو رواية ابي خالد الكابلي قال ان رأيت صاحب هذا الامر يعطي كل ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء فانه انما يعمل
بامر الله وفيه دلالة على انه ليس بواجب خلافا وعن الشيخ وابي الصلاح المنع من التخصيص لظاهر الاية كان اللام للملك والواو تقتضي التشريك وفيه ان الملكية مستلزمة
للتسوية والاشتراك وعدم جواز التصرف لاحدهم بدون اذن الاخر وغير ذلك مما هو من توابع الملك واللوازم منتفية والظاهر انه لبيان المصرف
وان المستحقين لذلك يجوز الصرف اليهم هؤلاء ويدل كونه كاية الزكوة مضافا الى ان الخمس عوض عن الزكوة لهؤلاء كما يستفاد من الاخبار
فيكون مساويا لها وانما خرج النصف بدليل خارجي وكذلك الاخبار الدالة على تقسيمها ستة اسهم تنزل على المصارف والمستحقين لا الملك
وبالجملة فالاصل وملاحظة اية الزكوة وكون الخمس عوضا عنها ولزوم العسر والحرج وما يترتب من المفاسد على حمل اللام للملك
ومصير جمهور الاصحاب يرجح عدم وجوب البسط ولكنه احوط وافضل واما البسط على الاشخاص فهو مما لا ينبغي التامل في عدم وجوب
المتيقن بينهم لما تقدم من الادلة والزيادة عليه باشتية الضبط وعدم ظهور خلاف في المسئلة الا ما يوهم عبارة الدروس في تعميم من حضر
البلد حيث قال لا بد ان تأمل في اعتبار تعميم الاصناف ما الاشخاص فيعم من حضر ولا يجوز النقل الى بلد اخر الا مع عدم المستحق انتهى ولم
نقف على دليله ان اراد الوجوب ولا ريب ان البسط على الحاضرين افضل بل احوط مع الامكان وعدم الحرج الرابع المشهور ان
الامام يقسم الخمس على الاصناف على قدر كفايتهم مقتصدا فان اعوز اتمه من نصيبه فان فضل كان له بل يظهر من المعتبر دعوى الاجماع
عليه ويدل عليه مرسلة حماد ورواية احمد بن محمد المتقدمتين ولا يقدح في سندهما الارسال والجهل لابراهيم بن هاشم الى
حماد وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه مع ورودهما في الكافي والتهذيب واشتمالها على احكام كثيرة اجماعية
وتلقي الاصحاب اياهما والعمل بهما بما يجبر ضعفهما لو كان ولقد افرط ابن ادريس في انكار الحكم ورد الحديثين وتضعيفهما وقال
لا يجوز له اخذ فاضل انصبائهم ولا يجب عليه اتمام ما نقص لانه لا يحل مال امرء مسلم الا من طيب نفسه وهو مال الاصناف ولانه
يحتمل التقدير والتسليم بلا فائدة وتحبط صيرورة هؤلاء ممن يجب نفقتهم على الامام مع ان الواجبي النفقة محصورون ليس ذلك
واحد منهم وفي ظهور ضعفها مما تقدم لمنع الملك ولمنع كون الاستحقاق ايضا مطلقا بل بقدر الكفاية وسد الخلة كما هو مقتضى وضع الخمس
ولان فائدة في التقدير والقسمة بيان المصرف لا بيان مقدار الحق ولمنع استلزام الاتمام وجوب النفقة وتوقف العلامة في المختلف و
في المدارك والاقوى ما عليه المشهور ولا ينبغي التامل لوضوح الماخذ وهذه المسئلة وان كانت كما ترى قليل الجدوى لكنه ليس
كذلك لما سيظهر لك في المسائل الاتية من معرفة حال نصيب الامام في حال غيبته وغير ذلك ثم هل يجوز اعطاء ما فوق مؤنة
السنة دفعة كالزكوة اولا يجوز التجاوز الاظهر عدم الجواز وفاقا للشهيدين ويدل عليه مرسلة حماد وغيرها والظاهر ان سنة الفقير لا يتحدد
فيها فيتبع وقت حاجته فاذا اعطي بقدر مؤنة سنة ونهب من السنة ستة اشهر فيجوز الاعطاء بقدر ستة اشهر اخرى وكذلك
الكلام في الزكوة الخامس قد عرفت في الزكوة معنى المسكين وادعى بعضهم انه لا خلاف في عدم الفرق في الحكم بينه وبين الفقير
كل ما ذكر احدهما وحدهما كما صرح به الشهيد الثاني وكذلك قد عرفت معنى ابن السبيل وانه لا يشترط الفقر فيه بل المعتبر هو الحاجة في بلد
التسليم وفي اشتراطه في اليتامى قولان اظهرهما نعم لانه لرفع الحاجة وسد الخلة ولانه عوض الزكوة لغير بني هاشم كما يستفاد
انه من الاخبار ولدلالة ما تقدم من ان الامام انما يعطي كفايتهم ويأخذ فضلهم كما يتم نقصهم كما دل عليه الروايات بل في رواية حماد
مواضع دلالة على اعتبار الفقر ظاهرة وصريحة لا يخفى على من لاحظها لا نطيل بذكرها فلاحظها في الكافي والتهذيب وذهب الشيخ
في المبسوط وابن ادريس الى العدم لعموم الاية ولانه لو اعتبر فيه الفقر لتداخل الاقسام فلا يصح جعله قسيما للمسكين وفيه ان العموم
مخصوص بما تقدم كما خصصناهم ببني هاشم لما تقدم ويكفي مطلق المغايرة في جعل الشيء قسيما ولا يحتاج الى المباينة مع انه على قول
لا تباين ايضا بل بينهما عموم من وجه وارادة الفقر فقط منهما في غاية الغرابة وبالجملة لا يضر اجتماع السببين فيستحق بكل جهة سهما

كما قلنا في اصناف الزكوة ويلزمه التزام ذلك فيما لو كان اليتيم مسكينا انه اولا وايتم لا يتحاشون عن الاطلاق ولا يخصصون بالغني فهذا زيادة اهتمام
بشان مساكين الايتام وهو صحيح على القول بالاشتراط واما اشتراط الايمان في مستحق الخمس فقد تردد فيه المحقق في الشرايع نظرا الى العموم وجزم بالاشتراط
في المعتبر لانه مودة لمن حاد الله لو جوزنا للمخالف لقضنا الى انه عوض الزكوة فهو شرط فيها اجماعا وهذا اظهر واما العدالة فالمعروف من مذهب الاصحاب
عدمه ويظهر من الشرايع وجود الخلاف فيه وقائله غير معلوم والحق العدم لاطلاق الاية والاخبار السادس يجوز نقل الخمس من البلد مع عدم
وجود المستحق بلا اشكال لان ايصال الحق لا يتم الا به واما مع وجوده فقيل لا يجوز وقيل يجوز مع الضمان خصوصا مع طلب الافضل وهذا اقوى وقد
مر في الزكوة ما يرشد اليه وفيه الكفاية المبحث الثاني في اللواحق وفيه مطالب الاول في الانفال وهو جمع نفل بالسكون
او بالتحريك بمعنى الزيادة ومنه سمي المتطوع نافلة لزيادته على الفريضة والمراد بها هنا ما يختص به الامام زائدا على قبيله وقد يطلق النفل ايضا
على الانفال ومنه قوله تعالى في سورة الحشر وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ويدل على هذا المراد حسنة محمد بن
مسلم الاتية وقد يطلقان على ما يرادف الغنيمة العسكرية ومنه قوله تعالى في سورة الحشر ايضا وما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية ويدل عليه
بعض الاخبار ايضا والامر في ذلك سهل اذ المعيار هو الفرق بين الامور المعدودة في الانفال والغنائم العسكرية فمنها ما يغنمه الغانمون بغير اذن
الامام وقد مر الكلام فيه وان الاشهر الاقوى هو كونه من الانفال ومنها ما كان لسلطان دار الحرب من قطايع والصفايا قال في المعتبر ومعنى
ذلك اذا فتحت ارض من اهل الحرب فما كان يختص بملكهم مما ليس بغصب من مسلم يكون للامام ع كما كان للنبي ص وزاد في الشرايع او معاهد
ومثله قال في المنتهى وقد يفسر القطايع بالارض والصفايا بما ينقل ويحول ويدل على ذلك اخبار كثيرة منها مرسلة حماد الطويلة وفيها تصريح
بكونه على غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وصحيحة داود بن فرقد قال قال ابو عبد الله ع قطايع الملوك كلها للامام وموثقة اسحق بن عمار
المذكورة في تفسير علي بن ابرهيم قال سالت ابا عبد الله ع عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان للملوك
فهو للامام وما كان من الارض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله من الانفال الى
غير ذلك من الاخبار وكذا يصطفي الامام من الغنيمة ما شاء قبل القسمة من فرس او جارية او ثوب او سلاح ونحو ذلك ويدل عليه ايضا
اخبار كثيرة لا حاجة الى ذكرها ومنها الارض الموات التي ليس لها مالك معروف سواء جرى عليها الملك ثم باد اهلها وماتت او لم يجر عليها ملك
فاذا كان لها مالك معروف فليس من الانفال واذا كانت الارض حية ولم يعرف لها صاحب فهي من باب مجهول المالك واذا كانت خربة بعد الملك وعلم
انها لا مالك لها اصلا بمعنى انه يعلم انها كانت لفلان ولم يبق منه وارث فهو ايضا من الانفال وداخل في ميراث من لا وارث له كما سيجيء ويدل
عليه اخبار كثيرة مثل موثقة سماعة قال سالته ع عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك فهو خالص للامام وليس للناس فيها سهم
قال ومنها البحرين ولم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وحسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه سمعه يقول ان الانفال ما كان من ارض لم يكن
فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من الفيء والانفال لله وللرسول ص فما كان لله فهو
للرسول يضعه حيث يحب وفي مرسلة حماد الطويلة كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض ميتة لا رب لها وحسنة حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع
قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله ص وهو للامام
من بعده يضعه حيث يشاء الى غير ذلك من الاخبار وانت خبير بان هذه الاخبار بين ما هو اعم من المطلوب مثل ما اشتمل على كل ارض خربة
وما هو اخص منه مثل قوله ع كل ارض ميتة لا رب لها فانه ظاهر فيما لا مالك له اصلا لا من لا يعرف له مالك الا ان يؤول بالمتبادر منه الرب المعروف
وعلى هذا فيشكل اخراج ذلك من حكم مجهول المالك الا ان يقال ان تلك الاخبار تخرج الاصل للارض الغير المعروف مالكها من حكم المجهول المالك او
يقال ان مجهول المالك ما يعلم ان له مالكا ولكن لا نعرفه وما لم يعرف مالكه اعم من ذلك فانه يحتمل كونه بلا مالك اصلا وهو بعيد فان الاخبار
الواردة بالتصدق بعضها ظاهر فيما لم يعرف المالك كما مر بعضها ويظهر من بعضها ان مطلق ما لم يعرف مالكه يعني حتى غير الارض من الانفال
كيف كان ففي غير الارض اذا اعطي للفقراء يحصل الامتثال وان كان من جملة الانفال ايضا ومنها رؤس الجبال وما يكون بها وبطون الاودية
والاجام والاخبار كثيرة منها حسنة حماد الطويلة المرسلة ففيها وبطون الاودية ورؤس الجبال والموات كلها له وحسنة حفص بن البختري وحسنة
محمد بن مسلم المتقدمتين وفي مرسلة احمد بن محمد وما رواه المفيد في المقنعة عن محمد بن مسلم واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب يقتضي العموم وقيده
ابن ادريس بما كان في الموات والارضين المملوكة للامام وارتضاه صاحب المدارك استضعافا للاخبار واقتصارا في خلاف
الاصل على موضع الوفاق وانت خبير بان الاخبار معتبرة ولا وجه للقدح فيها سيما مع عمل الاصحاب وايضا ان ما ذكره يقتضي التداخل

كل ارض خربت من الكفار من غير قتال سواء انجلى عنها اهلها او تركوها للمسلمين وسلموها طوعا ... لا حاجة الى ذكرها لعدم الاشكال في مسئلة

وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بما ذكر كما نبه عليه الشهيد الثاني ومنها المعادن والمشهور انها من المشتركات بين الناس ونقل عن الشيخين
والكليني وشيخه علي بن ابراهيم وسلار وابن البراج الى انها من الانفال وفي كلام بعضهم كالمبسوط ايضا وقال في المعتبر بعد نقله عن الشيخين
ان كان ذلك يكون في الارض المختصة به امكن اما ما يكون في ارض لا يختص بالامام فالوجه انه لا يختص به لانها اموال مباحة تستحق بالسبق
اليها والاخراج لها والشيخان يطالبان بدليل ما اطلقاه وخصها ابن ادريس ايضا بما كان في ارضه ع واستحسنه العلامة وقال لم يقف
للشيخين على حجة في ذلك اقول ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار المتقدمة وما رواه العياشي عن الباقر ع قال لنا الانفال قيل وما الانفال قال منها
المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وقال وما كان للملوك فهو من الانفال وهذان الخبران مع عمل جماعة من
القدماء عليه وسائر العمومات مثل صحيحة الكابلي قال قال لي ابو عبد الله ع نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الانفال ولنا صفو المال الحديث ومثل
صحيحة ابي خالد الكابلي الدالة على ان الارض كلها لهم وتقدم معناها وروايات اخر يكفي في ثبوت الحكم ولا ينافي ذلك ما تقدم من ثبوت الحكم ولا ينافي
ذلك ما تقدم من ثبوت الخمس في المعادن ولا ما قدمناه من ان كل معدن يكون في ملك احد فهو له ويجب عليه الخمس اما في زمان الحضور فلان
الظاهر انهم ما كانوا يأذنون في التصرف فيه من الانفال كان لهم خمسها ومصرفه كان مصرف الخمس وهو صريح كلام الكليني حيث قال بعد كلام في
ذكر الانفال وكذلك الاجام والمعادن والبحار والمفاوز هي للامام خاصة فان عمل فيها قوم باذن الامام فلهم اربعة اخماس وللامام خمس والذي
للامام يجري مجرى الخمس ومن عمل فيها بغير اذن الامام فالامام يأخذه كله ليس لاحد فيه شيء وكذلك من عمر شيئا او اجرى قناة او عمل في ارض خراب بغير
اذن صاحب الارض فليس له ذلك فان شاء اخذها منه كلها وان شاء تركها في يده انتهى وصرح بكون خمس الانفال للامام اذا تصرف فيه باذنه
سلار ايضا ويدل على ما ذكره ايضا رواية حكم بن علباء الاسدي المتقدمة في المال المختلط بالحرام وصحيحة عمر بن يزيد قال رأيت ابا سيار مسمع بن عبد
الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله ع تلك السنة مالا فرده ابو عبد الله فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله ع المال الذي حملته اليه فقال
اني قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك
واعرض لها وهي حقك الذي جعله الله تعالى لك في اموالنا فقال وما لنا في الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا فما
اخرج الله منها من شيء فهو لنا قال قلت له انا احمل اليك المال كله فقال لي يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما
كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون كل ذلك لهم حتى يقوم قائمنا الحديث واما في زمان الغيبة فقد جوزوا لنا التصرف في الانفال
والاخبار الدالة بثبوت الخمس في المعادن تشملها وكذلك الغوص واما عدم ثبوت الخمس في مثل الارض الموات بعد الاحياء في زمان الغيبة فلعدم الثبوت
فان ثبوت الخمس على النهج السابق فيها في حال الحضور لو ثبت فلا يثبت في حال الغيبة الا باذن الامام ع خرجنا عنه في مثل المعادن بالدليل الخاص وهو
عموم الاخبار الناصة عليها وبقي الباقي وان شئت قلت ان المراد بتلك الاخبار هو وجوب الخمس المعهود فيها لو في حال الغيبة وان كانت هذه
المذكورات كلها مختصة به حال الحضور لرفع المنافاة بين ايجاب الخمس وكونها انفالا ولكنه بعيد والاشكال في ثبوت المختص ثم ان الشهيد الثاني
في شرح قول الشهيد ره في اللمعة واما المعادن فالناس فيها شرع قال على الاصح لاصالة عدم الاختصاص وقيل هي من الانفال ايضا اما الارض
المختصة به فما فيها من المعادن تابع لها لانه من جملتها واطلق جماعة كون المعادن للناس من غير تفصيل والتفصيل حسن هذا كله في غير المعادن
المملوكة تبعا للارض او بالاحياء فانها مختصة بمالكها انتهى واقول ذكرنا ايضا في خمس المعادن انهم ذكروا ان المعدن الذي يكون في ملك احد فانه
تابع للملك وعلى ما ذكروه وعلى ما ذكرنا فلا يبقى الا الاراضي المفتوحة عنوة ويشكل بان ما ذكروه من تبعية المعدن للارض يكون حكم المعدن
الواقع فيها حكم تلك الاراضي فيكون موقوفا على مصالح العامة كنفسها فلا يبقى شيء يكون شرعا بين الناس الا ما وجد في الموات بناء على ترجيحهم
في ذلك وتمام الكلام في هذه المسئلة ومسئلة الارض يجيء في كتاب احياء الموات ان شاء الله تعالى ومنها ميراث من لا وارث له ذهب اليه علماؤنا
اجمع كما صرح به في المنتهى وخالف فيه الجمهور كافة على اختلاف مذاهبهم ويدل عليه مضافا الى الاجماع حسنة حماد الطويلة ضمن وهو وارث
من لا وارث له يعول من لا حيلة له وموثقة اسحق بن عمار وصحيحة التي قدمناها ورواية ابان بن تغلب ومرسلة احمد بن محمد وغيرها من الاخبار
الكثيرة الصحيحة وغيرها وسيجيء الكلام في مصرفه في حال الغيبة وتمام الكلام وظيفة كتاب الميراث الثاني لا يجوز التصرف في الانفال
لا في حصته من الخمس حال حضور الامام الا باذنه كسائر امواله للكتاب والسنة والاجماع والعقل واما في حال الغيبة فذهب الاصحاب في
بعضها كالارض الموات جواز التملك بالاحياء وظاهر جماعة منهم ان كل الانفال مباح من الاراضي وغيرها ومنهم الشهيد قال في البيان بعد ذكر
الانفال ومع غيبة الامام فالظاهر اباحة ذلك للشيعة قال وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث اما غيره فلا واما

في تحليل الائمة ع المناكح والمساكن والمتاجر للشيعة

حصة غيره من الخمس فالاظهر جواز مباشرة المالك لصرفها في الاصناف الا مع مطالبته ع فيجب دفعها اليه وقيل بوجوب دفع الكل اليه ولا فائدة
لنا مهمة في ذلك وسيجيء الكلام في حال الغيبة **الثالث** المشهور بين الاصحاب استثناء المناكح والمساكن والمتاجر من الانفال وفيه الخمس للشيعة
الاثني عشرية ويظهر من العلامة في المنتهى ان استثناء المناكح اجماعي في حال الحضور والغيبة قال وقد اباح الائمة ع المناكح في حالتي ظهورهم
وغيبتهم وعليه علماؤنا اجمع لكنه نقل في المختلف ما ظاهره المخالفة فيه عن ابي الصلاح مطلقا وعن المفيد مخصصا بالمناكح وعن ابن الجنيد ان تحليل
ما يملك جميعه عند تحليل غير مبرء من يجب عليه حق منه لغير المحلل لان الاحلال انما هو لمن اليه الولاية بقبضه ونصرفه في اهله الذين سماهم الله لهم
عن سلار اباحة جميع الانفال في حال غيبة الشيعة من دون تخصيص ورده الشهيد في البيان قوله بان الروايات ظاهرها العموم وعليه اطباق الائمة
و فسر **المناكح** بالسراري المغنومة من دار الحرب فيجوز شراؤها ووطؤها وان كانت بجملتها للامام فيما لو كان بغير اذنه او بعضها اذا كان
باذنه وليس ذلك من باب تبعيض التحليل بل تمليك الحصة والجميع من الامام كما ذكره في الدروس **و** الظاهر الفرق فيه بما لو سبيا او انتقل اليه
بشراء او هبة وقد يفسر بالجواري التي تملكها من ماله الذي فيه الخمس والزوجة التي فيه مهرها من ذلك واورد عليه بانه داخل في مستثنيات المؤن
واجيب بانه قد يكون من غير ما يخرج عنه مؤنة السنة كالمغانم والغوص فعموم الاخبار الآتية يشمله ولا مخصص لها وبانه قد يكون زايدا على
حاجته على سبيل الاقتضاء وقد يكون بعد عام الوجوب **و** فسر **المساكن** بما يبنى في الاراضي المختصة به او بما يشترى من مال فيه الخمس **و** يرد
على الاول انها داخل في الاراضي المجوزة لنا في حال الغيبة فلا معنى للتخصيص بالمسكن **و** على الثاني انها من المؤن المستثنيات **و** يدفعه ما تقدم.
والمتاجر بما يشترى من الاموال التي فيها الخمس ممن لا يخمس للتجارة وقال ابن ادريس ولا يتوهم متوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج
منه الخمس فيحصل ما قلنا فيها الشبه وبما يشترى من الغنائم المغنومة بغير اذن الامام **ثم** ان الوجه في استثناء المذكورات هو الاعتماد
على الاخبار الكثيرة الواردة عن ائمتنا **فمنها** ما مر مثل رواية حكيم مؤذن بني عيس **و** رواية الحكم بن علباء المتقدمة عند بيان المتقدمين
في الارباح **و** رواية حكيم بن علباء المتقدمة في المختلط بالحرام **و** رواية ضريس بن عبد الملك **و** صحيحة ابي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم كلهم عن ابي
جعفر ع قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وآباءهم
في حل **و** صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لابي جعفر ع من رجل يسأله ان يجعله في حل من ماكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه
من اعوزه شيء من حقي فهو في حل **و** صحيحة ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال
من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم **و** رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ان اشد
ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا اولادهم **و**
رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض
الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد
منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له ولا والله ما اعطينا احدا
ذمة وما لاحد عندنا عهد ولا لاحد عندنا ميثاق **و** رواية يونس بن يعقوب ووصفها بالموثقة في المختلف وفي طريقها محمد بن سنان او محمد بن سالم
على اختلاف النسخ قال كنت عند ابي عبد الله ع فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات
نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم **و** رواية داود بن كثير الرقي عن ابي
عبد الله ع قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك **و** صحيحة الحرث بن المغيرة النصري عنه ع
قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل
من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب **و** رواية الفضيل **و** لا يبعد القول بصحتها كما بنى عليه المحقق الاردبيلي
ره ايضا **و** لعله لكون الظاهر ان الفضيل هو ابن يسار بقرينة الراوي عنه وهو القاسم بن بريد **و** الظاهر انه العجلي الثقة وليس فيه بعدهما الا ابو
جميلة وحاله معلوم عن ابي عبد الله ع قال من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على اول النعم قال قلت جعلت فداك ما اول النعم قال طيب
الولادة ثم قال ابو عبد الله ع قال امير المؤمنين ع لفاطمة ع احلي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا
امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا **و** رواية الحرث النصري قال دخلت على ابي جعفر ع فجلست عنده فاذا نجية قد استاذن عليه فاذن له
قال نجية جعلت فداك ما تقول في فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول

لان التحليل انما هو مما يملكه المحلل

في ذكر الاخبار الواردة في تحليل المذكورات

من ظلمنا حقنا الّا انّا قد حللنا ذلك لشيعتنا وصححه زرارة في العلل عن ابي جعفر ع قال ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم وفي كتاب اكمال الدين عن محمد بن يعقوب فيما ورد من التوقيعات بخط صاحب الزمان اما ما سئلت عنه من امر المنكرين الى ان قال واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم الى غير ذلك من الاخبار اقول وقد يشكل العمل بظواهر كثير من هذه الاخبار لان مقتضى تحليل مطلق الخمس حتى حصة غير الامام وحصة الامام اللاحق ونصها التحليل وفصلا عن الغيبة وكذلك الانفال ويفيد كثير منها عدم تخصيص الاشخاص بما ذكر وتلك توجب جواز التصرف في مال الغير وهذا وان كان يمكن دفعه بان اخبار المعصوم عن ذلك كاشف عن رضاهم فيما انه اخبار عن عدم الوجوب فلكن يدفعه التامل في الحكمة الباعثة على وضع الخمس وما دل من الاخبار على انه انما حرم الزكوة على بني هاشم تشريفا لهم وتنزيها اياهم عن اوساخ الناس وتوفير الخمس لهم على غيرهم من نبيه المقدار والمحل كليهما فاذا كان ذلك ساقطا عن الشيعة فيبقى فقراء بني هاشم سوء حالا من ساير الخلق لان المخالفين مع قلة ما يتعلق به الخمس عندهم لانهم لا يقولون بخمس الارباح وهو الغالب النافع في الغالب ولا المال المختلط ولا في الارض الذي اشتراها من مسلم الغالب انهم لا يعطون خمسهم الشيعة وسيما من كان منهم في بلاد التشيع مع ما ثبت من شرف بني هاشم وكثرة اهتمام النبي ص بحالهم وجعل المودة معهم اجر الرسالة **وقد** ورد من الاخبار الكثيرة في صلة الذرية الطيبة فكيف يمكن القول بسقوط حقوقهم بالمرة وفي الاغلب مع ان الاصل عدم السقوط فيشبه ان يكون الباعث لصدور هذه الاخبار هو طغيان اهل الجور واغتصاب السلطان لاموالهم وتصرف الظلمة في الانفال والاخماس فالمعفو ما لاجل ان المخالفين اذا كانوا ياخذون منهم فلا يجب عليهم ثانيا كما في الخراج والزكوة واما لاجل ان ما يعاملون معهم في تلك الاموال ويصل اليهم لا غائلة فيه كما في شراء الزكوة والخراج **مع** ان الظاهر من بعض تلك الاخبار ان ذلك التحليل كان منهم ع عند اعوان المال وعدم الاقتدار وان العفو من صاحب الحق من حقه مع احتمال الحق غيره ايضا **و** يظهر من بعضها انه كان للحوق والتقية ومن بعضها ان ذلك كان بعفو من صاحب الحق فيما له الذي اتلفه السائل وعدم تمكنه من الايصال مع ان في مقابل هذه الاخبار اخبارا مشددة لو تجووا ايضا حقوقهم والاهتمام في ذلك مثل حسنة ابرهيم بن هاشم قال كنت عند ابي جعفر الثاني اذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي اجعلني من عشرة الاف درهم في حل فاني قد انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح قال ابو جعفر ع احدهم يثب على اموال آل محمد وايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فياخذه ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسألنهم الله يوم القيمة عن ذلك سؤالا حثيثا **اقول** لا ينافي تحليله ع عن ماله سؤاله تعالى عنه يوم القيمة عن سوء فعله اذا لم يتب عن ذلك وكان مقصرا **او** لا وجه للقدح في دلالة الرواية بان السائل لعله لم يكن من الشيعة وان المال مال الوقف لا مما نحن فيه فانه يدفعه ما للظهور في الاول وعموم قوله ع بعد خروج السائل **و**ما رواه الكليني عن محمد بن زيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسأله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الضيق الهم لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله وما نشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه الحديث **و**ابنه عنه ع قال قدم قوم من خراسان على ابي الحسن الرضا ع فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس لا نجعل لا نجعل لا نجعل لاحد منكم في حل الى غير ذلك من الاخبار المؤكدة في امر الخمس وايجاب دفعه وانه موجب لتزكية المال وتطهيره مثل رواية ابي بصير قال قلت لابي جعفر ع ما ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم وموثقة ابن بكير عن الصادق ع قال اني لاخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا ورواية ابي بصير عن الباقر ع في حديث قال لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا الى غير ذلك من الاخبار وفي كتاب اكمال الدين في التوقيعات عن صاحب الامر ع ما يدل على ذلك وكذا في كتاب الخرايج والجرايح كما لا يخفى على من تتبعها في الروايات

فحاصل الكلام في هذا المقام ان ثبوت الخمس والانفال لاربابهما من القطعيات التي لا شبهة فيه وهذه الاخبار لا يحصل منها شيء موجب للقطع يمكن تخصيص القطعي به لتشابهها في الدلالة فيمكن ان يراد بها ان ما يحصل من المكاسب فيه الخمس يوما فيوما كما صرح به في رواية حكيم ورواية عبد الله بن سنان الا انهم جعلوا في حل في المنكح والمسكن والمتجر يعني في المؤن المحتاج اليها في السنة كما يستفاد ذلك من الاخبار الواردة في الارباح وهذا لا كلام فيه **و**يمكن ان يراد بها ان اخذ الظلمة للخمس مسقط عنهم كالزكوة والخراج وغيره ويجوز التصرف فيها اذا اختلط فلك المذكور وان تبا الاموال ترفيها منهم ع كما دل عليه رواية امير المؤمنين ع فاطمة ع بتحليل الفيء **و**يحتمل غير ذلك فالاخبار متشابهة الدلالة والواضح منها لا يدل على ازيد من ذلك مما لا يمكن الاعتماد عليها بحيث يخصص العموم القطعي فيقتصر على ما يمكن التخصيص به **فنقول** **واما** زمان الحضور فلا

في تحليل الخمس ما يدل عليه من الاخبار

الثابت بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع كيف يخرج عنه بمثل هذه الاخبار مع انها تشبه الاصل

في تحقيق المقام

ما يدل على ما يمكن الاستفادة من الاخبار

بهمنا التكليف به واما زمان الغيبة فالظاهر تحليلية المناكح من الانفال سواء كانت عين الجارية او ثمنها او مهر الزوجة واما من الخمس فمنصوص على انه
داخل في المؤن وهذا لا يختص بخصوص حصته بل يشمل حقوق سائر الاصناف منه فيما زاد على المؤن وفي مثل الفقهاء والمومن فليس مما يمكن ان
يستدل به من تلك الاخبار في الكثرة والاعتبار بحيث يقاوم الاصل الثابت بالكتاب والسنة والاجماع والاعتبار سيما بملاحظة ان مطلق صرف
الخمس في المنكح لا يوجب حرمة المنكح والخلل في الميلاد كما لو اشترى الجارية في ذمته وادى ثمنها من الخمس وجعله مهر الزوجة وبملاحظة ان فساق الشيعة
الذين لا يخرجونه من اغلب المحرمات في المناكح بل عن الزنا وهم الاغلبون منهم لا ينفعهم ذلك ولا يوازي تحليل الامام حصة خمس فقراء بني هاشم
وصلحائهم لاجل ان يطيب ولادتهم مع عدم تجنبهم عما يوجب عدم الطيب لما يستلزم من حرمان هؤلاء وتضررهم وشدتهم ولذلك يحتمل
ان يكون المراد في تلك الاخبار من الشيعة خلصهم وخواصهم كما يظهر من خصوص بعض الاخبار ونحن لا نجتري بذلك التخصيص والتخلص عن
الاصل الثابت والظاهر حلية وطي الجارية المشتراة ممن لا يخرج خمس ماله وان تعلق الخمس بنفس الجارية ايضا وكذلك ما اشتري من مال تعلق به
ممن لا يخمس لعدم معتقده وتعلق الخمس بالعين دون الذمة لاطلاقات الاخبار المختصة والامر فيما لا من لا يعتقد الخمس كالمخالف فالظاهر واما من خمس
حصته من الخمس من مال نفس المكلف فسيجيء الكلام فيه ويظهر من ذلك الكلام في المتاجر والظاهر صحة استثناء ما يشترى من الغنائم المأخوذة
من دار الحرب بدون الاذن او شرائه متعلق الخمس ممن لا يخمس لما اشرنا اليه ان نتحر فيه بحجيته كما نقلنا عن ابن ادريس والدليل على ذلك
ايضا بعض العمومات المتقدمة كصحيحة الفضلاء وغيرها ولزوم العسر والحرج ويظهر من ذلك الكلام في المساكن ايضا فلا اشكال فيه انما من جملة الانفال
فيما زاد عليها اذا كان من الاراضي المختصة بهم عم للاتفاق وكذا اذا اشتراه ممن لا يخمس كما اشرنا **الرابع** قيل يجب صرف الخمس باجمعه في حقوق
الى الامام ويستشكل في اطلاق هذا الحكم ولا فائدة لنا مهمة في تحقيقه واما في زمان الغيبة **فقد** اختلف في كلام الاصحاب اختلافا شديدا في
المقنعة فمنهم من يسقط فرض اخراجه لغيبة الامام وما تقدم من الرخص فيه من الاخبار وبعضهم يوجب كنزه دفنا ولخبر ورد ان الارض تظهر
كنوزها عند ظهور القائم مهدي الانام وانه عم اذا قام دله الله سبحانه على الكنوز فيأخذها من كل مكان وبعضهم يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على طريق
الاستحباب وليس ببعيد قرب هذا القول من الصواب وبعضهم يرى عزله لصاحب الامر عم فان خشي ادراك المنية قبل ظهوره وصى به الى من يثق به في عقله
وديانته ليسلمه الى الامام عم ان ادرك قيامه والا وصى به الى من يقوم مقامه في الثقة والديانة ثم على هذا الشرط الى ان يظهر امام الزمان عم **وهذا**
القول عندي اوضح من جميع ما تقدم لان الخمس حق وجب لغائب لم يرسم فيه قبل غيبته رسما يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه عليه الى وقت ايابه او التمكن
من ايصاله اليه او وجود من انتقل بالحق اليه وجرى ايضا مجرى الزكوة التي يعدم عند حلولها مستحقها فلا يجب عند عدمه سقوطها ولا يحل التصرف فيها على حسب التصرف في
الاملاك ويجب حفظها بالنفس والوصية بها الى من يقوم بايصالها الى مستحقها من اهل الزكوة من الاصناف وان ذهب ذاهب الى صنع ما
وصفناه في شطر الخمس الذي هو خالص للامام عم وجعل الشطر الآخر في يتامى آل الرسول وابناء سبيلهم ومساكينهم على ما جاء في القرآن لم
تبعد اصابته الحق في ذلك بل كان على صواب وانما اختلف اصحابنا في هذا الباب لعدم ما يلجأ اليه فيه من صريح الالفاظ وانما عدم ذلك لموضع تغليظ
المحنة مع اقامة الدليل بمقتضى العقل والاثر من لزوم الاصول في حظر التصرف في غير المملوك الا باذن المالك وحفظ الودائع لاهلها ورد الحقوق انتهى كلامه ره ولتشتت
بين محققيهم صرف حصة الاصناف اليهم وهو نصفه **واما** النصف الآخر فاختلفوا فيه **فبعضهم** اوجب ضبطه له عم وبعضهم صرح
بتحريم صرفه الى الاصناف واكد فيه غاية التأكيد مثل ابن ادريس وادعى فيه تطابق الادلة العقلية والنقلية وفتاوى المحصلين من الاصحاب واكثرهم
خيروا بين الدفن والضبط بالايصاء او الصرف في سائر الاصناف وظ اكثرهم ترجيح الاخير على غيره وظ بعضهم وجوب الصرف اليهم معينا وظ
بعضهم تعميم الاعطاء لصلحاء الشيعة وقد عمم جماعة من المحققين المجوزين لاعطاء سائر الاصناف بان يكون على سبيل التتمة بمعنى انه لو لم يف
حصتهم بمؤنة سنتهم فيعطى تتمة المؤنة من حصته عم هذه الاقوال المنقولة من اصحابنا رضوان الله عليهم **والاظهر** في النظر القاصر هو
ترجيح القول بجواز صرف جميع الخمس الى فقراء بني هاشم تبعا للمفيد ره في الرسالة الغرية والفاضلين ومن تأخر عنهما من المتأخرين والاظهر انه
بعنوان الوجوب كما هو ظ المفيد ره وجمع اما اما في حصته عم فلان الظاهر من حاله بل المعلوم من سيرته ص ورفقه بهم وشفقته على شيعته
سيما ذريته واهتمامه في شأنهم ووصيته في صلتهم والاحسان اليهم انهم راضون باعطاء نصيبه لهم سيما في مثل هذا الزمان الذي
لا احتياج اليه ولا يمكن الايصال اليه عم ولا ريب ان ذلك اولى من الاستيداع والايداع والايصاء في الحفظ سيما في امثال الازمان التي يغلب
فيها المتغلبون ويكثر فيها التغلب والاضطراب وتسلط الظلمة والنهب واتلاف الاموال والنفوس ويحصل فيه تلف الاموال في قليل من الاوقات
ضمن ان هذا يتمادى الاعصار والشهور وكذا اولى من الدفن فانه مع ما قد يصيبه من التلف في كثير من الاوقات لا يكون فيه كثير فائدة ان يقع في

اليه في زمان تسلطها الذي لا يكاد يظهر احتياجها اليه ومع ملاحظة ما ذكر ومع ملاحظة كمال احتياج العلويين والفاطميين سيما صلحائهم ومتعففيهم وايتامهم واراملهم الذين لا يجدون حيلة ولا معينا ولا نصيرا وملاحظة الاخبار الدالة على تحليلهم الخمس وما يحكم به العقل السليم بعنوان القطع بانهم راضون بذلك بل لا يبعد القول بحكم العقل بوجوب الدفع اليهم **هذا** كله مع بعد ملاحظة الروايتين اللتين ذكرناهما في اتمام الامام نقص مؤنة الاصناف من حصته وقلنا ان الظاهر ان ذلك على سبيل الوجوب فيتضح ذلك غاية الوضوح **فالاظهر** القول بوجوب ذلك وانه يدفع حصة الامام الى فقراء بني هاشم الذين لم يف حصتهم من الخمس بمؤنة سنتهم بمقدار النقص بل يجوز الاعطاء وان لم يعط قبله شئ بقدر مؤنة السنة **وربما** قيل لا يجوز اعطائهم على التدريج في كل ما وقف بقدر ما يحتاج اليه ولا دليل على لزوم ذلك والتشبيه من يجوز اعطائه نصيبه الى شركائهم انه لا بد ان يتولى ما الفقيه الجامع لشرائط الفتوى لعموم نيابته عنه فلو اعطاها المالك لم يبرء بل قال في المسالك ولو تولى غيره كان ضامنا عند كل من اوجب صرفه الى الاصناف وظاهر اطلاق المنتهى في المسائل الغرية عدم وجوب ذلك **و** يظهر من الشهيد في الدروس ان اذن الفقيه كاف ولا حاجة الى توليه **ولا ريب** ان توليه مع الامكان احوط او اذنه الخاص مع عدم امكانه او اذنه العام للمالك مع عدم امكان الخاص ايضا **واما** فعل المالك لذلك وغيره من غير اذنه فمشكل **نعم** لو لم يمكنه الاذن العام ايضا ودار الامر بين صرفه اليهم او الاداء الى الاتلاف فالاظهر وما هو في الظن جواز مباشرة المالك سيما لو امكن استصواب عدول المؤمنين سيما طلبة العلوم منهم

الباب الرابع في سائر الصدقات وفيه مباحث

الاول قد عرفت انه لا حق مالي واجب بالذات الا الزكوة والفطرة والخمس وقد يجب بالنذر وشبهه وبالكفارة ويجوز في مواضعها **وقد مر** الكلام في حق الحصاد والجذاذ ايضا **و** لكن يستحب التصدق بغير المقدور مؤكدا بالاجماع بل الضرورة والكتاب والسنة المتواترة وحكم العقل بحسنه **و** الاخبار في ذلك فوق حد الاحصاء ونكتفي بذكر ما رواه الكافي في الحسن عن ابي بصير قال كنا عند ابي عبد الله ع ومعنا بعض اصحاب الاموال فذكروا الزكوة فقال ابو عبد الله ع ان الزكوة ليس يحمد بها صاحبها وانما هو شئ ظاهر انما حقن بها دمه وبها سمي مسلما ولو لم يؤدها لم تقبل له صلوة وان عليكم في اموالكم غير الزكوة فقلت اصلحك الله وما علينا في اموالنا غير الزكوة فقال سبحان الله اما تسمع الله عز وجل يقول في كتابه والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم قال قلت ماذا الحق المعلوم الذي علينا قال هو الشئ يعمله الرجل في ماله يعطيه في اليوم او في الجمعة او في الشهر قل او كثر غير انه يدوم عليه وقوله عز وجل ويمنعون الماعون قال هو القرض يقرضه والمعروف يصطنعه ومتاع البيت يعيره ومنه الزكوة فقلت ان لنا جيرانا اذا اعرناهم متاعا كسروه وافسدوه فعلينا جناح ان نمنعهم فقال لا ليس عليكم جناح ان تمنعوهم اذا كانوا كذلك قال قلت له ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قال ليس من الزكوة قال قلت له قوله عز وجل ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية قال ليس من الزكوة قال قلت فقوله عز وجل ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم قال ليس من الزكوة وصلتك قرابتك ليس من الزكوة **و** يؤدي مؤداها اخبار كثيرة **و** ينبغي ذلك بذكر ما ذكره العلامة في التذكرة **و** نقتصر عليه اذ ذكر الاخبار وما ورد في الصدقة مما لا يسعه هذا الكتاب قال صدقة التطوع مستحبة في جميع الاوقات للآيات الدالة على الحث على الصدقة وقال رسول الله ص من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يصعد الى الله الا الطيب فان الله يقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي احدكم فلوه حتى يكون مثل الجبل وقال ع ارض لشيء نار ما خلا ظل المؤمن فان صدقته تظله وقال الباقر ع البر والصدقة ينفيان الفقر ويزيدان في العمر ويدفعان عن تسعين ميتة سوء وصدقة السر افضل للآية الا ان يتهم بترك المواساة **و** يستحب الاكثار منها وقت الحاجة لقوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة وفي شهر رمضان لتضاعف الحسنات فيه وعلى القرابة لقوله تعالى يتيما ذا مقربة وقال ع الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذي الرحم اثنتان صدقة وصلة والاولى الصدقة من الفاضل عن كفايته وكفاية من يمونه على الدوام قال ع خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدء بمن تعول **و** يستحب الصدقة اول النهار واول الليل قال الصادق ع باكروا بالصدقة فان البلايا لا يتخطاها ومن تصدق بصدقة اول النهار دفع الله عنه ما ينزل من السماء في ذلك اليوم فان تصدق اول الليل دفع الله عنه شر ما ينزل من السماء في تلك الليلة ويكره السؤال قال امير المؤمنين ع اتبعوا قول رسول الله ص من فتح على نفسه باب مسألة فتح الله عليه باب فقر ويكره رد السائل قال الباقر ع كان فيما ناجى الله عز وجل به موسى ع ان قال يا موسى اكرم السائل ببذل يسير او برد جميل انه ياتيك من ليس بانس ولا جان ملائكة من ملائكة الرحمن يبلونك فيما خولتك ويسألونك عما اوليتك فانظر كيف انت صانع يا بن عمران والصدقة المندوبة على بني هاشم افضل خصوصا العلويون قال رسول الله ص اني شافع يوم القيمة لاربعة اصناف ولو جاؤا بذنوب اهل الدنيا رجل نصر ذريتي ورجل بذل ماله لذريتي عند المضيق ورجل احب ذريتي باللسان والقلب ورجل سعى في حوائج ذريتي اذا طردوا او شردوا وقال ع من صنع الى احد من اهل بيتي يدا كافيته يوم القيمة انتهى كلام التذكرة **الثاني** الاولى الصدقة

في بيان نبذ من فضل الصوم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين **كتاب الصوم** وفيه مقاصد **المقصد الاول** في ذكر ما قيل من الفضائل
وفيه مباحث **الاول** الصوم من افضل الطاعات واهمها والاخبار الواردة في ذلك في غاية الكثرة منها ما رواه الكافي في الحسن عن ابي جعفر قال
بني الاسلام على خمسة اشياء على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية وقال رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار وعن اسمعيل بن ابي زياد عن ابي
عبد الله ع عن ابائه ع ان النبي ص قال لاصحابه الا اخبركم بشيء ان انتم فعلتموه تباعد الشيطان منكم كما تباعد المشرق من المغرب قالوا بلى قال الصوم يسود
وجهه والصدقة تكسر ظهره والحب في الله والموازرة على العمل الصالح يقطع دابره والاستغفار يقطع وتينه ولكل شيء زكوة وزكوة الابدان الصيام
وعن يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله ع من صام لله عز وجل يوما في شدة الحر فاصابه ظماء وكل الله به الف ملك يمسحون وجهه ويبشرونه حتى اذا افطر
قال الله عز وجل ما اطيب ريحك وروحك ملائكتي اشهدوا اني قد غفرت له وعن عبد الله بن طلحة قال قال رسول الله ص الصائم في عبادة وان كان على فراشه
ما لم يغتب مسلما وعن ابي الصباح عنه ع قال ان الله تبارك وتعالى يقول الصوم لي وانا اجزي عليه وقد ذكروا في وجه تخصيصه به تعالى وجوها لا يجمع جميعها غير العموم
وهو انه موجب لترك الشهوات واللذات في الفرج والبطن الموجبة لارتقاء النفس عن حضيض البهيمية الى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية ويوجب
صفاء العقل والفكر بسبب ضعف القوى الشهوية الموجب لحصول المعارف الحقة التي هي اشرف احوال النفس وانه امر خفي يصعب الاطلاع عليه فيكمل
فيه الاخلاص بخلاف ساير الاعمال البدنية **الثاني** روى الكافي عن السكوني عن ابي عبد الله ع من كتم صومه قال الله عز وجل لملائكته عبدي
استجار من عذابي فاجيروه ووكل الله تعالى ملائكته بالدعاء للصائمين ولم يامرهم بالدعاء لاحد الا استجاب لهم فيه **الثالث** روى الكافي في
الحسن عن ابن ابي عمير عن سليمان عن ذكره عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل واستعينوا بالصبر قال الصبر الصيام وقال اذا نزلت بالرجل النازلة
الشديدة فان الله عز وجل يقول واستعينوا بالصبر يعني الصيام **الرابع** روى الصدوق في الصحيح عن هشام بن الحكم انه سأل ابا عبد الله
عن علة الصيام فقال انما فرض الله عز وجل الصيام ليستوي به الغني والفقير وذلك ان الغني لم يكن ليجد مس الجوع فيرحم الفقير لان الغني كلما اراد شيئا
قدر عليه فاراد الله عز وجل ان يسوي بين خلقه وان يذيق الغني مس الجوع والالم ليرق على الضعيف ويرحم الجائع قال الصدوق وكتب ابو الحسن علي
بن موسى الرضا الى محمد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله علة الصوم لعرفان مس الجوع والعطش ليكون ذليلا مستكينا ماجورا محتسبا صابرا ويكون
ذلك دليلا له على شدائد الاخرة مع ما فيه من الانكسار له عن الشهوات واعظا له في العاجل دليلا على الاجل ليعلم شدة مبلغ ذلك من اهل الفقر
والمسكنة في الدنيا والاخرة وروى في الفقيه بسنده عن الحسن بن علي بن ابي طالب انه قال جاء نفر من اليهود الى رسول الله ص فسأله اعلمهم عن
مسائل فكان فيما سأله انه قال لاي شيء فرض الله عز وجل الصوم على امتك بالنهار ثلثين يوما وفرض على الامم اكثر من ذلك فقال النبي ص ان آدم لما
اكل الشجرة بقي في بطنه ثلثين يوما ففرض الله على ذريته ثلثين يوما الجوع والعطش والذي ياكلونه بالليل تفضل من الله عز وجل عليهم وكذلك كان
على آدم ففرض الله ذلك على امتي ثم تلا هذه الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات قال اليهودي
صدقت يا محمد فما جزاء من صامها فقال النبي ص ما من مؤمن يصوم شهر رمضان احتسابا الا اوجب الله تبارك وتعالى له سبع خصال اولها يذوب
الحرام في جسده والثانية يقرب من رحمة الله عز وجل والثالثة يكون قد كفر خطيئة آدم ابيه والرابعة يهون الله عليه سكرات الموت والخامسة امان
من الجوع والعطش يوم القيمة والسادسة يعطيه الله براءة من النار والسابعة يطعمه الله من طيبات الجنة قال صدقت يا محمد **الخامس** في فضل شهر
رمضان وافضليته صياما والاخبار فيه في غاية الكثرة فروى الكافي عن عبد الله بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لما حضر شهر
رمضان وذلك في ثلث بقين من شعبان قال لبلال ناد في الناس فجمع الناس ثم صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس ان هذا الشهر
قد خصكم الله به وحضركم وهو سيد الشهور فيه ليلة خير من الف شهر تغلق فيه ابواب النار وتفتح فيه ابواب الجنان فمن ادركه ولم يغفر له فابعده
الله ومن ادرك والديه ولم يغفر له فابعده الله ومن ذكرت عنده فلم يصل علي فلم يغفر الله له فابعده الله وعن ابي الورد عن ابي جعفر
قال خطب رسول الله ص الناس في آخر جمعة من شعبان فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس انه قد اظلكم شهر فيه ليلة خير من الف شهر وهو شهر رمضان
فرض الله صيامه وجعل قيام ليلة فيه بتطوع صلوة كتطوع صلوة سبعين ليلة فيما سواه من الشهور وجعل لمن تطوع فيه بخصلة من خصال الخير والبر كاجر من ادى فريضة
من فرائض الله ومن ادى فيه فريضة من فرائض الله كان كمن ادى سبعين فريضة من فرائض الله فيما سواه من الشهور الحديث وعن مجالس الصدوق عن العلاء بن يزيد القرشي قال قال الصادق ع حدثني
ابي عن جده عن رسول الله ص في حديث قال من صام شهر رمضان وحفظ فرجه ولسانه وكف اذاه عن الناس غفر الله له ذنوبه ما تقدم منها وما تاخر واعتقه
من النار واحله دار القرار وقبل شفاعته بعدد رمل عالج من مذنبي اهل التوحيد الى غير ذلك مما هو من الكثرة بمكان **المقصد الثاني** في

في بيان علة فرض الصيام

في بيان فضل شهر رمضان

وفيه مباحث **الأول** الصوم في اللغة مطلق الإمساك سواء كان عن الحركة او الأكل او السير او غير ذلك وقد استعمله الشارع في معنى أخص من ذلك والكلام في صيرورته حقيقة في الشرع أولاً هو الكلام المعروف في الحقيقة الشرعية والأظهر ثبوتها فيه وأما صيرورته حقيقة فيه عند الفقهاء والمتشرعة فلا كلام فيه **ولهم** في تعريفه عبارات **فقيل** انه الكف عن المفطرات مع النية وقيل انه توطين النفس لله تعالى على ترك الثمانية عن الأكل والشرب الى آخرها من طلوع الفجر الثاني الى الغروب من المكلف او المميز المسلم الخالي عن السفر والمرض وغيره من الموانع الستة وهذا وقيل انه إمساك مخصوص عن أشياء مخصوصة على وجه مخصوص **والحق** ان حقيقة الصوم تختلف باختلاف آراء المجتهدين فعند كل مجتهد هو الإمساك الخاص في الوقت الخاص على الوجه الذي يبيّنه في كتاب الصوم وهم مجمعون على ان الإمساك في مجموع النهار عن كل ما اتفقوا عليه واختلف فيه على صوم و الإشكال فيما يحصل فيه بعض المناقض كالمسافر الناوي له قبل الزوال اذا عزم التوطن او دخول داره بعد الصبح انه من قبيل الإبدال الاضطراري او من الصوم هو ما يشمل ذلك أيضاً **وكيف كان** فتحديده بتعريف يكون جامعاً ومانعاً في غاية الصعوبة لإجمال ما يذكر في كتاب الفتوح حال الإمساك كما من يكتب كتاباً ولذلك اكتفى العلامة في المنتهى بانه إمساك مخصوص بنية فالأولى الإعراض عن تصحيح الحد وطرده وعكسه فلا طائل فيه ويشغلنا عن الأهم التزام بعضهم اعتبار أمر وجودي كالتوطين فان الإنسان حتى لو يكف بالكف مع انه لا ينفك عن التوطين مع انهم جعلوه في الكتب الأصولية من الأمور الوجودية ومناصاً عن ارتكاب كون مطلق الترك متعلقاً للتكليف ما لم يؤد الى أداء السيلان لان التحقيق ان الأعدام غير متعلقة للقدرة باعتبار الإبقاء والاستمرار واستمرار الحكم كاف فلا يضر الذهول عن الإمساك والغفلة عنه **الثاني** قد عرفت حقيقة النية في كتاب الطهارة وغيرها وانها القصد الى الفعل المعين تقرباً الى الله وانه لا يعتبر قصد شيء من مشخصات الفعل ووجوهه وصفاته الا ما احتيج اليه في تمييز الفعل الذي في نظر المكلف مميزه فلا حاجة الى إعادة الكلام فيها وفي معنى التقرب وغيره **وكذا** لا فائدة مهمة في اختلافهم في كونها شطراً للعبادة او شرطاً بعد اتفاقهم على توقف صحتها عليها **والأظهر** كونها شرطاً لما يظهر من الأخبار مثل قولهم لا عمل الا بالنية ونية المؤمن خير من عمله ومثل قولهم في افتتاح الصلاة تكبير وتحريمها التكبير ونحو ذلك مما يدل على المغايرة سيما في الصوم لتقدمها على طلوع الفجر سيما على اعتبار الإخطار **وأما** إطلاق الركن عليها فيجوز ان يراد به بطلان تركها وسهواً فلا يمنع وهذا أيضاً ليس بحجة للجزئية **ويتفرع** على ما حققنا من أمر النية انه يكفي في رمضان ان يصوم تقرباً الى الله ولا حاجة الى تعيين انه صوم رمضان بل ولا الى وجوبه كما هو المشهور ويظهر من المنتهى ان المخالف فيه انما هو بعض العامة وكذلك من التذكرة وقد تنبهوا لذلك بان الفعل متميز بالغرض في نفسه ثبت من نيته في أمر النية هو قصد الامتثال بالفعل المتميز بما سواه ولكن هذا انما يتم مع التفطن والعلم بانه شهر رمضان بحيث صومه عليه كرمضان غيره ... هذا لابد ينزل ... الإجماع ... لا يقع في رمضان غير صوم رمضان **والأقرب** من المناقشة بان ذلك لا يدل الا على الصحيح ... لو قصد صوم ... رمضان ... ونحوه ورمضان الحرفان ... انه باطل وان اشتمل على نية الصوم قربة الى الله لانه قصد غير المأمور به وهذا ليس محض نية صوم غير ... ومثاله في نيته بانه نفس المأمور به **والحاصل** ان القصد الى نفس المأمور به مما لابد منه في الامتثال ويظهر **ومن** ذلك يظهر الكلام في النذر المعين والنية فيه التعيين ... النية ... **فالتحقيق** انه مع التفطن والاستحضار لا يحتاج الى التعيين وبدونه يحتاج كما ذكرنا **وتمسك** الأولون في الفرق بينه وبين رمضان بان رمضان لا يقع فيه غيره فلا يحتاج بخلاف النذر وهو ضعيف لانه مع انه لا ينتهي الأمر الى التعيين فانه لا يصلح فارقاً لان المفروض عدم وقوع الغير ايضاً في النذر المعين الفرق بالأصالة والعرضية غير مجد مع إمكان المناقشة في الأصالة بالنسبة الى رمضان ايضاً فان المتعين فيه انما هو للحاضر الصحيح الجامع للشرائط قال الله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه **ومن** ذلك يظهر الكلام في النذر المعين والمشتبه فيما لو نذر تعيين النذر المطلق ايضاً وانه لا يجدي في سقوط قصد التعيين مع عدم التعيين في نفس الأمر ولا يضر في عدم الاحتياج الى التعيين مع التفطن بكون غيره من الأزمنة صالحاً للوقوع فيه انما انما افاد ... وان وجوبه بان يعبد وان لم يأت به وكذا الكلام لو ضيق القضاء بتضيق شهر رمضان ونحو ذلك **وأما** النذر المطلق والكفارات والقضاء والصوم النفل فلابد فيه من نية التعيين لما مر من لزوم تعيين المأمور به في تحقق الامتثال عرفاً فانه مردد بين امور ولا يتميز الا بالقصد فلابد من تمييزه به **ونقل** انه اجماعي قال في المنتهى وهو قول علمائنا وكافة الجمهور الا الناقد وشك في التذكرة وقال في المعتبر وعلى ذلك فتوى الأصحاب **نعم** قال الشهيد في البيان وكذا يكفي القربة في المستحب اذا تعين كأيام البيض بل ونقل عنه في الروضة الحاق مطلق المندوب لتعينه شرعاً في جميع الأيام الا ما استثني و
أقول والوجه في الكل يظهر مما مر والتحقيق ما ذكرنا من التعيين لزوم القصد الى الفعل المتعين المتميز تقرباً الى الله ويكفي فيه الداعي ولا حاجة الى الإخطار كما مر واذا كان متميزاً في نظر المكلف فلا حاجة الى قصد تعيينه وان لم يكن متميزاً او كان مردداً بين امور فيلزم القصد الى المعين **والحق** ان نية التعيين لا يكفي عن التقرب ... كما بعد الانفكاك بينهما كما نقل عن المبسوط لتغايرهما بالذات كما لا يخفى **الثالث** وقت النية على التحقيق هو حال الدخول في الفجر بمعنى وجوب استمرارها للداعي على الإمساك المخصوص في الوقت المخصوص لله تعالى في وقت دخول الفجر **وأما** على ما ذهب اليه المتأخرون من اعتبار

الاخطار بالبال فيلزمهم تحري الوقت للمقارنة لدخول الفجر بحسب المقدور ولتحقق النية المقارنة وهو قريب من الحق ولا ريب في بعده وجدا الولي
بعنده ولكنهم ذكروا هنا انه لا بد من حضورها عند اول جزء من الصوم وتبييتها بمعنى ايقاعها في جزء من الليل مع استمرار حكمها والاكتفاء بمطلق
التبييت انما يناسب القول بكفاية الداعي لا وجوب الاخطار مع ان حصول الداعي لا بد من مقارنته وهو نفس استمرار الحكم فلا معنى لجعل النية شيئا آخر
وعلى القول باعتبار الاخطار في النية فالاستمرار الحكمي انما ينوب عن النية في اثناء العبادة كالصلوة لامتناع الاخطار دائما فلا وجه لتسليم في مسئلتنا
يمكن فيه فجمع الاصحاب بين القول بالاخطار والاكتفاء بمطلق التبييت مع استمرار الحكم مشكل الا ان يجعل ذلك تعبدا آخر ويخصص به قاعدتهم لاجل
العسر بل وتكليف ما لا يطاق ولمثل قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوه ثم ان اعتبار الاستمرار على حكم النية على قول المتاخرين بالحاق
الفجر وحصول الداعي عنده لا ينحل في الفجر على ما حققنا لا يبطل بالنوم والغفلة فلو نام بعد حصول ذلك ولم ينتبه حتى طلع الشمس فالظاهر كفاية ذلك في
النية لا الاخطار لان المراد بالداعي واستمرار الحكم هو عدم نية الخلاف وهو متحقق هنا وكذا لو نوى بعد التنبه عن كونها ليلة الصيام او شهر رمضان
واعتقد انه فجر حتى اصبح اما لو عدل عن النية عمدا حتى اصبح فصومه مع بطلان وسيجيء التفصيل وعن ظاهر ابن ابي عقيل تحتم التبييت بمعنى تعين ليلها
وقد يعلم انها لا يعتبر اجتهاد الفجر ولعله لان العلم بالفجر لا يحصل الا بعد الطلوع فيفوت المقارنة فلا بد من تقدم اعتبارها وكيف كان فلو لم
يحصل النية حتى دخل الفجر عمدا فلا يصح الصوم للزوم اخلاء جزء من الصوم من النية ولقوله من لم يبيت نية الصيام من الليل فلا صيام له ويجب عليه قضاءها
وفي وجوب الكفارة قولان ولعل الاقوى العدم للاصل وهنا قولان آخران احدهما جواز النية بعد الزوال فرضا كان او نفلا لابن الجنيد
ثانيهما ان وقتها من الفجر الى قبل الزوال للشمس للسيد وكلاهما ضعيفان ولا يبطل النية بفعل ما ينافي الصوم قبل الفجر للاصل والاطلاقات ونزد
الشهيد في البيان في الجماع وما يبطل الغسل نظرا الى انه يصير غير قابل للصوم ولا حكم النية ضعيف فلا يجب اعادة النية كما لا يجب لو حصل التنافي في النهار
هذا الكلام في حالة الاختيار وفي الصوم المعين الواجب كرمضان والنذر المعين واما في حال الاضطرار كالجاهل بكون اليوم الذي يجب فيه الصوم
والناسي له فالمشهور بل ادعي عليه الاجماع من الفاضلين في المعتبر والمنتهى والتذكرة امتداد وقتها الى الزوال لما روي ان ليلة الشك اصبح الناس فجاء
اعرابي الى النبي صلى الله عليه وآله فشهد برؤية الهلال فامر النبي منادي ينادي من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك وفحوى ما دل على انعقاد الصوم من المريض والمسافر
اذا زال العذر قبل الزوال ونقل القول عن ابن ابي عقيل في ذلك حيث حكم بالبطلان بالنسبة الى الناسي ولعله نظر الى عموم الشرطية والرواية المتقدمة
اليها الشذوذها واعلم انه يجب المبادرة بعد الذكر والعلم بحيث لا يخلو جزء من الصوم عنها والا ابطل واما غير الصوم المعين الواجب كالنذر المطلق
وقضاء شهر رمضان والنافلة فاما الواجب فالمشهور المقطوع به في كلامهم انه يستمر وقتها الى الزوال اذا لم يفعل المنافي للاخبار الكثيرة والصحيح وغيرها
الدالة بالاطلاق على الكل وبالخصوص في قضاء شهر رمضان في النذر والمطلق ايضا وقول ابن الجنيد بجواز تجديدها بعد الزوال ضعيف فان دل عليه
اطلاق صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال علي عليه السلام اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان
شاء صامه وان شاء افطر ولان الظاهر ان المراد من قوله اذا لم يفرض انه هو النذر المعين وصحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يصبح ولا ينوي الصوم فاذا
تعالى النهار حدث له راي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان يزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه وصحيحة
عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد
ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصومه ويعتد به من شهر رمضان ومرسلة البزنطي عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان
ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز له ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم فان صحيحة محمد بن قيس محمولة على ما قبل الزوال كما يدل عليه صحيحة موثقة عمار عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فان كان قد نوى الصوم
فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر فسئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا فاذا شاء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم
الذي اراد ان يقضيه فان هذه الموثقة مع اشتهار العمل بمضمونها بل السند الاجماع وكونها اوفق بالاصل والعموم اقوى من اطلاق الصحيحة واما صحيحة
هشام فهو ظاهر في الندب واما صحيحة عبد الرحمن فمحمولة على ما قبل الزوال فانه لا يخلو طلوع الفجر قد يكون اكثر اليوم واما المرسلة ففيه لا يقاوم
للعمول بها المتضمنة لما مر واما الصوم المندوب فلا اشكال في تجديد نيته قبل الزوال كما هو المشهور المدلول عليه بالاخبار المتقدمة وغيرها واما بعد
الزوال فعن الشيخ في المبسوط واكثر العلماء امتداده الى الغروب فادعى عليه المرتضى وابن زهرة وابن ادريس الاجماع وقال الشيخ في ... وتحقيق
ذلك ان يبقى بعد النية من الزمان ما يمكن صومه لا بان ينتهي النية مع انتهاء النهار ويدل عليه مضافا الى ما تقدم من الاخبار موثقة ابي بصير قال سالته ابا
عبد الله عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ولم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم

انته و ذهب جماعة الى خلافه منهم الشيخ في الخلاف متمسكا بانه لم يعرف فيه نصا و هو ضعيف لوجود النصوص كما عرفت والاجماعات المنقولة وقد صرح في
المخ في رواية ابي بصير بالضعف لاجل اشتماله على مشتركين فيهما من بالمثل قبله الا الحسين بن عثمان وسماعة وابا بصير فالظاهر انهم كلهم ثقات وكذلك لم يقدح في الا انها
بان المفروض انه في الصائم لان تحقق الصوم لغة هو اللفظ وصريح قوله ولم يكن نوى و يظهر من المحقق في النافع والشهيد الثاني في المسالك ان في الروايات
ما يدل على ان النافلة كالفريضة لا يتحقق وقت نيتها من الزوال ولم نقف على شئ من ذلك الا رواية عمار المتقدمة وصحيحة هشام بن سالم ان قلنا ان
معناها انه ليس بصوم بل انما يوجر على امساك ما امسك من بعد الزوال ولكن عبد الله بن سنان روى في الصحيح عنه في جملة حديث انه بدا له ان يصوم بعد
ما ارتفع النهار فليصم فانه يحتسب من الساعة التي نوى فيها وهو مشتمل لما ذكرناه بان يكون المراد انه صوم صحيح ولكن ثوابه اقل و يظهر من ذلك اشكال
فيما ذكره في المدارك حيث قال لو جدد النية في اثناء النهار فهل يحكم له بالصوم الشرعي المثاب عليه من وقت النية او من ابتداء النهار او يفرق بين ما اذا
وقعت النية بعد الزوال وقبله اوجهها واجودها الاخير لقوله في صحيحة هشام بن سالم المتقدمة ان هو نوى الحديث **اقول** والتحقيق ان يقال مقتضى الادلة
في الواجب والمندوب انه يحكم بكونه صوما صحيحا تاما كلما يختص فيه بتجديد النية فيتفرع عليه ترتب من اوجب على نفسه صوم يوم مثلا
ولكن الاشكال في حصول الثواب بمقدار الصوم التام ومقتضى العدل والاعتبار التفاوت مطلقا كما دل عليه صحيحة عبد الله بن سنان فتحمل عليه صحيحة هشام
على ان المراد يحسب اشطر من اليوم لا في الجملة وان لم يحسب له يوما تاما فمن نوى قبل الزوال دون من نوى بعده ويخرج صحيحة عبد الله بن سنان الى نوع
من الاطلاق ليشمل ما بعد الزوال فيكون المزية الواردة في صحيحة هشام من باب التفضل **تذنيبان الاول** قال الشيخ في الخلاف وجاز اصحابنا يكفي
نية القربة في شهر رمضان خاصة ان تتقدم على الشهر بيوم وايام وكذلك اختار جواز التقديم في النهاية والمبسوط ان ذلك اذا لحقه سهو او نوم او اغماء عند
دخول الشهر ومنعه عن تجديد النية وان كان ذاكرا فلا بد من تجديدها في الخلاف ايضا ذلك و منع المتاخرون كفاية التقديم و ادعى في المخ الاجماع
على البطلان اذا لم يجدد مع التذكر و كذا يظهر الاجماع من الشهيد في البيان **اقول** ولم نقف في تفصيل الشيخ وتحديده باليوم والايام على مستند
الآن بكون نقل الاجماع اطلع عليه كما يظهر من لفظه و هو مشكل و يمكن توجيهه بان يكون المراد من السهو السهو عن اخطار النية لا ينافي استمرار الحكم
الذي اعتبروه في صورة التبييت و كذا النوم والاغماء لا ينافيان الداعي والاستمرار الحكمي لان المنافي انما هو نية الخلاف كما اشرنا اليه سابقا و
لا ينافي ذلك قوله لاصحابنا لم يبيت بالصيام لانحصار اصنافه بالنسبة الى النهار فلا يجوز تركها عمدا حتى يدخل النهار لا انها لا يجوز الاكتفاء
بالداعي والاستمرار على دخول الشهر مع عدم حصول نية الخلاف معتبر اذا حصل السهو عن الشهر والصيام مثل ان يعتقد ان الشهر الآتي شهر
شعبان مثلا او قصد الاكل والصيام في اول الشهر مثلا اذ يبقى على هذه الحالة حتى يذهب شئ من النهار فيرد على الشيخ انه لا دليل على كفاية
ذلك لعدم بقاء استمرار الحكم حين الدخول في الشهر و سيجئ الكلام فيما لو حصل ذلك بعد تبييت النية واما قوله بلزوم التجديد لو كان
ذاكرا فيمكن ان يكون وجهه الاجماع اشتراط الاخطار بالبال ولا دليل على اصله فضلا عن هذا المورد الخاص و لعل دعوى الاجماع من العلامة ايضا لم يكن
مبنيا على خصوصية اخرى غير لزوم الاخطار ولما كان خلاف الشيخ انما هو في صورة السهو فيبقى صورة التذكر بحث في عدم النية متفقا عليه عند
القائلين بالاخطار وعلى ما حققناه من كفاية الداعي عند التذكر ولا يحتاج الى التجديد انه يوجب النية **الثاني** المشهور بين الاصحاب سيما
المتقدمين تجويز ان ينوي من اول شهر رمضان صوم جميعه ولا يحتاج الى تجديدها في كل ليلة وادعى عليه الاجماع الشيخان كما يظهر من
المخ والسيد في الانتصار والمسائل الرسية و نقل عن ابن زهرة ايضا واسنده في المنتهى الى اصحابنا وكذلك في التذكرة وذهب العلامة في المخ
والتذكرة الى وجوبها في كل ليلة وكذلك الشهيد في الدروس والبيان ويظهر من المنتهى اختيار الاول واما في سائر كتب المحقق وبعض كتب العلامة
كالتحرير والمنتهى فيظهر منها نوع تردد وميل الى الجواز مع اولوية تجديدها كل يوم كالشهيد في اللمعة وصرح ابن ادريس ايضا بالجواز مع افضلية التجديد
و احتج الاولون بانه عبادة واحدة فيكفي فيه نية واحدة فيؤثر فيها النية الواحدة كما اثرت في اليوم الواحد اذا وقعت في ابتدائه و الاخرون بانها
عبادات منفصلة ولهذا لا يبطل البعض بفساد الاخر **اقول** والاظهر ما اختاره الاكثر للاجماعات المنقولة فان مثل هذه الاجماعات مع العمل المعروف
سيما من القدماء يكفي في اثبات الحكم الشرعي و يكفي في النية استمرار حكمها كما يكفي ذلك في نية الليلة بالنسبة الى تمام اليوم وقد ذكرنا سر النية في الشهر
تشبيها باليوم ليس من باب القياس بل هو تنظير لبيان امكان ما فاما العقلاء من تبيت كل يوم يحكم النية السابقة وان استمرار حكم نية اول الشهر يغني عن نية
كل ليلة واستمرار حكمها الى ذلك اليوم فلم يتحقق ما ينافي استمرار حكم النية وما لا ينافي و الظاهر انه لا تفاوت الحال بينه وبين نية الليلة و سيجي
الكلام فيه فالاجماع مخصص لنهيه لا دلالة لوجوب تبييت النية او يبين لان المراد من النية اعم من نفس النية واستمرار حكمها الحاصل منها في الليلة او ما
قبلها واما الاستدلال بانها عبادة واحدة فهو مشكل لان الظاهر انها عبادات منفردة لعدم بطلان الاخر بخلاف الصلوة الواحدة وصوم اليوم الواحد

قال في البحر

الظاهر ان مراده

فائدة

السابق

سهوا

بعضها ببطلان

و قد اورد الشهيد الثاني رحمه الله عليهم بان من شان العبادة الواحدة عدم جواز تفريق النية على اجزائها وهؤلاء يقولون بجواز الاكتفاء بنية
لكل يوم بل يقولون بافضليته واولويته وكونه احوط و من فرق بين العبادات و جعل بعضها مما يقبل التعدد والاتحاد كالوضوء والغسل بالنسبة
الى الاعضاء حيث جوز بعضهم تفريق نيته برفع الحدث على الاعضاء دون مثل الصلوة وصوم يوم الواحد فانه وان كان يتم فيه تفريق النية و
لكن لا يتم في الاحوطية لانه انما يتم اذا جمع بين نية الكل والتفريق فالاحتياط فيما نحن فيه هو الجمع لا الاكتفاء بنية كل واحد وكذا الكلام في غسل
الاموات **اقول** الظاهر ان مراده من تفريق النية على اجزائها الاكتفاء بنية الاجزاء عن نية المجموع فان اراد من النية هو القصد الى الفعل الخاص
لله تعالى فلا دليل على عدم جواز تفريقها وتكريرها وبسطها في الاجزاء والاكتفاء بها بل هو مطلوب بعينها الآن يكتفى فيما لو نوى اولا للكل باستمرار حكمها
ولا فرق في ذلك بين مثل الصلوة ومثل الوضوء وغيرها في الاكتفاء بالنية لكل واحد واحد من اجزاء الصلوة تقربا الى الله لا دليل على عدم جوازه وكذا
الكلام في كل غسل من الاعضاء في الوضوء والغسل وقصد الوقوف بعرفات والمشعر وان اراد من النية هو ملاحظة الغاية ايضا من مثل رفع الحدث في
استباحة الصلوة وامثال ذلك فلا ريب ان القصد الى كل جزء من الاجزاء باعتبار ان له مدخلية في تلك الغاية ايضا مما لا غائلة فيه مع انه لم يقل
احد بوجوبه واما قصد دفع الحدث والاستباحة باسالة ذلك الجزء فهو مما لا يسرح له لان الشارع انما وضع المجموع لرفع مجموع الحدث والاستباحة لا لسقط
البعض في الجميع ولا في البعض المعين اعني الحدث المتعلق بذلك العضو مثلا فقصد ذلك خلاف موضوع الشرع فلا وجه للتفريق بهذا المعنى اصلا ولا يخفى
سخافة قول من ذهب اليه والظاهر ان مراد القائل ايضا هو في الجملة وهو ما اشرنا اليه **و بالجملة** نية العبادة اما يلاحظ بالنسبة الى اصل العبادة او الى اجزائها
من حيث انها اجزاؤها ولا ريب ان اصل العبادة لا بد فيه من النية وكون الباعث عليها هو القصد اليها مميزا عن غيرها من العبادات في العبادات تقربا
الى الله تعالى فالاشكال انما هو في انه هل يجب النية اولا للمجموع ثم يكتفي في الاجزاء باستمرار النية الحكمية بمعنى عدم قصد المنافي او يجوز ان ينوي في كل
واحد واحد ذلك الواحد بالخصوص ثم يكتفي بمجموع النيات عن نية المجموع و قد عرفت انه لا دليل على تعين الاول و اما العبادات المتغايرة التي بينها
بحسب ذاتها و تراكيبها فلا ريب في لزوم النية في كل منها فارتباط الامور التي من قبيل العبادات بعضها ببعض بنحو على وجه و يختلف اطلاق الاتحاد والتعدد
عليها وحكمها بحسب اختلاف الموارد فقد يكون من باب ارتباط الجزء بالكل كالركوع بالنسبة الى الصلوة والوقوف بالنسبة الى الحج وقد يكون من باب
ارتباط الشرط والمشروط كالوضوء مع الصلوة والحج مع العمرة وصلوة الميت مع غسله وقد يكون من باب ارتباط جزئيات الماهية بعضها مع بعض في الغاية
في ذلك الافراد المجتمعة تحت صنف كالصلوات الخمس وصوم ايام شهر رمضان ولا حكم لارتباط اجزاء هذا القسم في الصحيح والتركيب فالقاعدة تقتضي في
القسمين الاخيرين استقلال كل منها بالنية و اما مثل غسل الاموات فيحتمل كون الاغسال الثلاثة فيه من باب اعضاء الغسل و يحتمل ان يكون من باب
الشرط والمشروط فتاثير كل منها موقوف على وجود الاخر وان استقل كل برأسه فح **نقول** صوم ايام رمضان ان كان عند هؤلاء من باب تركب الاجزاء
بان يقال وضع الشارع عبادة مركبة وهو وجوب امساك ايام وافطار الليالي في هذا الشهر باجمعه فالمجموع المركب مثل الصلوة فلا ريب ان النية التي هي اولا
لكل يوم افضل واولى انما هو مثل نية كل واحد من اجزاء الصلوة مثل وقوف العرفات فينوي امسك في هذا اليوم قربة الى الله وهكذا الى سائر الايام
ولا دليل على منافاة جواز ذلك للوحدة وليس هذا معنى تفريق النية التي لا يجوز جزما وكذا ان كان من باب الشرط ولم يقل به احد و اما الوجه
الثالث فلم يقل احد بان الاتحاد بهذا المعنى يوجب عدم صحة تفريق النية و بعد تسليمها العشر لو قيل لا يجوز في كل من الايام نية صوم جميع رمضان
فله وجه ولكنه خلاف الغرض فلو فرضنا كون صوم رمضان من باب الصلوة عند هؤلاء فلا مانع من جواز تعدد النية بهذا المعنى بلا اشكال و اما
حديث الاولوية والافضلية فما عند القدماء فيحتمل ان يكون مرادهم افضلية النية في كل يوم بعد الاتيان بالنية اولا
للمجموع كما هو ظاهر المفسد و لا ينافي قولهم في هذا المقام بجواز الاكتفاء و بجواز تركه والاكتفاء بنية كل فرد فرد والثاني افضل و يمكن ان يكون مبنى
كلامهم على لزوم نية واحدة في الاول للعبادة الواحدة مطلقا بل يقولون بمقتضى العبادة الواحدة جواز النية الواحدة لها ولا مكانها بالامكان العام
المشتمل على الوجوب لا الامكان الخاص ففي مثل الصلوة يجب استقلالها بالنية في اولها بالنسبة الى مجموع المركب وفي مثل الحج والغسل والوضوء يجوز
الاكتفاء بنية جزء جزء ثم جزء الى ان يتم فمجموع النيات هي نية المجموع فيصلون صوم شهر رمضان من قبيل الحج و اما المنع فلا مانع من جواز الاكتفاء بنية واحدة
في الاول للمجموع كما انه لا يجوز الاكتفاء بنية كل واحد الى اخر الشهر فيكون مجموع النيات نية المجموع ومع هذا فيكون ذلك افضل من النية الواحدة لدليل
اخر وقد لا يكون هناك افضلية كالوضوء والغسل هذا المستند اليه في الاكتفاء بانها عبادة واحدة و اما الوجه الاخر على الاجماع فلا اشكال اذ لا مانع
من ثبوت الاجماع على جواز الاكتفاء وجواز التجديد مع افضلية التكرير والتجديد بل الاجماع عليه كما يظهر من المستند حيث قال بعد الاشكال في
واختيار اولوية التعدد وان قلنا بالاكتفاء بالواحدة فان الاولى تجديدها بلا اشكال **و اما** المتاخرون المستشكلون سيما الجماعة الذين وقع

الاولى

نحو ذلك

بنية واحدة او يكفي بنية واحدة فان فرضنا استقلالا يجب تجديد النية وان كان افضل لامر بجواز الاكتفاء

في المسألة قبل بيانهم فمرادهم ان ذلك اقرب من باب واولو الارحام بعضهم اولى ببعض كما هو ظاهر اللمعة **و** يحتمل ان يكونوا متوقفين في المسألة فيردد
التخيير لكن يجعلون التعدد ارجح وافضل او مرادهم ان مقتضى فتوى العدد ثانيا جواز الوحدة لاشتباهها **و** مقتضى قول من خالفهم في وجوب التعدد
جواز الاكتفاء فالاحوط الاخذ بمجمع القولين وبنا العمل عليه وهو التعدد **وينبغي التنبيه على امور الاول** ان قلنا بعدم جواز النية الواحدة فلو فعل كل فيكفي
عن اليوم الاول لتضمنها ذلك كما صرح به في المسالك قال في المنتهى لو نذر شهرا معينا او اياما معينة متتابعة لم يكتف فيها بالنية الواحدة اما تمسكا
بالنص واما عندهم فللفرق بين صوم لا يقع فيه غيره وبين صوم يجوز ان يقع فيه سواه **اقول** ولعل مراده من النص الاجماع ولو كان المستند في الجواز
ثمة كونها عبادة واحدة لقوى القول بالجواز هنا الا ان الظاهر هنا ايضا الوحدة ولو كان المستند هو الاجماع فلا يتعدى لعدم سبيل الظان عدم اجماع كما
يظهر من الذخيرة **الثالث** الاظهر الحاق ما لو فاته بعض الشهر بجواز الاكتفاء بنية واحدة للباقي بل قيل باولويته وقيل بعدم الاكتفاء لان شهر رمضان
اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة فلا وجه لاخراجها الى ثالث ورد بان العبادة الواحدة لا يسقط بفوات بعضها العدد وهو كما ترى **الرابع** لا يقع
صوم في شهر رمضان غير ما فرض الله فيه لا فرض ولا ندب لعدم التوظيف فيكون بدعة اما في الحضر فواضح واما في السفر فلعين ما ذكر ايضا ومنع بعض
عمومات النافلة اليه وكذا ما دل على جواز المندوب لو قيد الندب بالسفر والحضر سيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة بوجوب الافطار في السفر وحملها
على الافطار عن الصوم المعهود بعيد وكذا الاخبار الكثيرة الدالة على المنع عن الصوم في السفر وخصوصا بعد حمل القول بجواز النافلة مط في السفر كما هو الاظهر
الاظهر **و** سيجيء بعد ملاحظة مرسلتي اسمعيل بن سهل والحسن بن بسام الجمال وقول الشيخ في المبسوط بجواز النافلة فيه في السفر بناء على جوازها مطلقا فيه
ضعيف **و** سيجيء تمام الكلام **وهل** يقع عن رمضان ما نواه عن غيره في الحضر **الاقرب** التفصيل بالعمد وغيره والبطلان في صورة العمد دون الجهل و
النسيان وفاقا لجماعة من المتأخرين منهم ابن ادريس والعلامة في المختلف **و** مقتضى كلام اطلاق الشيخ في المبسوط والسيد وابن زهرة وابن حمزة والمحقق
في الشرايع وقوعه عنه وصرح في المعتبر بوقوعه عنه ولو كان عمدا وتوقف في المنتهى والقواعد واطلق نفي الاجزاء في الارشاد وحمله الشهيد في الشرح
على العمد **لنا** على البطلان في صورة العمد عدم نية الاصل لانه لم ينو صوم رمضان للمنافاة بين قصده وقصد غيره ولان قصد الغير حرام فيفسد
واما في صورة الجهل والنسيان فظاهرهم الاتفاق على وقوعه كما صرح به في المدارك وقال في المسالك لا قائل بعدم الصحة فيه وكان التفصيل اجماع
ويدل عليه ما ورد في صوم يوم الشك **و** سيجيء الكلام **و** ظاهرهم عدم الفرق مع ان بعض الاخبار الواردة فيه مما يفيد الاطراد **و** يؤيده ما ورد
في رفع الخطاء والجهل والنسيان ونحوه عن نبينا **و** انما جعلناه مؤيدا مع ان بعضهم استدل به لان غايته سقوط الاثم وهو لا يستلزم الصحة فالاعتماد
على الاجماع واشارات الاخبار والامر عليه فليحمل عليه كلما نية النية الواقعية **و** قال المفيد في المقنعة ثبت عن الصادقين انه لو ان رجلا تطوع شهرا وهو
لا يعلم انه شهر رمضان ثم تبين له بعد ذلك انه شهر رمضان اجزاه ذلك عن فرض الصيام **اقول** وسيجيء رواية الزهري ايضا وفيه اشارة اليه **احتج** بان نية شهر رمضان يكفي فيها
قصد الصوم قربة الى الله كما مر فهو حاصل فيما نحن فيه وما زاد لغو **و** فيه ان المعيّنة لا ينوب عن المطلق انما هو لانضمام الكيفية والقيد مانع عنه فما نواه
لم يقع وما وقع لم ينو **و** يمكن ان يوجه كلامهم بان مرادهم ان العالم العامد مع علمه بانه لا يقع غيره عنه فقصده له في الغفلة الى البين فكانه لم ينو غيره
اذ النية قصد يتعلق بالفعل المنوي لا تصوره والمفروض فيما تصوره العبد لعدم امكان التصديق به **و** يدفعه ان ذلك لا ينفع في تصحيح نية رمضان اذ انتفاء
لا يوجب حصوله فيكون خاليا عن نية رمضان فالمفيد فيها انما هو قصده بعينه **بل** المقبول ان كفاية الاطلاق انما هو لاجل عدم اعتبار الاخطار في
ذلك فلا بد من ان يكون الداعي اليه هو قصد صوم رمضان وانما خرج صوم الجهل والنسيان بالدليل والا فلنا فيه البطلان لعدم النية المعتبرة
الخامس يستحب صوم يوم الشك وهو الثلثون من شعبان اذا تحدث الناس بالرؤية ولم يشهد به احد او شهد من لا يثبت به ولو دل عليه حساب وصححه
مع الصحو والاجتهاد بل ومطلق الثلثين على المش الاقوى للاجماعات المنقولة عن الخلاف والانتصار والناصريات والغنية وهو ظاهر التذكرة ومن المفيد في
المقنعة يكره صوم يوم الشك اذا لم يكن هناك عارض وينفي اول الشهر وكان الجو سليما عن العوارض وتفقدوا الهلال ولم يروه مع اجتهادهم في الطلب ولا
يكون هناك شك ح الا لمن كان صائما قبل شعبان او اياما تقدمته من شعبان لتلك التنجات الا ما رد عن ال محمد صلوات الله عليهم **و** قال ابن الجنيد لا
استحب الابتداء بصيام يوم الشك الا اذا كان في السماء علة تمنع من الرؤية استظهارا **و** لهما شواهد من الاخبار **و** لكن الاقوى الاول للاخبار المستفيضة
المعتبرة المعتضدة بالعمل والاجماعات **و** كيف كان فاذا نوى يوم الشك ندبا اجزء عن رمضان اذا انكشف انه منه اجماعا بل اجماع المسلمين كما يظهر من
الفاضلين والاخبار المعتبرة به مستفيضة لا حاجة الى ذكرها وسيجيء بعضها **والحق** جاهد بذلك كل واجب معين لو فصل ثبت ذلك مع عدم العلم مثل
ما لو نذر صوم اول يوم من رجب فاشتبه عليه او نسي ونواه ندبا ولا يخرج من اشكال لعدم الاكتفاء بنية القربة مطلقا كما مر واستدل بثبوت الاولوية نعم
يمكن ان يكون القضاء انما هو بفرض جديد فلم يثبت فيسقط التكليف بذلك **و** هل ينادي رمضان بوجوب اخر خرج ام لا الاظهر نعم بل يظهر من الشهيد في

في الغد وبينا نوى من رمضان وكل معين بنيته فرض غيره بطريق الاولى والاعتماد على الاولوية مشكل ولكنه مقتضى اطلاقات الاخبار الواردة في اجزاء
صوم يوم الشك عن رمضان وامّا انه لا يصومه بنية الوجوب فلما ورد من الاخبار الدالة على انا امرنا بصومه عن شعبان ونهينا عن صومه عن رمضان فلا
ينافي ذلك اذ المراد من صومه عن شعبان الا ان يصومه عن رمضان لا وجوبه بنية الندب انه ممّا اذا صام شعبان يشمل صومه وجوبا وندبا وقضاء واداء و
هل يجزي ذلك عن الواجب ايضا لو انكشف كونه من رمضان الاظهر لا لاصالة عدم التداخل الا ما ثبت بالدليل واحتمل في المدارك اجزاءه عما لو نوى
لان الامر يقتضي الاجزاء وهو مشكل لما ذكرنا ولدلالة الاخبار على ذلك ظاهرا مثل ما رواه الكليني عن الزهري عن علي بن الحسين ع في حديث طويل قال
فصوم يوم الشك امرنا به ونهينا عنه امرنا ان نصومه مع صيام شعبان ونهينا عنه ان ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس فقلت له جعلت
فداك فان لم يكن صام من شعبان شيئا كيف يصنع قال ينوي ليلة الشك انه صائم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزأ عنه وان كان من شعبان لم يضره
فقلت وكيف يجزي صوم تطوع عن فريضة فقال لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بذلك لاجزأ عنه لان
الفرض انما وقع على اليوم بعينه الحديث ورواه الشيخ ايضا والصدوق ايضا عنه وقد روى ايضا عن محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن عن اليوم الذي يشك فيه فان
الناس يقولون ان من صامه بمنزلة من افطر في شهر رمضان فقال كذبوا ان كان من شهر رمضان فهو يوم وفق له وان كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الايام
وعن بشير النبال عن ابي عبد الله ع قال سألته عن صوم يوم الشك فقال صمه فان يك من شعبان كان تطوعا وان يك من شهر رمضان فيوم وفقت له فانها
تدل على انه لا يحسب عن غير رمضان اذا انكشف كونه منه **واما** لو نواه عن رمضان فالمشهور انه لا يجزي وعن الشيخ في الخلاف وابن الجنيد وابن ابي
عقيل الاجزاء **لنا** انه تشريع فيكون باطلا والاخبار المستفيضة منها رواية الزهري المتقدمة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في الرجل يصوم
اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال عليه قضاؤه وان كان كذلك وعن قتيبة الاعشى قال قال ابو عبد الله ع نهى رسول الله ص عن صوم ستة ايام العيدين
وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ومنها موثقة سماعة الآتية ومنها غير ذلك **واحتج** الشيخ باجماع الفرقة واخبارهم على ان
من صام يوم الشك اجزأه عن رمضان ولم يفرقوا **واجيب** بالمنع من عدم الفرق لوجوده في كلام الاصحاب والاخبار وقد يستدل له بموثقة سماعة قال
سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان لا يدري اهو من شعبان او من رمضان فصامه من شهر رمضان قال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه **وفيه**
انه معارض برواية الآتية المعتضدة بالاخبار الكثيرة المعتبرة منها ما تقدم مع انه في الكافي فصامه فكان من شهر رمضان والظاهر انه سقط وقع من قلم الشيخ
مع انه يحتمل ان يكون الظرف متعلقا بالضمير المنصوب كما احتمل في المختلف **وكيف كان** فالمذهب هو المشهور **ثم ان** هذه المسألة في الجاهل بالحكم الغافل الذي يحسب
وجوبه عليه لشبهة مستفيته ولو كون المنع من باب التشريع فعلم الجاهل وتنبيه الغافل فلزوم القضاء انما هو بفرض جديد لاطلاق الروايات مثل صحيحة محمد بن
مسلم المتقدمة واما العالم بالمسألة الذي يعلم بالانتفاء شرعا فهو في المدارك **ولا يخفى** ان نية الوجوب مع الشك مما يتصور من الجاهل الذي يعتقد الوجوب
لشبهة **اما** العالم بانتفائه شرعا فلا يتصور منه ملاحظة الوجوب الا على سبيل التصور وهو غير النية فانها انما تتحقق مع الاعتقاد **فان** اراد انه لا يتصور
ذلك لانه لا ينفك عن نية الوجوب التشريع او الصوم المطلق فيكون صحيحا فهو مم فان غاية ذلك عدم نية الوجوب قطعا ولا يتحقق بشرط نية الندب او المطلق
بدون القصد **وان** اراد ان نفس الامر في نية الوجوب فهو كما ذكره **ويرد** عليه ايضا انه استدل اولا على البطلان بانه تشريع فيكون حراما وذلك لا
يجامع تحقق النية في الجاهل فان الظاهر انه لا يتعلق بالجاهل **ويمكن** ان يكون مراده الجاهل بالتفصيل ان كان عالما بوجوب تحصيل المسائل اجمالا او كان مقصرا
في التحصيل فحاصل الكلام في البطلان الى عدم الاتيان بالمأمور به وثبوت القضاء بالفرض الجديد فقط او الى كون تلك العبادة حراما منهيا عنها ايضا فيكون
باطلا لذلك لانه نهي في العبادة **واما** لو تردد في نيته بان ينوي انه ان كان واجبا والا كان ندبا اي ينوي انه اصوم غدا الوجوب ان كان اداء او ما واجبا
واما بالندب **فعن** الشيخ في الخلاف والمبسوط وابن حمزة والعلامة في المختلف وابن ابي عقيل الاجزاء **وعن** الشيخ في سائر كتبه وابن ادريس والمحقق والعلامة في
سائر كتبه واكثر المتاخرين العدم **وهو** اقرب لانه عبادة ولم يوظف كذلك فيكون تشريعا لان العبادة اما واجبة واما مندوبة ولا ثالث لهما وقد ثبتنا
استحبابه بالاجماعات والاخبار الكثيرة سيما المفصلة بانا امرنا ان نصومه من شعبان ونهينا ان نصومه من رمضان منها موثقة سماعة عن الصادق ع قال انما تصام يوم
الشك من شعبان ولا تصومه من شهر رمضان لانه قد نهي ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان فان كان من شهر رمضان
اجزأ عنه بتفضل الله سبحانه **ومنها** الاخبار الناهية عن صوم يوم الشك على الاطلاق خرج صومه بنية الندب بالدليل وبقي الباقي ومنها صحيحة هشام بن سالم
في اجزائها ان الصيام حاصل في صيام عليه انه من شعبان ومن خالفها كان عليه القضاء **ومنها** ما دل على حرمة الانفراد بصيام يوم الشك مثل رواية
الزهري المتقدمة وغيرها فان الظاهر من الانفراد اخراجه عن صوم شعبان وهذا كله حجة **احتجوا** بوجوه ضعيفة اقويها امران **الاول** كانه نية تعيين
وقد حصلت والترديد انما هو في امر خارج فيكون لغوا **والثاني** انه نوى الواقع ونوى العبادة على وجهها لانه ان كان من شهر رمضان كان

وان كان من شعبان كان نفلا مجزيا ويرد على الاول انه المسلم في كفاية قصد القربة وعدم اشتراط التعيين في شهر رمضان اما اذا قطع له وعلم
بانه شهر رمضان كما مر وانه يكفي قصد مطلق الصوم لانصرافه اليه والمفروض عدم العلم وعدم قصد المطلق بل هو مقيد بهذا الترديد واخص الموجود
بشرط فرد ليس نفس الماهية المطلقة سيما اذا كان منهيا عنه وعلى الثاني ان الوجوب في نفس الامر لا معنى له والمفروض ان تعلقه بالمكلف انما هو بعد علم
دخول الشهر ومع عدم العلم فليس الا الندب فالمطابق للواقع انما هو قصد الندب هذا ولا ينافي ما اخترناه نية الاحتياط لرمضان بمعنى ان يقصد في
الاتيان بذلك المستحب عدم الافطار في شهر رمضان في الواقع ايضا كما صرح به في المعتبر وهو المستفاد من الاخبار الكثيرة مثل رواية بشير النبال المتقدمة
وما في معناها فيصح ان ينوي اني اصوم غدا ندبا فان كان من رمضان فكان مجزيا عنه وسقط عنه وكنت غير مفطر له في نفس الامر والا فكان ندبا
ومن هذا القبيل ما لو احتمل زكوة كانت واجبة عليه في ذمته فيقصد في دفع شيء انه ان كان زكوة في ذمته فكان سقطها عنها والا كانت صدقة مستحبة
فيما يمكن ان يكون من هذا القبيل واما فيما لا يمكن مثل الترديد بين الزكوة والخمس في غير الصورة التي كان الاخذ والمعطي كلاهما هاشميين فالحكم فيه مشكل
ويحتمل التخيير والقرعة وكونه من باب المجهول المالك فيحتمل التنصيف لعدم المرجح شهر ان ما ذكر في يوم الشك يجري في سائر ايام الشهر لو شك في
شهر رمضان ايضا والاظهر في الكل عدم جواز الترديد بل يراعى في الكل استصحاب الحال السابق سواء كان وجوبا سابقا عليه او ندبا كما لو كان نذر صوم
اخر يوم من شعبان ففي النذر المعين يجب قصده ويجزي عن رمضان لو انكشف كونه منه فاعلم ان الكلام السابق في حكم الجاهل والعالم يجري هنا
تنبيه لو اصبح يوم الشك بنية الافطار وظهر كونه من الشهر قبل الزوال ولم يات بما يفسد الصوم جدد النية واجزأه والظاهر عدم الخلاف فيه وقد
يظهر دعوى الاجماع من الفاضلين ويدل عليه رواية الاعرابي المتقدمة واما لو ظهر بعد الزوال فيجب عليه الامساك والقضاء ولا يجزي تجديد
النية على الاشهر الاظهر وقد عرفت قول ابن الجنيد وضعفه قال في المسالك ولو افطره وجب عليه الكفارة اذ لا منافاة بين وجوبها وعدم صحة
الصوم بمعنى اسقاط القضاء اقول سيظهر الكلام فيه فيما بعد واما لو نوى ندبا وظهر كونه من الشهر فيجدد النية ويجزي به مطلقا السادس
لو عقد نية الصوم وغفل عنه في النهار او نام او ذهل عنه فلا شيء عليه بلا خلاف واما لو نوى فعل المفطر في اثناء النهار ولم يفطر ففيه خلاف المشهور انه
كان وقيد المحقق بما اذا جدد نية الصوم بعد ذلك وكذلك العلامة في بعض كتبه وعن ابي الصلاح وفخر المحققين في شرح الارشاد انه يفسد ويجب
عليه القضاء والكفارة وقال في التحرير بالفساد دون الكفارة وفي الدروس والبيان والارشاد والايضاح والمسالك حكموا بالافساد ساكتين عن الكفارة
والاقرب الاول والمسئلة من مشكلات الفن وقد اطال الكلام في المقال السيد في بعض مسائله والعلامة في المختلف والشهيد في غاية المراد وذكروا ادلة
من الطرفين لا يتم شيء منها لنا انه صدق عليه انه صائم شرعا صوما صحيحا قبل ذلك النية فيحتاج رفعه الى دليل والاستصحاب حجة شرعية
وذلك نظير قولهم في الصلوة على ما افضى عليه والاخبار الكثيرة الحاصرة للمفطرات وليس فيها ذكر هذه مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر
يقول لا يضر الصائم اذا اجتنب ثلث خصال الشراب والطعام والنساء والارتماس في الماء ومثل ما رواه في الخصال عن ابي عبد الله قال خمسة اشياء تفطر
الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة والاستدلال بهما من وجهين الاول انهما في مقام
الحصر فينبغي عدم كون غير المذكورات مفطرا والثاني ان قصد الافطار لو كان مفطرا لما كان نفس تلك الاشياء مفطرة لسبق فيه الفعل الاختياري
بالقصد فلا يبقى بعد القصد صوم حتى يكون هذه الاشياء مفطرة ويؤيده امور منها ان هذا مما يعم به البلوى وعدم التعرض له في الاخبار
وكلام جمهور الاصحاب مع اهتمامهم بذكر المنافيات والمكروهات والمندوبات اعظم شاهد على انه لا اصل له ومنها انه لو لم يعقد الصوم
ثم عاد لم يفسد صومه كما ذكره ويظهر من المنتهى انه لا خلاف فيه ومنها ان قصد الافطار قبل النية لا يضر كما في يوم الشك وقضاء رمضان وغيره
فكذا فيما بعد ومنها انه لا يبطل الاحرام بقصد فعل المنافي من جماع بعد ايضا ومنها ان الامتثال في الزوال يحصل بدون النية كما مر
وشرب الخمر وغيرهما فكذا الصوم غاية الامر ثبوت الامر على احتياجها في الصوم وهو انما ثبت في الجملة وهو في الاول احتج القائل بالفساد ونفي
الكفارة اما في الثاني فبالاصل واما في الاول فبانه عبادة مشروطة بالنية لانه لا عمل الا بنية وقد فات شرطها فتبطل وانتفاء الاستدامة الحكمية
لتعذر امكان اعتبار النية في جميع الاجزاء ونفسرها انما يتم اذا لم يوما يخالفها فاذا نوى القطع او فعل المنافي فلا يبقى نية ولا حكمها وفيه انا
نمنع وجوب النية الا في الجملة وهو لا يتحقق بدخولها فيها اذا كان المجموع عبادة واحدة سيما مع تفسير استحضارها الى الاخر وبعد تسليمها
على استحالة التكليف به عقلا ونقلا والاصل عدم زيادة التكليف وتوهم عدم جريان الاصل في العبادات ضعيف كما حققنا في الاصول سيما
على القول بانها اسام للاعم كما هو المختار واما استمرارها حكما بمعنى عدم ما ينافيها فهو وان كان واجبا كما في اصل الايمان فان العقد الخاص
لا يجب استحضاره دائما بل يكفي فيه عدم العقد على خلافه والترديد لكنا نمنع شرطيتها كما في المعتبر لكنا نمنع منافاتها للقصد الا خطأ

والظاهر ان القصد الى فعل المنافي لا يبطل الصلوة ايضا بل الظاهر انه لا يبطل بقصد الخروج واخراج نفسه من الصلوة ايضا اذا عاد اليها قبل تحقق ما يبطل الصلوة من المنافيات كما نسبه الاكثر كما افتى الاصحاب بعدم بطلان الوضوء بقصد الخروج في الاثناء نعم هناك دقيقة تظهر من كلام المحقق الاردبيلي ره وهو الفرق ما بين قصد المفطر وبين قصد ترك جزء من الصوم بل وقصد عدم الصوم لعموم المنوي بمعنى انشاء الرياء في جزء منه وجعل ذلك الجزء غير ممسك فيه او غير المنوي فان ذلك بمنزلة نفس الافطار لا قصده فيفوت بعض اليوم والصوم لا يتبعض ولذلك جعلوا موضوع المسئلة قصد المفطر لا الرياء ونظائرها **اقول** والفرق بين الصوم والصلوة منع كون اكوان المصلي في حال الصلوة من اجزاء الصلوة بل الصلوة انما هي الافعال المعهودة فيها فاذا جعل نفسه في الصلوة خارجا عنها ثم عاد اليها قبل فعل المنافي لا يلزم تفويت شيء منها اذا لم يحصل الاخلال بشيء من افعالها الواجبة بخلاف الصوم فان جميع الانات من اليوم جزء منه فيفوت بعضها بنقض الصوم **والحاصل** ان القصد الى فعل المفطر ليس نفس نقض الصوم الا ان ينوي في الان الاخر نفسه عن الصوم وانشاء اخراج نفسه عن الطاعة واكل الطعام في ثاني الحال بالنسبة الى هذا القصد فح يكون باطلا وذلك لان الكف عن المفطرات وتوطين النفس بهذا العمل مكلف به اما بايجاد فعل وجودي من توطين النفس وكراهتها او باستمرار العدم الازلي وابقائه على حاله باختياره في غير حال الغفلة والنوم ولم يتحقق منه شيء من ذلك فيما نحن فيه فالقصد الى عدم الامساك او ايجاد الرياء ونظائره مفوت لهذا المعنى فيبطل **فان قلت** مع القصد الى الافطار في ثاني الحال لا يبقى شيء من الامور الوجودية التي ذكرتها ايضا **قلت** نعم ولكن لم يحصل ما يرفع حكم النية السابقة المجعولة بجعل الشارع المؤثرة في الصحة حال الغفلة والنوم والاغماء ايضا لثابتة فهو من قبيل الشك المانع عن ارتفاعها الا ان يحصل من الشارع ولكن يمكن اجراء هذا الاشكال في الذي تنوي اشار اليها المحقق الاردبيلي ره ايضا فان انتفاء هذا الحكم الشرعي في امثال ذلك ايضا غير معلوم اذ لا مانع من حكم الشارع بصحة عمل شرع فيه بنية صحيحة وان طرء في بعض اجزائه الفعل المنهي كالرياء ونحوه سيما اذا كان من قبيل التروك ولكن الظاهر ان ضرر قصد الخلاف بنفس العمل اجماعي كما ادعاه غير واحد منهم في الصلوة بل وفي الصوم ايضا كما يظهر من غاية المراد **واعلم** انهم جعلوا الخلاف في هذه المسئلة متفرعا على مسئلتين **احديهما** شرطية استمرار النية الحكمية وعدمها به الاحتراز يكون وجوبها مما لا نزاع فيه فوجه الشرطية انه بدل عن النية لتعسر استحضارها في الجميع وتعذرها فكما ان النية في الابتداء شرط فكذلك بدلها ووجه العدم تحقق العبادة وانعقادها بالنية ابتداء والاصل عدم شرطية استمرار الحكم وان كان وجوب العزم على البقاء مستفادا من احكام الايمان **وثانيتهما** ان ارادتي الضدين متضادتان بالذات او بالعرض اولا فيبطل على الاول دون الثاني فتفصيل بالاول لان ارادة احدهما مستلزمة لكراهة الاخر او نفسها ولا يجامع كراهة الشيء مع ارادته فيتضاد الارادتان وقيل بمنع ذلك ولو سلم فهو الضد بالعرض دون الشرعي **اقول اما** المسئلة الاولى فقد عرفت ان التحقيق عدم ثبوت شرطيته لمنع البدلية اولا بل هو واجب على حدة ومنع لزوم تساوي البدل للمبدل في جميع الاحكام ومنع منافاة قصد الافطار للاستمرار انما المنافي هو جعل نفسه خارجا عن العبادات وايجاد جزء منها بقصد الغير **هذا** كله مع المعارضة بالاستصحاب والاخبار المتقدمة **و**قد اورد في المخ بانه لو لم يكن القول باجزائه **و**ردة الشهيد بان الخصم يلتزم ذلك لان عنده تجديد النية لكل يوم لان النية السابقة للصوم باجمعه **اقول** وهو حسن ان لم يجعل نفسه في الفجر غير صائم او اصبح مرائيا كما تقدم ذكره **والحاصل** انه كان الاشكال في تحقق الاستدامة الحكمية يوجب الشك في تحقق مجموع الصوم فالتشكيك في زوال حكم القطعة الصحيحة من الصوم فيما يوجب الحكم ببقاء حكمه فتدبر في ذلك حتى تعرف ما اراده بعضهم حيث حكم بان قصد الافطار وان نافى النية لكن لا ينافي حكمها العلمي كان ذلك نظير على حكم اليقين كما يستفاد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك فان المراد فيها حكم اليقين لبداهة استحالة اجتماع نفس اليقين والشك وليس مراده الاستدامة الحكمية حتى يصير مورد الاعتراض بثبوت التنافي مع انك قد عرفت امكان الدفع على ذلك ايضا **واما** المسئلة الثانية فالظاهر انه لا يمكن القول بجواز اجتماع ارادة الضدين للعاقل العارف الملتفت لكونهما ضدين عقليين كانا او شرعيين بل انما يمكن مع الجهل والغفلة او بان يراد من ارادة احدهما الشهوة ومن الاخرى الارادة الحقيقية وكلاهما خارجان عن موضوع المسئلة فان الكلام فيمن يعلم انه صائم وينوي الافطار ويعلم تضاد الافطار وعدم الصوم فالمراد انه اذا ارتفع الجزم السابق الذي يتحقق النية بسبب العزم على الافطار فهل يبطل ام لا وهذا ليس من الاجماع في شيء فتفرع على جواز اجتماع الارادتين ولما تضاد الارادتان مع اتحاد الوقتين فلا معنى للخلاف فيه **انما** الكلام في ان اثر الارادة الاولى وحكمها هل يرتفع بالثانية ام لا وهذا لا دخل له في اجتماع الارادتين وعدمه **و**قد عرفت التفصيل **اذا** عرفت هذا ظهر لك الفرق بين العبادات في نية الخروج وقصد المبطل ففي شيء منها لا يضر قصد الخروج والمبطل في ثاني الحال **واما** الخروج بالفعل او فعل بعض الاجزاء بقصد الرياء او غير المنوي ففي مثل الصوم يكون مبطلا لتفويته جزء منه مع عدم امكان التدارك وفي الوضوء والغسل مثلا يمكن العود بالنية **و**يمكن التدارك لما فعل بقصد الغير باعادة ذلك الجزء بعينه وفي الصلوة يمكن العود الى النية في الخروج المحض وبالتدارك في الغير بنية اذا لم يتحقق به مبطل كزيادة الركن

في نقل كلام المحقق الاردبيلي في الفرق بين قصد المفطر وقصد الرياء

المناقشة فيما ذكره من ان يكون من السخي والكون الشك في النية الافطار في بعض الصوم صوم شهر رمضان فيما اراد اللهم الشهيد

او الفصل الكثير مع احتمال البطلان بمطلق الزيادة اذا كان ركنا من الواجبات سيما اذا كان ركنا والتفصيل في المندوب بالكثرة وعدمها مشترك
ان ما ذكره الفاضلان من التقييد بتجديد النية بعد قصد الافطار لم يتحقق وجهه فان قصد الافطار والخروج ان لم يكن مضرا بالاستمرار فلا فرق و
كذا لو كان مضرا **تنبيه** قد تبين لنا سابقا ان المشهور في تقديم النية من الليل حتى اصبح بطل صومه فاولى بالناوي للافطار وهو المعروف من
مذهب الاصحاب الا ان المحقق مال الى انعقاد الصوم لو جدد النية قبل الزوال وهو مقتضى اطلاق كلام السيد كما نقلنا عنه سابقا **و** مقتضى القول بكفاية
النية الواحدة لتمام الشهر ايضا صحة ذلك اذا كان في غير اليوم الاول لتقدم النية وعدم ابطال قصد الافطار كما بينا فلا بد ان يبنى فتوى القائلين بكفاية
هنا على ما لو لم يسبق النية اول الشهر **و** قد اشرنا انفا ايضا الى ان ذلك انما يتم اذا لم يصبح خارجا عن الامساك او نجدد الاعتقاد بعدم الصوم او الترك والا فلا
وجه للصحة كما ذكرنا ذلك في ايجاد هذا المعنى في اثناء النهار مع سبق النية في الليل **التاسع** نية الصبي المميز صحيحة وصومه شرعي ولو كان صائما
وبلغ قبل الزوال فيجدد النية فيجزيه عن رمضان بخلاف ما بعد الزوال **اعلم** ان الكلام في هذه المسئلة في مقامين **احدهما** كون عباداته
شرعية ام لا ام لا يكون تمرينية **والثاني** انه على تقدير كونها تمرينية هل يصحب بالصحة ام لا بعد اتفاقهم على الاتصاف بها على تقدير كونها شرعية
اما المقام الاول فالاقوى عندي كونها شرعية وفاقا للشيخ وجماعة منهم المحقق في صريح كتاب الصوم من الشرايع في غير موضع ومن النافع
العلامة في المنتهى والتذكرة والارشاد في كتاب الصوم والشهيد في الدروس واللمعة والمحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك وذهب جماعة منهم العلامة
في المختلف والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والشهيد الثاني الى انها ليست بشرعية **و** مرادهم بالشرعية انها مستندة الى امر الشارع ومطلوب له
فيكون مندوبا وبالتمرين حمل الولي للصبي على العبادة ليعتادها لئلا يتجر بها مشقة بعد البلوغ **و** يظهر ثمرة النزاع في ترتب الثواب وفي مثل ما تقدم
في الصوم وفي ظهور علامات البلوغ الغير المبطل في اثناء الصلوة اذا جوزنا العدول بالنية ومثل جواز الصلوة بعد البلوغ بالطهارة الحاصلة قبله وفي
النذور والاوقاف وامثالها اذا تعلق بمن فعل عبادة شرعية او سنة بدنية **و** ربما يذكر في الثمرات ان الصلوة التمرينية مثلا ليست بصلوة حقيقة فصحة
الزام الصبي باتيان الشروط وترك المنافيات الى دليل اخر بخلاف ما لو كانت شرعية فان ثبوتها كاف في اثبات شرائطها وترك موانعها **و** فيه ان
الامر التمريني انما هو بالعبادة الجامعة للشرائط ايضا فلا ثمرة **لنا** عموم الاوامر مثل الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب الصوم على الصبيان اذا اطاق
الصوم او اذا راهق الحلم او اذا اطاق ثلثة ايام متتابعة فان اقرب مجازاتها الاستحباب والاخبار الدالة على امرهم بالعبادات في الصوم والصلوة مثل قوله
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فان الامر بالامر امر كما حققناه في الاصول والوجوب منفي بالاجماع فيبقى الرجحان والقول بان الحكم هو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين والصبي ليس بمكلف فلا حكم بالنسبة اليه فلا خطاب فلا امتثال فلم يثبت الشرعية مدفوع بان نظرهم في التحديد الى الغالب **و** لذلك
بدله بعضهم بالعباد مع ان التعريف منقوض بالاحكام الوضعية التي لا يختص بافعال المكلفين كضمان الصبي في ما اتلفه او اثر الحدث الحاصلة قبل البلوغ
في وجوب الوضوء بعدها وغير ذلك والاعتذار بان التكليف في الاول بالولي فلم يتعلق بالصبي وفي الثاني بانه ما موجب الوضوء لانه فيه للطهور لا لانه
محدث تكلف والمندوب ليس بتكليف حتى لا يمكن تعلقه بغير المكلف **ولنا** ايضا لزوم الظلم عليه تعالى لو خلا عمله عن الثواب وبيانه انا قد حققنا في
الاصول ان التكليف تابع لما يؤدي اليه عقله وفطنته فاذا كان غافلا او ساهيا او ناسيا ولم يتفطن لانه يجب عليه التفحص عن المجتهد وتقليده واعتقد ان الذي
المذهب هو ما علمه ابواه او معلمه فلا يؤاخذ على فعله لانه مقتضى تكليفه فالطفل بعد اذ فهم ان لله تعالى يطلب منه هذا الفعل الذي مرنه عليه ابواه
علمنا النية فيه وذكر له ان ذلك طاعة الله وعبادته فيفهم من ذلك ان الله يريد منه هذه العبادة ويفعلها خوفا منه ورجاء الثواب لا ان الولي لا
يقول له اني اريد منك محض التمرين وانت مطلوب منك محض صورة العبادة وانه تعالى لا يريد منك فالحكم بحصول الثواب والاجر للاول دون الثاني تحكم
او ترجيح مرجوح واتيان الله تعالى طاعة الاول على انتفاء بذل الثواب ظلم عليه **مع** ان المستبعد الذي قد يحكم العقل باستحالته ان يحصل الفرق بين
لحظتين الانات من اخر الصبا واول البلوغ مع عدم تفاوت حال العبد فيما اضيف بحسب العقل والكمال والمعرفة فيثاب على ما فعله في الان الثاني دون
الاول مع اعتقاده في كلا الانين ان الله تعالى اراده منه فاية الامران يعتقد المؤاخذة على الترك في الان الثاني دون الاول **و** ذلك لا ينافي كونه مثابا في
الان الاول ايضا **هذا** مع ملاحظة تفاوت علامات التكليف في التقدم والتأخر فمن كان علامته بلوغ السن لعدم سبق الانبات والاحتلام كيف
يتأتى القول في اواخر السنة الخامسة عشر مسقط للاوامر والخطاب وهذا الشخص بعينه لو فرض انه مع هذه المرتبة من الفهم لو احتلم او انبت قبل ذلك
كان قابلا للتكليف ومستعدا للخطاب **فان قلت** المفروض في هذا الاستدلال قطع النظر عن الاوامر والتمسك بلزوم الظلم والثواب لا يستحق الا
بالامر **قلت** لا ينحصر الامر في الامر اللفظي لامر من الظن بالجهة في حكمه كما هو كذلك في المجتهد ندعي ان الامر العقلاني مطلوب منه و يفعله رجاء
للثواب فكذلك الطفل يحصل بتعليم الولي ان هذا العبادة يذعن بان هذا مطلوب للشارع ويفعله رجاء للثواب هذا **مع** انه لا يمنع حصول الثواب بمقدمة الواجب و

إن قلنا إن وجوبها يتحقق إن لم نقل بلزوم العقاب على تركه كما نقل عن الغزالي ولا ريب أن ذلك معنى مناط الطاعة بعد البلوغ ودل عليه الشرع وأمره بسبب فعله من جهة الأمر الولي بخطاب تبعي **وإن** أبيت عن ذلك وصعب عليك فهمه فكفاك سائر الأدلة **منها ما رويناه** تتبع الأخبار في باب صحة أذان الصبي المميز وجواز إمامته وانعقاد الجماعة وصلواته إذا أتم وأجزاء حجه إذا كمل قبل المشعر وغيرها فإنها تشهد بكون عباداته شرعية **هذا مع** أنه لا منافاة بين كون الخطاب من الله وكونه تمرينيا بمعنى أنه تعبد الله العباد بسبب مداومته عليها وفعله ليستمر بحصل الاعتياد الموجب لتسهيل الأمر عليه وليس ذلك من باب أمر المولى عبده بارتياض الدابة واعتيادها في العدو لوجود الفهم والقابلية فيما نحن فيه **والحاصل** أن الفهم والإدراك الذي هو شرط في تعلق الخطاب موجود فيه بالفرض بل قد يوجد في بعض الصبيان أزيد مما يوجد في كثير من المشايخ ولا مانع منه إلا الأخبار التي وردت في رفع القلم عنهم وهو لا يفيد إلا نفي العذاب **و** يؤيد ما ذكرنا أيضا بعض الأخبار الواردة في صلاة الميت وتحديده بست للصبي الذي يجب الصلاة عليه فلاحظ الأخبار وتأملها **والحاصل** أن كونها شرعية واضح عندي والله العالم بحقائق أحكامه **وأما المقام الثاني** فإن قضاءها بالنسبة على كونها شرعية واضح لأن الصحة هو موافقة الأمر على قول المتكلمين والمفروض كونها مأمورا بها وأما بمعنى إسقاط القضاء فهو أيضا يصح وإن صعب فهمه على بعضهم لعدم لزوم القضاء ووجه الصحة أنه مسقط للقضاء التمريني على القول به فإنه كما نقول بأنه مأمور به بالفعل نقول بكونه مأمورا بالقضاء إذا فات عنه وأما على القول بالتمرين فيظهر من كلماتهم عدم الاتصاف لأنه ملزوم للأمر وذهب الشهيد الثاني إلى جواز الاتصاف لأنه من أحكام الوضع ولا يختص بأفعال المكلفين وذلك لأنه مطلوب له إلا أن يقول إن المراد موافقة الأمر التمريني الصادر من الولي وهو تكلف واضح وخلاف مصطلحهم في الصحة وإن أراد موافقة الأمر نفس الأمر التعلقي يعني ما يفعل الصبي موافق لذلك الأمر فهو صحيح فمع أن الموافقة له لا يتم إلا بقصد القربة فإنه مأخوذ في الأمر النفس الأمري ومتبادر الصحة على مصطلحهم وإن قلنا بأن النية خارج وشرط لا جزء خلاف المتبادر من اصطلاحهم في الصحة فإن مرادهم في الصلاة موافقة الأمر المتعلق بفاعل الصحيح لا الأمر المتعلق بالغير **ثم** إن بعض الأصوليين ذهب إلى أن الصحة والبطلان يعني موافقة الأمر ومخالفته حكم عقلي محض وليس بوضعي لأن الحاكم بذلك إنما هو العقل ولا يحتاج إلى توقيف الشارع قلت قد يتبع الشارع بحكم الصحيح من دون سبق فيه بيانا وبعد الصحة من الأمر به فيقول الفاعل كذا كان صحيحا فهذا كاشف عن الأمر والخطاب الذي هو مخفي على المكلف فلا يطلع عليه إلا بوضع الشارع فيكون حكما وضعيا

المقصد الثالث فيما يمسك عنه الصائم **وفيه مسائل الأولى** يجب الإمساك من الأكل والشرب من طلوع الفجر الثاني إلى الغروب المعين بما عليه العلماء بالكتاب والسنة **أما الكتاب** فقوله تعالى فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود إلى قوله تعالى أتموا الصيام إلى الليل **وأما** السنة فكثيرة منها ما مر ومنها ما سيأتي **و** لا إشكال في أكل المأكول المعتاد والمشروب كذلك **وأما** غير المعتاد كالحصى والبرد وما في الأنوار وعصارة الأشجار فالمعروف من مذهب الأصحاب فيه أيضا ذلك وادعى عليه الإجماع جماعة منهم العلامة في التذكرة حيث نسبه إلى علمائنا وقال في المنتهى إنه قول عامة أهل الإسلام إلا من شذ ثم نسب الخلاف إلى الحسن بن صالح بن حي وأبي طلحة الأنصاري فإنه كان يأكل البرد في الصوم وكان يقول إنه ليس بطعام ولا شراب وادعى الإجماع أيضا السيد في المسائل الناصرية ونقل الخلاف عنهما وقال إن الإجماع متقدم ومتأخر عن هذا الخلاف وكذا ابن زهرة نقل إجماع الطائفة وعن الشيخ في الخلاف إجماع المسلمين أن أكل البرد مفطر وحكم بانقراض خلاف أبي طلحة ونقل عن ابن الجنيد القول بعدم الإفطار بغير المعتاد ونقل السيد في الجمل أنه أشبه **لنا** الإجماع المستفيض وعموم الآية والأخبار واستدل في المختلف لهذا القول بأن المنع عن الأكل والشرب إنما ينصرف إلى المعتاد ويحتمل أن النهي عن الأكل والشرب والأمر بالتجنب عنهما بدون ذكر المفعول يفيد منع إيجاد طبيعة الأكل في ضمن جميع الأفراد وهو من باب العموم لا الإطلاق حتى ينصرف إلى المأكولات المعتادة أكلها عند أغلب الناس سلمنا لكنه معارض بالإجماع المستفيض **و** قد يستدل عليه برواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام أنه سئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم قال ليس عليه قضاء لأنه ليس بطعام وهو مع سلامة سنده مدفوع بأن المراد أنه ليس من أكل الطعام فإن ذلك من دون الاختيار أو أن ذلك ليس أكلا إن جعلنا الطعام مصدرا كما ذهب إليه في القاموس وهو بعيد **و** كيف كان فلا يعارض بها ما تقدم من الأدلة سيما والمستفاد من العلة والحكمة الباعثة على الصوم تحمل الجوع والعطش وعلى هذا فيمكن الفرار عن ذلك بالأكل والشرب الغير المعتادين **وأما** الأكل الغير المتعارف وإن كان المأكول متعارفا كابتلاع بقايا الغذاء المتخلف في الأسنان وغيرها فظاهر المنتهى وغيره أيضا أنه إجماعي ويشمله العمومات وابتلاع الريق على مجرى العادة ليس بمفطر إجماعا ولو جمعه في فيه ثم ابتلعه فكذلك خلافا للشافعي في أحد قوليه **وأما** إذا خرج من الفم ثم ابتلعه فقالوا إنه مفطر لصدق الأكل ويحتمل إيجاب كفارة الحرام لأنهم يقولون بالحرمة إذا خرج من الفم وإن لم ينفصل على الأظهر سوى ما ادعاه الاستبعاد بل هناك أخبار كثيرة دالة على الحل مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن الحسن بن زياد الصيقل وفي جملتها أن النبي صلى الله عليه وآله أخرج اللقمة من فيه وأعطاها امرأة سألته إياها فأكلتها وأيضا روى الكليني في باب النص على أبي جعفر الجواد عليه السلام وفي جملتها أن علي بن جعفر مص ريق أبي جعفر بمحضر الرضا

قال فخر المحققين في الإيضاح في شرح قول العلامة وصوم الصبي ...

ولم ينكره ويمكن المناقشة بعدم ملازمة البلع وان كان بعيدا وعن كتاب الملهوف لابن طاوس ان زين العابدين كان يبل طعامه وشرابه بدموعه
حتى لحق بالله عز وجل [illegible] ونحوها والظاهر كما ذكره المحقق الاردبيلي ره انه لا يصدق ذلك على شرب ما لو وضع في فمه شيئا او بذّه
وابتل واخرجها ثم وضعها ثانيا في فمه فلا يتحصل الافطار بذلك كما في المنتهى ويؤيده تجويزهم [illegible] اكل [illegible] مع عدم
الانفكاك عن بلة الريق فتجويزهم ذلك مع قولهم بتحريم الخارج يستلزم عدم كون ذلك كالريق الخارج [illegible] الامر في [illegible]
وما دون العنبر فيعلم منه الحكم من السابق في الافطار وعدمه والحكم بالتحريم ههنا [illegible] الافطار بمص البلة ويشكل فيما ابتلع [illegible]
الفم ومص اللسان وحكم في المنتهى بالبطلان واول الروايات الواردة في الجواز وهي صحيحة ابي ولاد الحناط قال قلت لابي عبد الله اني اقبل بنتا لي صغيرة
وانا صائم فيدخل في جوفي من ريقها شيء فقال لا باس ليس عليك شيء وموثقة سماعة عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله الصائم يقبل قال نعم و
يعطيها لسانها تمصه ورواية علي بن جعفر ووصفها في المنتهى بالحسن [illegible] في الخلاصة ان سند الشيخ اليه صحيح فلا يضر وجود محمد بن احمد العلوي في سنده
عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن الرجل الصائم اله ان يمص لسان المرأة او تفعل المرأة ذلك قال لا باس فان [illegible] وصول الريق الى الجوف في الاولى [illegible]
من الفعل الاختياري وفي الثانية يمكن دفعها بان المص لا يستلزم الابتلاع مع انه لا دلالة فيها على كون المرأة صائمة وانجذاب ريق المرأة بمصها [illegible]
معلوم مع ان كون البلة [illegible] كما تقدم ويشكل [illegible] الاستهلاك وكيف كان فالاظهر وجوب الاجتناب عن دخال [illegible] في الجوف **فروع**

الاول لا باس بمص الخاتم [illegible] ونحوه [illegible] وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله في الرجل يعطش في شهر رمضان قال لا باس بان يمص الخاتم
وصحيحة منصور بن حازم انه قال قلت لابي عبد الله الرجل يجعل النواة في فيه وهو صائم قال لا قلت فيجعل الخاتم قال نعم [illegible] ورواية يونس بن يعقوب
ولعل المنع في النواة اذا كان فيها شيء من التمر ونحوه مما يدخل في الجوف **الثاني** لا باس بمضغ الطعام للصبي وزق الطائر من غير ابتلاع وكذا [illegible]
مما يدخل في الفم ولا يحصل البلع [illegible] الاخبار الكثيرة [illegible] رواية [illegible] عن ابي عبد الله ع
قال ان فاطمة كانت تمضغ للحسن ثم للحسين وهي صائمة في شهر رمضان [illegible] سألت ابا عبد الله [illegible] يذوق الشيء و
لا يبلعه قال لا [illegible] الشيخ على المنع [illegible] الطعام [illegible]
حملها على الكراهة [illegible] في صورة عدم الضرر [illegible] الى حلقه بغير اختياره فالاظهر عدم
وجوب القضاء [illegible] في المنتهى [illegible] فان كان لغرض صحيح فلا [illegible]
[illegible] **الثالث**
لا باس بالاستنقاع [illegible]
[illegible] الصائم [illegible]
[illegible] **الرابع** [illegible]
للصائم [illegible] على الاصح الاشهر المعروف من مذهب الاصحاب [illegible]
بعد [illegible] الاجماع وصحيحة حماد [illegible] المضمضة للصلوة [illegible]
[illegible] على الكراهة ويؤيده رواية يونس قال الصائم في شهر رمضان [illegible]
فلا شيء عليه [illegible] في غير وقت فريضة [illegible]
[illegible]
الاستحباب [illegible]
الاولى حملها على الاستحباب [illegible] المطلقات [illegible]
دخول الماء الى الحلق [illegible]
عليه ذا كان في وضوء الصلوة الفريضة ويظهر [illegible] الاجماع في مضمضة الصلوة [illegible]
عباس [illegible] الاول [illegible] الاجماع وموثقة سماعة قال سألته عن رجل [illegible] يتمضمض [illegible] فدخل حلقه قال
القضاء وان كان في وضوء فلا باس ودليل الثاني رواية [illegible] في الصائم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه [illegible]
ان كان وضوءه لصلوة فريضة فليس عليه شيء [illegible]

لتقديم المفصل على المجمل وعدم القطع بان ناقل الاجماع اراد العموم ولا يبعد ان يكون مرادهم من طلاق الوضوء ان هذا الحكم ثابت في الوضوء دون العبث
والتبرد ولا الالتفات فيلحق اقسام الوضوء واما لو كان لاجل التبرد والعبث فيبطل صومه ويجب عليه القضاء وادعى عليه الاجماع في المنتهى والتذكرة
ويدل عليه فحوى صحيحة الحلبي وموثقة سماعة ورواية يونس المتقدمات واما المضمضة للتداوي او لازالة النجاسة اذا دخل في الحلق من دون اختيار
ففي ... جماعة من الاصحاب انه كوضوء النافلة لا يوجب القضاء وفي المسالك ينبغي الحاق ازالة النجاسة بالصلوة الواجبة وقطع به في الدروس وزاد في
التذكرة غسله من اكل الطعام وربما يستشكل بفحوى صحيحة الحلبي وخصوص رواية يونس وان الاولوية ممنوعة والرواية ضعيفة واذا وضع في فمه شيئا آخر لغرض
صحيح فسبق الى حلقه من دون تعمد فالظاهر عدم الابطال للاصل مع كونه مجوزا شرعا واما لو كان عبثا ففيه قولان من جهة فحوى ما دل على لزوم
القضاء في التبرد والعبث ومن جهة الاصل ورواية يونس بعمومها تدل على الاول ثم ان صاحب المدارك قال ولا يلحق بالمضمضة الاستنشاق فلا يجب
بما سبق منه قضاء ولا كفارة بل لو قيل بان تعمد ادخال الماء من الانف غير مفسد للصوم لم يكن بعيدا وعن ظ جماعة من الاصحاب الالحاق ولا نعرف
على دليله **الخامس** اختلف كلام الاصحاب في ابتلاع النخامة والمراد بالنخامة مشتمل في كلام اللغة وفي كلام الفقهاء انها اهل هي ما يخرج من الصدر
والحلق او هو ما ينجذب من الرأس الى الحلق من الخيشوم او مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر من الشرايع انها ما يخرج من الصدر لا ما ينجذب من الدماغ
حيث خصص حكم المسترسل من الدماغ على النخامة بالتعميم والعبارة وفرق بينهما في الحكم كالعلامة في الارشاد ويظهر من التذكرة عكس ذلك حيث
اطلق على ما ينجذب من الرأس النخامة وعلى ما يخرج من الصدر النخاعة وظهر من موضع آخر منها الاتحاد فقال لو ابتلع النخامة المجتلبة من صدره او
رأسه لم يفطر واسند له برواية غياث ونسب الخلاف الى الشافعي والى احمد في احدى الروايتين والظاهر من الشهيد في الدروس ايضا كونها مشتركة
معنوية بينهما حيث قال والفضلات المسترسلة من الدماغ اذا لم تصر في فضاء الفم لا بأس بابتلاعها للرواية ولو قدر على اخراجها ولو صارت في الفضاء
افطر لو ابتلعها وفي وجوب الكفارات الثلث هنا نظر وتجب لو كانت نخامة غيره انتهى فان الظاهر من مجموع هذا الكلام ان النخامة هو القدر المشترك
بينهما والمحصل مما يخرج من الرأس سواء خرج تدريجا واجتمع في الحلق والصدر او قليلا يجذبه بقوة والانسب بحكم الخارج من الصدر وهذا هو الذي
يترجح في النظر بالنظر الى الاعتبار وبالنظر الى تردد كلام اهل اللغة وترديدهم مع ان الاشتراك مرجوح مثل المجاز **ومرجع** الخلاف في كلام الاصحاب
الذي وصل الينا الى ثلثة **الاول** ما ذهب اليه في الشرايع من الفرق بينهما بجواز ابتلاع ما يخرج من الصدر ما لم ينفصل عن الفم والمنع عن ازدراد
الثانية وان لم يصل الى الفم **والثاني** ما ظهر من كلام الشهيد في الدروس من التسوية بينهما في جواز الابتلاع ما لم يصل الى فضاء الفم وارتضاه في
المسالك **والثالث** مساواتهما في عدم الافطار ما لم ينفصلا عن الفم واختاره صاحب المدارك تبعا للمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى والتذكرة
وهو الاقرب بمقتضى الاصل وعدم صدق الاكل والشرب واستصحاب الصوم وخصوص رواية غياث بن ابرهيم القوية لان الراوي عنه في الكافي عبد الله بن
المغيرة وفي التهذيب صفوان بواسطة سعد بن ابي خلف مع ان العلامة وثقه في الخلاصة وان روى فيه انه بتري فغاية الامر كونه موثقا عن الصادق (ع) قال
لا بأس ان يزدرد الصائم نخامته **وقد** يؤيد بفحوى صحيحة عبد الله بن سنان الآتية في القيء والقلس **ويظهر** ضعفه مما سنذكره **فالمختار** في المسئلة
عدم افساد الصوم ولا وجوب القضاء ولا الكفارة بابتلاعهما ما لم ينفصلا عن الفم **واما** لو انفصلا عن الفم ثم ابتلعهما فيفسد الصوم ويجب القضاء والكفارة
وهل يجب عليه كفارة واحدة او كفارة الجمع قطع في المسالك بوجوب كفارة الجمع لانه افطار بالحرام وهو مبني على القول بحرمة فضلات الانسان ومن بقيه
وعرقه ونحوهما اذا انفصلت ولم نعثر على دليله الا الاستخباث في بعضها كما مر **واما** الازدراد من داخل الفم فلا يبطل فيه شائبة الاستخباث فالحكم بحرمته
لغير الصائم حتى يكون افطارا بالحرام للصائم في غاية البعد سيما وفي رواية عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) من تنخع في المسجد ثم رده في جوفه لم يمر بداء في
جوفه الا ابرأته واطلاق هذه الرواية ايضا يدل على جواز ازدراد النخاعة في الصوم **السادس** قال في التذكرة بقايا الغذاء المتخلفة بين اسنانه
ان ابتلعها عامدا نهارا افسد صومه سواء اخرجها من فمه اولا لانه ابتلع طعاما عامدا فافطر كما لو اكل ثم نقل خلاف احمد والشافعي وابي حنيفة على
اختلافهم في المذهب فالظاهر منه عدم الخلاف واختار المحقق وجوب الكفارة عليه ايضا وعن بعض الاصحاب انه لا شيء عليهم وقال في المسالك ان الخلاف فيما
لو ابتلعه جاهلا بحرمته والا وجبت الكفارة قطعا وهذا ايضا يشعر بعدم الخلاف في صحيح وقال ولكن الشيخ في الخلاف اطلق القضاء فكان قولا وان ضعف
ومن ذلك كله يظهر ان مناقشة صاحب المدارك في اصل الافساد لا وجه لها لكلام وتضعيفه عبد الله بن سنان الآتية في القلس ضعيفة غاية الامر ان يكون
هذا من باب الاكل الغير المعتاد وقد قدمنا انه مفطر وسيما المستفاد من الادلة والاقوال لزوم الاجتناب عن ادخال الطعام في الجوف من الحلق الا ما
اخرجه الدليل مثل الريق والنخامة **هذا** الكلام في صورة العمد **واما** لو كان سهوا فاطلق المحقق بانه لا شيء عليه ونقل في المسالك عن بعضهم
التفصيل فمن قصر في التخليل فيجب عليه القضاء لتفريطه ومن لم يقصر فلا افطار ودون الاول غيره وقال لا بأس به وتضعيفه في المدارك وهو جيد للاصل و

عدم الدليل على كون مطلق التعريض مفطراً خصوصاً في مثل الصحة صحة عمّار وتخوه بالدليل وبقى الباقي تحت الاصل والقياس باطل **السابع** كلما له طعم يغيّر الريق بطعمه كالعلك والكندر ونحوهما فان تفتّت ودخل شيء من اجزائها بحلقه عامداً افطر **واما** لو لم يدخل شيء من اجزائها ولم يتغيّر الريق بطعمها فلا شيء عليه وكذا لو تغيّر ولم يدخل حلقه **واما** لو دخل حلقه ففيه خلاف والظاهر ان الاكثرين على الكراهة وهو قول الشيخ في المبسوط وصرّح في النهاية بعدم الجواز وهو ظ كلام ابن الجنيد قيل الاولى اقرب **لنا** الاصل والاستصحاب والاخبار الحاصرة للمفطرات في غير ذلك كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وغيرها وخصوص رواية ابي بصير عن الصائم قال سألته عن الصائم قال يمضغ العلك قال نعم ان شاء **و** العجب ان الشيخ قال في التهذيب انه خبر غير معمول به مع انه عمل به في المبسوط ولعله اراد ان اطلاق قوله نعم ينافي الكراهة ولم يقل احد بنفي الكراهة لانه حرام والعمل عليه في رواية محمد بن مسلم المروية في الكافي قال قال ابو جعفر يا محمد اياك ان تمضغ علكاً فاني مضغت اليوم علكاً وانا صائم فوجدت في نفسي منه شيئاً والظاهر ان مراده من قوله وجدت في نفسي منه شيئاً ظنّه دخول بعض اجزائه في الحلق وفعله مع ان الغالب عدم حصول التغيّر في الريق والدخول في الحلق دل على الجواز **حجة** المنع انفعال الاعراض فحصول الطعم مستلزم لحصول جزء منه في الريق الذي يدخل في الحلق وخصوص حسنة الحلبي عنه قال قلت الصائم يمضغ العلك قال لا ويؤيده صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه قال لا يفعل قلت فان فعل فما عليه قال لا شيء عليه لا يعود وصحيحة الحلبي المتقدمة في السواك **والجواب** عن الاول بالمنع عن استحالة انفعال الاعراض وقد يحصل التغيّر بالمجاورة كما في الماء والهواء بمجاورة الميتة وغيرها فعن المنتهى انه قال وقد قيل ان من لطخ باطن قدميه بالحنظل وجد طعمه ولا يفطر اجماعاً **اقول** والاولى ان يقال على فرض تسليم عدم انفعال الاعراض نمنع اضرارها لدلالة الافطار بمثل بلع هذه الاجزاء الصغار التي لا تدرك بالبصر **واما** الحسنة فلا يعارض ما ذكرنا لاجمالها على الكراهة مع ان دلالة النهي على الفساد ووجوب القضاء محل المنع هذا كله اذا لم يحصل منه شيء فان علم ذلك وابتلعه عمداً فهو مفسد للصوم موجب للقضاء بل الكفارة ايضاً **الثامن** ذهب الشيخ في المبسوط والعلامة في المخ الى ان صب الدواء في الاحليل حتى يصل الى الجوف مفسد للصوم واستدل عليه في المخ بما يرجع الى القياس بالحقنة وذهب الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر الى العدم وتردد في الشرايع **و**الاقرب الاول لاصل وبطلان القياس وكذا ذهب في المخ تبعاً للشيخ في المبسوط الى انه اذا امر غيره بادخال مثل طعنة الرمح في جوفه او فعل هو بنفسه فسد صومه والاقوى عدمه تبعاً للشيخ في الخلاف وابن ادريس وكذا فيما لو بقي او داوى جرحه بما وصل الى جوفه **المبحث الثاني** يجب الامساك عن الجماع في قبل المرأة ويفسد الصوم للواطئ والموطوءة بالاجماع والاية والاخبار المستفيضة قد مرّ بعضها وتجيء بعضها **و**في دبرها كذلك على الاظهر الاشهر لعموم الاية فان المباشرة اعم وذا ثبت الحرمة فثبت البطلان بالاجماع المركب كما صرّح به في المدارك وكذلك عموم الاخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن النساء واتيانهن سيّما وبدل اتيان احد لما ومنها دلالة على البطلان ايضاً **و** يدل عليه ايضاً الاجماع نقله الشيخ في الخلاف وابن حمزة في الوسيلة على استواء فرجي الادمي فيدل عليه ايضاً ان الاخبار الواردة في حرمة البقاء على الجنابة الى الصباح متنبهة على ان الجنابة مضرة بالصوم وهو مشروط بعدمها خرج الانزال نهاراً من دون اختيار وكذلك المباشرة سهواً بدليل والجماع في الدبر موجب للجنابة لانه يوجب الغسل كما بيّنّا في كتاب الطهارة **و** بهذا يظهر فساد صوم الموطوءة ايضاً لما بيّناه ثمة من وجوب الغسل عليها ويظهر من المبسوط نوع تردد في كونه ناقضاً ويدل على عدم البطلان به روايتان ضعيفتان دالتان على انه لا ينقض الصوم ولا يوجب الغسل عليهما وهما مع منافاتهما لما اثبتنا من وجوب الغسل به لا يعارض بهما ما تقدم وقال الشيخ في التهذيب هذا خبر غير معمول به وهو مقطوع الاسناد **واما** دبر الغلام فالمشهور فيه ايضاً الافساد وتردد فيه في النافع وجعله العلامة في المخ والمحقق في الشرايع بعد التردد تابعاً لوجوب الغسل يعني ان قيل بوجوب الغسل فيكون جنباً والجنب مبطل للصوم بناء على ما اشرنا اليه والا فلا **اقول** والاظهر انه مبطل لانه موجب للغسل كما حققنا في كتاب الطهارة ويظهر التقريب في نقض الصوم تماماً مع ان المناسب لوضع الصوم بدل ابطال الجماع في الفرج الحلال على ابطاله بطريق اولى انه يمكن الاستدلال عليه بلفظ النكاح الوارد في الاخبار بل الجماع ايضاً مثل ما رواه الصدوق في العلل عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لاي علة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح يفطر الصائم قال لان النكاح فعله والاحتلام مفعول به وظ ابن حمزة في الوسيلة ايضاً الاجماع حيث سوّى بين فرجي الادمي وهو المنقول عن الشيخ في الخلاف وظ المبسوط ودليل العدم الاصل وصحيحة محمد بن مسلم السابقة والاصل لا يعارض الدليل فانه تعميم غير باقية على ظاهرها كما لا يخفى ويظهر مما تقدم ان حكم الموطوء كحكم الواطئ **واما** البهيمة فالظاهر ان المشهور فيها ايضاً الابطال وظ الشيخ في الخلاف انه لا خلاف فيه وان كان يظهر منه نوع اضطراب فذهب ابن ادريس والفاضلان الى العدم **و** يمكن ان يستدل عليه بانه موجب للغسل على الاظهر كما بيّنا ثمة الا على مذهب من قال بعدمه فيجري قول علي بن ابي طالب انهم يوجبون عليه الجلد والرجم ولا يوجبون عليه صاعاً من ماء منضماً الى اشتراط الخلو عن الجنابة عمداً في الصوم كما اشرنا قالوا ولا فرق في الموطوء بين الحي والميت هذا كله مع الانزال **و**اما مع الانزال فلا اشكال في الافساد بالاخبار والاجماع **الثالث**

اختلف الاصحاب في كون الكذب على الله ورسوله والائمة متعمدا مفطرا موجبا للقضاء والكفارة او القضاء فقط او عدمه بعد اتفاقهم على عدم كون مطلق
الكذب كذلك مفطرا وان حرم الجميع على تفاوت في مراتبها في القوة والضعف بالذات وبحسب الزمان على اقوال فاكثر القدماء على الاول منهم الشيخان و
السيد في الانتصار وابو الصلاح وابن البراج ونسبه في الدروس الى المشهور وقال السيد في الجمل الاشبه انه ينقض الصوم وان لم يبطله واختاره ابن ادريس
والعلامة واكثر المتأخرين وظاهر المحقق في النافع انه موجب للقضاء فقط والاقوى الاول للاجماع المنقول في الانتصار وعن ابن زهرة ايضا انه ادعاه وكذا
في المنتهى نعم بعد ان نسب هذا القول الى الشيخين احتج بالاجماع ويظهر منه انهما ايضا ادعيا الاجماع وللخصوص موثقة ابي بصير قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قال قلت له هلكنا قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة
وطعنوا عليها بتضعيف السند بان في طريقها منصور بن يونس بزرج وقال الشيخ انه واقفي ونقل الكشي رواية تدل على انه جحد النص على الرضا ع
لاموال كانت في يده وقيل ان النجاشي وثقه من دون ذكر الوقف فلو ثبت فالخبر موثق وهو حجة سيما مع اعتضادها بعمل القدماء خصوصا مع ان
الراوي عنه ابن ابي عمير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولا يروي الا عن ثقة كما ذكروه وفي طريق الرواية ايضا ابو بصير مشترك بين
الثقة والضعيف وفيه ان التحقيق لا اشتراك فيه بينهما بل الظاهر انه الثقة سيما اذا كان راويا عن ابي عبد الله ع ووصف العلامة في المختلف هذه
الرواية بالموثق ايضا وبانها مشتملة على ما لا يقول به الاصحاب من كونه ناقضا للوضوء وفيه ان الحق انه لا يخرج الخبر بذلك عن الحجية في سائر اجزائه مع ان
الكليني رواها في كتاب الايمان والكفر في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير عن منصور بن يونس عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع ان الكذبة لتفطر الصائم
قلت واينا لا يكون ذلك منه قال ليس حيث ذهبت الى اخر الحديث وكذا الصدوق رواها في الفقيه بسنده عن منصور وهو صحيح كما في المختلف وعن ابي
عن ابي عبد الله ع ان الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة ع يفطر الصائم وليس فيهما نقض الوضوء فهذه الرواية مع عمل القدماء وورودها في الكتب
الثلث يكفي في اثبات المطلب قيل لا انها ايضا واضحة فان الافطار اما من باب الحقيقة الشرعية او التشبيه بالافطار في احكامه سيما الشايعة منها و
القضاء والكفارة والدليل على ان المفطر في شهر رمضان يجب عليه القضاء والكفارة الاخبار الكثيرة وسيجيء شطر منها وموثقة سماعة وفي طريقها
عثمان بن عيسى وهو غير مضر قال سألته عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه فقلت ما كذبته فقال يكذب على الله وعلى رسوله
رواها في باب ماهية الصيام واضمار سماعة غير مضر كما حقق في محله وروى في باب ما يفسد الصيام ايضا في الموثق عنه قال سألته عن رجل كذب
في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه وهو صائم يقضي صومه ووضوءه اذا تعمد ولا يضر اشتمالها على قضاء الوضوء كما مر وحمله الشيخ في الوضوء على
الاستحباب والعجب ان العلامة وغيره من المتأخرين اكتفوا في هذا المقام بهذه الرواية ورواية منصور على ما في التهذيب في مقام احتجاجهم مع ما عرفت من جودة
غيرها من دون ورود ما اوردوا وههنا روايات اخر ايضا مثل ما رواه في الخصال مرفوعا عن ابي عبد الله ع قال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب
والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة ع وفي كتاب الامالي ايضا ما يدل عليه واحتج المتأخرون بالاصل وصحيحة
محمد بن مسلم المتقدمة والاصل مخرج عنه بما ذكرنا والصحيحة مع انها ليست ناصة على حصرها الانقادم ما ذكرنا من الادلة ثم ان ظاهر الكلام يعني
ان الكذب على الله مفطر لانه يعتقد انه كذب ويقول لان يقول شيئا هو غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وان كان الكذب على التحقيق هو المخالف
وقال فهو داخل في المسئلة وان كان في الواقع موافقا للواقع فانه لا ريب ان التكاليف منوطة بالعلم وقال المحقق الاردبيلي ره الظاهر انه من بيان المسائل
الدينية على خلاف ما هي عليه اقول ان اراد انه اذا اعتقد انه خلاف حكم الله الواقعي والظاهري كليهما ونسبه الى الله تع فهو كما ذكره واما في
مثل بعض القاصرين من العلماء والعوام حيث ينسب القول الى الله تع بمجرد فتوى رآه في كتاب ولم يكن تكليفه الافتاء عليه ولا تقليد من ليس تكليفه
تقليده فهو مشكل من انه ليس بحكم الله الواقعي في اعتقاده ولا الظاهري ونسبه اليه تع ومن انه لم يعتقد انه كذب غاية الامر عدم اعتقاده للصدق
واما لو قال الحكم هكذا والصلوة هكذا والصوم هكذا من دون نسبته الى الله والقصد الى ذلك ايضا وان كان ربما دل نسبته على ذلك في الاسبة بغير
مقصود فالحكم بالافساد اشد اشكالا بل الظاهر عدم الاشكال في العدم **الرابع** الارتماس متعمدا واختلفوا فيه فاكثر القدماء على انه مفسد موجب
للكفارة ونسبه في الدروس الى المشهور واختاره هو وهو مذهب الشيخين في غير التهذيب والاستبصار وجعله في المبسوط اظهر الروايات وادعى عليه في
الانتصار الاجماع وهو المنقول عن ابن زهرة وكذا ظاهر الشيخ في الخلاف وعن ابي الصلاح وجوب القضاء خاصة وهو المنقول عن العلامة في التلخيص وظاهر
النافع وذهب الشيخ في الاستبصار وابن ادريس والفاضلان في جملة من كتبهما وجماعة ممن تأخر عنهما الى الحرمة وعدم الافساد والكفارة وعن السيد
في الجمل ايضا التصريح بعدم الافساد وعن ابن ابي عقيل انه مكروه وكذا الشيخ في التهذيب والاقوى الاول للاجماعات المنقولة وخصوص رواية الخصال
المتقدمة ومثل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة حيث ذكر فيها الارتماس مع الاكل والشرب فيما في معناها الظاهرة في تساويهما وفي الفقه الرضوي

فى صوملك خمسة اشيا يفطرك الاكل والشرب والجماع والارتماس فى الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة واما الاخبار الدالة على التحريم فهى كثيرة معتبرة مثل صحيحة الحلبى عن ابى عبد الله قال الصائم يستنقع فى الماء ولا يرمس راسه وصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر قال الصائم يستنقع فى الماء ويصب على راسه ويتبرد بالثوب وينضح المروحة وينضح البوريا تحته ولا يغمس راسه فى الماء وهذه الاخبار مع الاصل وخصوص رواية اسحق بن عمار روى وصف فى المنتهى بالموثق قال قلت لابى عبد الله رجل صائم ارتمس فى الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن دليل التحريم وعدم الافساد والاصل لا يقاوم الدليل وكذلك هذه الرواية مع سلامة سندها لا يقاوم الاجماعات المنقولة والروايات المتقدمة سيما ما ذكره فى المبسوط من كون ذلك اظهر الروايات فانه يظهر منه انه كان بخصوص القضاء والكفارة معاضدة رواية واما خبر ابن ابى عقيل فهو رواية عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله قال يكره للصائم ان يرتمس فى الماء وهو مع سلامة سندها تم الدلالة لمنع الحقيقة الشرعية فى الكراهة **تنبيهات**

الاول ذكر جماعة ان المراد هنا بالارتماس غمس الراس فى الماء وان بقى البدن خارج الماء لاطلاق الاخبار والتسرمنها بفيد ان المراد به غمس الراس مع الاجتماع او الارتماس بتمام الارتماس بتمام البدن ولكن الاحوط بل الاظهر الوقوف معهم وقال الشهيد الثانى المراد به غمس الراس فى الماء دفعة واحدة عرفية ويشكل بانه لا دليل على اخراج ما لو غمس تدريجا الصدق الارتماس عليه واما لو احاطه ما غامر بعنوان الصب دفعة فالظاهر انه خارج عن مورد الاخبار ويشكل بما لو غمس جميع المنافذ وبقى منابت الشعر نظرا الى ان الراس حقيقة فى المجموع والى ان الحكمة لعله دخول الماء فى الجوف من المنافذ وهى موجودة فيما نحن فيه وكذلك الاشكال لو بقى بعض المنافذ كالعين والاذن **الثانى** اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضى عدم الفرق بين النافلة والفريضة قال بالافساد يقول بفسخهما ومن يقول بالتحريم فقط فالاظهر فيهما ايضا التحريم كالتكفير فى الصلوة هذا اذا اريد بقاء الصوم والا فيجوز فى النافلة قولا واحدا **الثالث** ان قلنا بالتحريم فقط فالثمرة حصول العقاب ونقص الكمال وجعل فى المسالك من ثمراتها بطلان الغسل الارتماسى لان النهى يتعلق بجزء العبادة وفيه اشكال من وجهين الاول ان النسبة بين حرمة الارتماس ودليل الغسل عموم من وجه ولا دليل على استحالة الاجتماع حينئذ كما حققناه فى الاصول والثانى منع كون رمس الراس جزء بل انما هو ايصال الماء الى كل جزء جزء من الراس ورمسه فى الماء مباح والحرام انما هو جمع الكل فيه وكونه جزء لغسله ثم كذا ذكره بعض الافاضل وقال فى المدارك انما يتم البطلان اذا وقع الغسل حال الارتماس وحال الاستقرار واما لو وقع فى حال الاخذ فى رفع الراس من الماء فانه يتجه الحكم بصحته لان ذلك واجب محض لم يتعلق به نهى اصلا فينتفى المقتضى للفساد **اقول** ويشكل اذا تعمد الارتماس عالما بحرمته فصرف بنفسه سببا لذلك فلا يجب تحميل التكليف بالا يطاق وان قيل ان هذا ليس بارتماس فيخرج عن المسئلة **واما** الناسى فلا اشكال فى صحة غسله كما لا اشكال فى صحة صومه على القول بالافساد واما الجاهل فان كان غافلا عن المسئلة وعن وجوب تحصيلها اجمالا او تفصيلا فكذلك والا فالظاهر انه كالعامد كما حققناه فى الاصول مع اشكال فى الكفارة على القول بها **الخامس** يجب الامساك عن ايصال الغبار الى الحلق عمدا سواء كان بقصد ذلك ابتداء او بان يقوم فى مقام يوجب ذلك من دون اضطرار وقيده الاكثر بالغليظ والستداوم وحد الحلق مخرج الخاء المعجمة وهو مفسد للصوم عند اكثر الاصحاب بل يظهر من التذكرة انه مذهب علمائنا حيث نسب الخلاف الى الجمهور وعن ابن زهرة انه ادعى عليه الاجماع الا انه عبر بالشىء الموجب لوصول شىء الى الجوف وكذلك عن ابن ادريس فى القضاء قال فى المنتهى وعلى قول السيد المرتضى رحمه الله ينبغى عدم الافساد بذلك والظاهر ان مراده من قوله هو عدم الافساد باكل غير المعتاد كالحصاة فى الحمل والحق انه على قول السيد من افساد غير المعتاد لا يندرج ذلك فيه فانه اكل غير معتاد فالمناسب نوع من المتناولات فيفطر ضعيف فان كان يمكن التاييد فحجة المشهور رواية سليمان بن جعفر المروزى قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم فى شهر رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل فى انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له مفطر كالاكل والنكاح ويظهر من المحقق فى المعتبر التوقف لاضمار الرواية والاقوى هو المشهور لا يضر ضعف الرواية بعملهم ولا يضر ضعف الرواية ولا اضمارها بل كلما كان الرواية اضعف يصير الاعتماد عليها مع العمل اقوى وكذلك لا يضر اشتمالها على ما لا يقول به الاصحاب من حكاية المضمضة والاستنشاق واما شم الرائحة الغليظة فهو مما ليس بمحذور عندهم بل جعله الشيخ فى النهاية وابن البراج مما يوجب القضاء والكفارة اذا وصلت الى الجوف مع ان الشيخ فى المبسوط جعل ذلك مقتضى الروايات فهو شمول يكثر بها **و**اما ما يدل على المنع فهو الاصل وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة فان الغبار ليس طعاما ولا شرابا وموثقة عمرو بن سعيد عن الرضا قال سالته عن الصائم يتدخن بعود او بغير ذلك فيدخل الدخنة فى حلقه قال جائز لا باس به قال وسالته عن الصائم يدخل الغبار فى حلقه قال لا باس به **و**فيه ان الاصل لا يقاوم الدليل والصحيحة ليست باقية على عمومها كما مر والموثقة لو تدل على تعمد الايصال بل هو ظاهر فى دخوله من دون الاختيار ومع التسليم فنجبر الاصحاب هذه مع كونها اوضح سندا واسلم من كثير مما فى مستندهم اول دليل على عدم اعتبارها **و**اما الكفارة فظاهر الاكثر وجوبها وبعضهم اكتفى بذكر القضاء وبعضهم صرح بعدمها كابن ادريس قال واما غبار النقض فالذى يقوى فى نفسى انه يوجب

الفضاء وعن الحكاية اذا تعمد في الكون في تلك البقعة من غير ضرورة فاما اذا كان مضطرا الى الكون في تلك البقعة وتحفظ واحتاط في التحفظ فلا شيء
عليه من قضاء وغيره انتهى ولما كان المستند هو رواية سليمان فالاظهر الوقوف مع الاكثر ثم ان ظاهرهم عدم الفرق بين ما لو كان الغبار من حلال
كالدقيق وغيره كالتراب وتقييدهم بالغليظ ان كان غرضهم الاحتراز عما لا يحس حصوله في الحلق فلا باس به واما مع حصوله في الحلق سيما بحيث يخرج
شيء محسوس منه بالتنخع فلا فرق بين الغليظ وغيره ثم انه يشكل الامر في مثل الحصاد المستلزم لذلك غالبا فان تركه مستلزم للضرر العظيم وارتكابه
في الليل موجب لذلك والعسر الشديد والظاهر انه مع التحفظ مهما امكن غير مضر وان حصل في الحلق منه شيء والحق جماعة من المتاخرين الدخان الغليظ الذي
منه اجزاء يتعدى الى الحلق وهو احوط **السادس** يجب الامساك عن البقاء على الجنابة عمدا الى الصباح سواء نوى ان يغتسل بعد الفجر او نوى ان يدع
الغسل في وقت لا يقع تمامه قبل الفجر اولا فان كل ذلك في معنى تعمد البقاء على الجنابة ومفسد للصوم وموجب للكفارة وهو المشهور المعروف من مذهب
الاصحاب في الانتصار والوسيلة والسرائر انه اجماعي ونقل ذلك عن الخلاف والغنية وكشف الرموز وايضا وهو الظاهر من العلامة في التذكرة والمنتهى
في الاقتصار وعن الصدوق في المقنع القول بعدم الوجوب حيث قال سئل حماد بن عثمان ابا عبد الله ع عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل واخر الغسل
الى ان يطلع الفجر فقال له قد كان رسول الله ص يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ولا اقول كما يقول هؤلاء الاقشاب يقضي يوما
مكانه ونقل عنه روايته لان عادته في هذا الكتاب نقل متون الاخبار والافتاء بها وما ال اليه المحقق الاردبيلي رحمه الله وذهب ابن ابي عقيل الى وجوب القضاء فقط
والاولى الاول **لنا** الاجماعات المنقولة والاخبار المعتبرة المستفيضة جدا مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل احتلم اول الليل
او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور
قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز
له وصحيحة معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يجنب في اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام
حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال
يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي يومه وصحيحة احمد بن محمد عن ابي الحسن ع قال
سالته عن رجل اصاب من اهله في شهر رمضان او اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه وموثقة ابي بصير عن ابي عبد
الله ع في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال وقال
انه حقيق ان لا اراه يدركه ابدا وموثقة سماعة قال سالته عن رجل اصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى ادركه
الفجر فقال عليه ان يتم صومه ويقضي يوما اخر فقلت اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان قال فلياكل يومه ذلك وليقض فانه لا يشبه رمضان شيء
من الشهور ورواية ابرهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سالته عن احتلام الصائم قال فقال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل
وان اجنب ليلا في شهر رمضان فلا ينام الا ساعة حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا
وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ورواية سليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه ع قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى
يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم الى غير ذلك من الاخبار **حجة** القول الاخر الاصل وقوله تعالى حتى يتبين فانه غاية للامور
الثلاثة والاخبار المعتبرة مثل صحيحة العيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل واخر الغسل حتى يطلع الفجر
قال يتم صومه ولا قضاء عليه وصحيحته الاخرى عنه ع عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس وصحيحة حبيب الخثعمي
عنه ع قال كان رسول الله ص يصلي صلوة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر ورواية اسمعيل بن عيسى قال سالت
الرضا ع عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام عمدا حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره هذا ولا يبالي فان ابي ع قال قالت عائشة ان رسول الله ص اصبح
جنبا من جماع من غير احتلام قال لا يفطر ولا يبالي الحديث الى غير ذلك من الاخبار **والجواب** عن الاصل انه يخرج عنه بالدليل وعن الاية انه لا
دليل على لزوم ارجاع التخصيص المتعقب لجمل الى الجميع وانما يضم الاكل الى الشرب لا الجماع ولا اطلاق في الاية يجب العمل عليه **مع** انه رفع للسلب الكلي
السابق وهو حرمة الجماع في تمام الليل ويحصل بالايجاب الجزئي وذلك لا يلازم الاذن الى الصبح للخروج عن العقوبة وهو يتم بحمله على ما قبل زمان يمكن فيه الغسل
فلا ضرورة الى الاية وسلمنا لكنها مخرج عنها بالاخبار المستفيضة المعتبرة الموافقة لعمل الاصحاب والاجماعات المنقولة واما الاخبار فهي محمولة
على التقية لموافقتها للعامة كما ينادي به سياق بعضها حيث نسب المسالة الى عائشة والى فعل رسول الله ص عملا بسبيل الاستهزاء مع كونه مرجوحا اتفاقا
ويمكن حمل بعضها على صورة العذر وعلى الغسل كصحيحة العيص وما في معناها وبحمل نسخة الواو واحتج **وينبغي** التنبيه لامور **الاول** انه ظاهر كلام

الاصحاب في بيان ماهية الصوم انه هو الامساك عن الامور المخصوصة التي منها البقاء على الجنابة متعمدا بمقتضى النية في كل صوم ولكن الاخبار كما ترى
واردة في شهر رمضان ولذلك تردد العلامة في النهاية وقال في المعتبر ولقائل ان يخص هذا الحكم برمضان اولى والاظهر الحاق قضاء شهر رمضان
به في الافساد لصحيحة عبد الله بن سنان انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقضي شهر رمضان فيجنب في اول الليل ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل وهو يرى ان الفجر
قد طلع قال لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره وصحيحته الاخرى قال كتب ابي الى ابي عبد الله عليه السلام وكان يقضي شهر رمضان فقال اني اصبحت بالغسل واصابتني جنابة
فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم هذا اليوم وصم غدا وقد مر موثقة سماعة ايضا ويظهر من هذه الاخبار ان الجنب لا يصح منه القضاء وان كان
جنبا سهوا او من غير علم كما لو احتلم ولم يعلم حتى اصبح واحتمل الشهيد الجواز مع الضيق ان لم يعلم الجنابة حتى اصبح وكذلك احتمله في المسالك **اقول**
ويؤيده ان ظاهر الاخبار ايضا صورة التوسعة **واما** الصوم المندوب فجوزه بعضهم ومنعه بعضهم وتردد بعضهم والاقرب الجواز لصحيحة حبيب الخثعمي
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن التطوع وعن هذه الثلاثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم اني قد اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر الفجر
اصوم او لا اصوم قال صم وموثقة ابن بكير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا فقال اليس هو بالخيار ما
بينه وبين نصف النهار وله رواية اخرى تدل عليه ايضا **واما** سائر افراد الصيام فالاصل يقتضي عدم اشتراطها بذلك واطلاق الاصحاب سيما
مع اشكالهم في قضاء رمضان وصيام الندب لا يبقى معه اعتماد وخصوصا مع ملاحظة موثقة سماعة المتقدمة المنبهة على ان شهر رمضان يخالف
لغيره وكذلك مفهوم قوله عليه السلام اذا افطر من شهر رمضان في صحيحة الحلبي المتقدمة وسبيل الاحتياط واضح وقال في المسالك في حكم القضاء النذر
المعين والكفارة قبل التلبس بها ولو كان في الاثناء حيث يشترط التتابع او في اثناء صوم يشترط تتابعه وجهان اجودهما عدم صحة الصوم ولا ينقطع
التتابع لعدم التقصير وناقش في المدارك بمنع الدليل على الالحاق ومنع عدم انقطاع التتابع وعدم لزوم الاثم لا يستلزم حصول الامتثال وهو كما ذكره
الثاني قال في المنتهى لم اجد لاصحابنا نصا صريحا في حكم الحيض في ذلك يعني انها اذا انقطع دمها قبل الفجر هل يجب عليها الاغتسال وبطل
الصوم لو اخلت به حتى يطلع الفجر والاقرب ذلك لان حدث الحيض يمنع الصوم فكان اقوى من الجنابة وهو مختار جماعة من الاصحاب منهم ابن ابي عقيل وفي
نهاية الحكم بالعدم وهو قضية كلام من ذكر المفطرات ولم يذكر ذلك كالشيخ في الجمل والمبسوط وابن حمزة كما نقل عنهم وممن تأمل في المدارك وتوقف
المحقق والاول اقرب لموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت كان عليها قضاء
ذلك اليوم والظاهر عدم وجوب الكفارة كما صرح به جماعة للاصل وجعل العلامة في النهاية كالجنب فهو ضعيف ثم ان الظاهر ان الحكم مختص برمضان للاصل
وعدم الدليل في غيره **واما** دم النفاس فالظاهر انه كالحيض كما اختاره جماعة من الاصحاب ويدل عليه ما يفهم من الاخبار من مساواة النفساء مع الحائض
واجماعهم على انه يحرم عليها ما يحرم عليها بل قال في المعتبر انه مذهب اهل العلم كافة واما غسل مس الميت فالاصل يقتضي عدم وجوبه ولم اقف فيه على قول بوجوبه
وصرح المحقق الاردبيلي بعدمه **واما** غسل الاستحاضة فالمشهور بين الاصحاب بطلان الصوم بالاخلال بالاغسال التي يجب عليها بل في المدارك انه هذا
مذهب الاصحاب ويتبادر عن اتفاقهم عليه والاصل فيه ما رواه في المسألة صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه امراة طهرت من حيضها او من دم نفاسها
في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين هل يجوز صومها
وصلاتها ام لا فقال تقضي صومها ولا تقضي صلاتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك والمناقشة فيها بالاضمار مع كون
المكاتب هو الثقة الجليل مع ان في الكافي كتبت اليه ع وفي الفقيه فكتب ع وكذلك الطعن عليها باشتمالها على خلاف ما عليه الاصحاب من عدم وجوب
القضاء كما مر مرارا وقد توجه بتوجيهات **اوجهها** ان كلمة لا من توهم الراوي وتصحيف كلمة ولا بالمد بدلا على توهم انه توهم في قضاء الصوم لفرق
بين القضاء والاداء فلعله كتب تحت قوله صومها تقضي صلاتها وربما يؤيد ذلك مكاتبة الصفار التي وردت في قضاء صوم الولي فيجعلها
ان تقضي عشرة ايام ولكن يقدح فيها ما ذكره بعض المحققين من عدم ارتباط السؤال بالجواب فان مورد السؤال من الامور النادرة والجواب يشعر بكثرة
الوقوع من جهة قوله كان يأمر فلعل ذلك كان جواب السؤال عن الحيض فان هذه العبارة وردت في بعض اخبار الحيض بعينها ولعل ذلك حصل من
جهة غفلة الناقل فان من شأن المكاتبة الجمع بين السؤالات المختلفة وبأدنى غفلة تلتبس او ضاع السؤال والجواب ولذلك يظهر من بعضهم التوقف كما
في المبسوط حيث اسندها الى رواية الاصحاب وكيف كان فهذه الرواية مع عمل الاصحاب يكفي في اثبات هذا الحكم ولكن الاشكال في تحقيق انه
اي شيء هو فهل جميع الاغسال او بعضها او هو مع منضماتها كالوضوء لكل صلاة او ذلك مع تغيير القطنة والخرقة ايضا فقد اختلف كلام الاصحاب فيه
وقد حصرها بعض الافاضل في وجوه ستة **الاول** اشتراط صومها بكل ما عليها كما هو ظاهر الشيخ في النهاية وابن ادريس **والثاني** عدم اشتراط
شيء منها كما يظهر من المبسوط والمنتهى حيث اشعر كلامهما بالتوقف في القضاء ان اخلت بالاغسال **والثالث** اشتراطه بالغسل النهاري خاصة و

هو الذي احتمله العلامة في التذكرة و شيخنا في الاشتراط بالغسل الفجري خاصة النهاية مع وجوب تقديمه على الصوم بناء على انه لا يكون شرطا لا بد تقديمه **والساير** اشتراطهما بها قاربها او تقدمه عليه لا بما تأخر عنه و هو الذي اختاره الشهيد الثاني في الروضة قال وربما يحتمل وجوب القضاء عليها مع صحة صومها لان القضاء امر جديد يرد بالنص و اقتصر به الاصحاب في ترتيبه على القضاء دليل و ايجاب القضاء لا يدل عليه **اقول** ولا ينبغي انه بناء على العمل بالرواية كما هو الوجه في بطلان الصوم وجوب القضاء المترتب جميع ما عليها بناء على حمل سؤال الراوي على السالب الكلي بالنسبة الى جميع ما يجب عليها واما على حمله على السلب الجزئي كما هو الظاهر في بعض الايجاب الكلي فالظاهر اختصاص اشتراطه بالاغسال النهارية وتخصيص الغسل بكل صلوتين اما من باب المثال او يريد جميع صلوة الليل مع الغداة بينه والقيد بقوله لكل صلوتين و اورده مورد الغالب لكون المتوسطة من الافراد في ولا يجمع في القيد اغا ورد مورد الغالب مع ان الظاهر عدم الفور بالفصل بينها الوضوء وتغيير القطنة و نحوه فلا بد من تقييم الغسل كما حققته في محله بل نظم فيها التصحيح الصلوة مع انه انما سئل عن الغسل وكذا الظاهر عدم اشتراطها ذلك بالغسل الفجري على نحو لعدم اشتراطه في غسل المستحاضة و اعتبارها في تأثير ذلك تصحيحها تقدمه من الزمان بخلاف الغسل الليلي لانه فيما اشترط الغسل الليلي نحو الاولى فلا يبعد اشتراط الان بل داخل في الفجري لانه و برئت في الليل و غسلت للفجر **تنبيهات الاول** لو استحاضت بعد صلوة الغداة وصلوة الظهر والعصر فالظاهر عدم وجوب الغسل حتى يأتي وقت الصلوة الاخرى لان المستفاد من الرواية انما هو اشتراط الغسل الواجب للصلوة والمفروض عدمه **الثاني** في هذا الحكم يختص بشهر رمضان الاخبار فقضاء ايضا خلاف لقصر على مورد النص **الثالث** لو لم يتمكن المجنب من الغسل ففي وجوب التيمم عليه قولان صحة الوجوب لما مر في مبحث التيمم من انه يجب لكل ما يجب له المائية و بلزمه القول بوجوب القضاء والكفارة مع تعمد الترك وح فهل يجب البقاء عليه الى الفجر فيه قولان وما ذكر في وجه القولين لا يخلو عن ضعف فالاولى ان يبنى ذلك على ان التيمم هل هو رافع او مبيح لحالة المانعة او بمعنى من الغسل والى احد الامرين من ذلك وحصول الحدث وتفرع على ذلك انه اذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر يجب عليه الوضوء او التيمم بدلا عن الغسل الى ان يتمكن من الغسل وقد ذكرنا في مبحث التيمم ان المشهور الثاني لاستصحاب الحالة المانعة فان لو يجد لم تنقطع الا الى حد الامرين فلا يمكن صحة حالة ارتفاع المانع الى زمان التمكن من الغسل فانه انما يصح ذلك لو ارتفع على الاطلاق وهو مع استصحاب المحدود في نفس الامر مع جهالة الحد غير معقول وكذلك لا يمكن استصحاب حالة التيمم لانه ايضا غاية محدودة في نفس الامر وجهالة الحد يورث الاجمال في زمان تأثيره فيسقط عن درجة الاعتبار ومقتضى ذلك لزوم البقاء على التيمم ولزوم الاعادة لو حصل حدث وعدم جواز النوم الا مع امكان الانتباه او الاحتياط عليه ليعيد التيمم بل لا و لكن منع عموم ما دل على كون التيمم على الجنابة الى الفجر مطلقا لمثل هذه الجنابة التي عادت بعد التيمم فيشكل الحكم بوجوب القضاء والابعد منه الحكم بوجوب الكفارة **الرابع** اذا نام غير ناو للغسل حتى اصبح يجب عليه القضاء والكفارة هكذا ذكره المحقق و نقدمه مسند اليه بان مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم وبعود النوم وبعود كالمتعمد للبقاء على الجنابة وجعل صاحب المدارك مراده المتحقق من النوم غير ناو للغسل هو عدم العزم على عدمه فرقا بينه وبين المسئلة المذكورة قبله و هو تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر سبب الجرة في الشك و ورد على استدلاله في المعتبر بما نقلنا ان عدم نية الغسل اعم من العزم على ترك الاغتسال وانت خبير بما فيه اذ مراد الفاضلين من هذا الكلام هو النوم بعد العزم على عدم الغسل و بيان انه لا فرق بين ما لو بقي متعمدا الجنابة مستيقظا استدل الوجوب الغسل من دون نية و بناء على هذا الحمل لا فلا حظ المنتهى و المعتبر و الشرايع في غير موضع و تمام توضيح ذلك الاستدلال لهما في المعتبر و المنتهى ما ذكرنا في المقدمة و ذكرنا فيه **والحاصل** ان التعمد على الجنابة صور منها العزم على البقاء مستيقظا الى الصبح ومنها النوم على تلك الحالة سواء اعتاد الانتباه او بعد الى النقصد ولا ومنها التردد في الغسل و عدمه الى الصباح فان الظاهر انه ايضا بصدق عليه التعمد على الجنابة سواء بقي مستيقظا او نام على هذه الحالة و مالو غفل وذهل عن الجنابة او عن الغسل قبل الصبح او عن كون الليل ليل الصيام فالحكم بوجوب القضاء مشكل فضلا عن الكفارة واذا جاهما في مستند انشاء الغسل الاتية في محلها بعيد لتمكنا نصرا من الاخبار و يشكل الكلام فيما لو طرء النسيان بعد العزم على عدم الغسل او التردد والحكم بعدم الفرق بين النوم والنسيان مشكل **الخامس** اذا نوى الاغتسال ونام ولم يستيقظ حتى طلع الفجر فقال في موضع من المعتبر انه يصح صومه للنائم وعليه قضاؤه و هو اكثر قول علمائنا وقال في موضع آخر منه انه لا شيء عليه وكذلك في الشرايع و الحق ان هذا هو المشهور بين الاصحاب بل هو مذهب الاصحاب كما في التذكرة وعليه عمل الاصحاب كما في المنتهى بل لا فرق بين النوم واليقظة في صورة العزم على الغسل فلا يجب عليه شيء و يدل عليه صحيحة العيص المتقدمة فان ظاهرها التفريط في ارادة الفعل مع ان الاطلاق يكفي وصحيحة الاخرى انه سئل ابا عبد الله عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام في شهر رمضان قبل ان يغتسل قال لا بأس و موثقة سليمان بن ابي زينبة قال كتبت الى ابي الحسن موسى بن جعفر اسأله عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل فاخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب اليه بخطه اعرفه يغتسل ...

وينم صومه ولا شيء عليه وفي صحيحة عبد الله بن ابي يعفور الاتية وصحيحة ابن ابي نصر عن ابي سعيد القماط انه سئل ابو عبد الله عليه السلام عمن اجنب في اول الليل في شهر
رمضان فنام حتى اصبح قال لا شيء عليه وذلك ان جنابته كانت في وقت حلال وذلك اذا لم يكن معتمدا واما مع التقصير بان يوثق ويترك الى ان لا يبقى الا
الغسل بدون علمه فلا يبعد وجوب القضاء عليه وان كان عازما كما تدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وغيرها فلا بد من ملاحظة عدم تفويت الوقت
من باب المتقدمة ولكن استفادة لزوم القضاء من الادلة مشكل فان القضاء بفرض جديد ولا يصدق على هذا انه تعمد البقاء على الجنابة وهذا اظهر وان
كان القضاء احوط ثم ان المستفاد من الاصل وظواهر الاخبار جواز النوم ولكن لا بد ان يقيد بالوثوق بالانتباه والا دخل في المتعمد على البقاء على
الجنابة بل ربما اعتبر بعض الاصحاب اعتياد الانتباه وليس ببعيد والحاصل ان البقاء على الجنابة اما يحصل بنفسه بالذات او بفعل ما يستلزمه وان لم
يرد البقاء عليها وذلك نظير ما ذكروه في كفاية قصد ما يستلزم اقامة العشرة في السفر وما يستلزم المسافة والاشكال في عدم جواز النوم حينئذ سيما
على القول بكونه وجوب الغسل لغيره وكون التكليف ساقطا مع النوم ضعيف لوجوب التهيؤ للغير مع ظن السلامة وادراك الغير كالحج وكون مقدماته
النوم اختيارية ولو فرض غلبة النوم بحيث اخرجه عن الاختيار فهو خارج عن المفروض ثم اذا انتبه ونام ثانيا بنية الغسل ولم يستيقظ حتى الصباح فالمشهور
بل الظاهر عدم الخلاف انه يجب عليه القضاء ولا كفارة عليه اما الثاني فللاصل واما الاول فلصحيحة معوية بن عمار وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله
الرجل يجنب في شهر رمضان ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما اخر وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم صومه وجاز له والظاهر ان النومة الثانية
مباح مع نية الاغتسال للاصل وقال في المسالك يحرم وان عزم على الغسل واعتاد الانتباه وهو مشكل لعدم الدليل ولا يدل عليه قوله في صحيحة
معوية بن عمار ويقضي ذلك اليوم عقوبة فان ذلك لا يدل على الاثم ولعله من باب لزوم الاعادة لناسي ازالة النجاسة وان كان عازما عليه لاجل انه تهاون
فلا ينسى وكذلك قوله في رواية عبد الحميد الهرمي لان ينام فانهما مع ضعفهما وعدم الدلالة على الحرمة سيما مع ورود النهي عنه في النوم فيهما مع عدم الدلالة
على حرمته مع كون الحرمة فيه خلاف الاجماع مع انهم غير قائلين بالتفصيل المذكور فيهما ثم اذا انتبه ونام ثالثا مع العزم على الغسل مع احتمال الانتباه
واعتياده ولم ينتبه حتى الصباح فالمشهور وجوب القضاء والكفارة ولم نقف على ما يدل عليه من الاخبار وقد يستدل عليه بانه متعمد للبقاء على الجنابة حتى
الصباح وهو ممنوع وبالاخبار الثلاث المتقدمة الموجبة للكفارة وهي ايضا ممنوعة الدلالة ولكن الشيخ ادعى عليه الاجماع في الخلاف وكذلك ابن حمزة وابن زهرة
وهذا يكفي في اثبات الحكم وقد يحتج هنا بوجه عقلي وهو انه يلزم فيه زيادة على المسئلة السابقة مع وجوب القضاء فيهما وهو ضعيف والظاهر ان
النوم الثالث مع العزم ايضا مباح ويجي على قول الشهيد الثاني ايضا الحرمة هنا بطريق الاولى وهو ضعيف **السادس** لا فرق بين الاحتلام
والجماع للاطلاق وخصوص بعض الاخبار المتقدمة **السابع** يجب الامساك عن الاستمناء وهو طلب الامناء من غير جماع سواء كان باليد او بالملاعبة
والملامسة ويفسد الصوم ويوجب القضاء والكفارة بالاجماع بل نقل على افساده اجماع العلماء كافة وذلك اذا امنى وان لم يمن فلا يفسد وان فعل حراما
ويدل عليه مضافا الى الاجماع الاخبار مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه
من الكفارة مثل ما على الذي يجامع وحسنة ابن ابي عمير عن حفص بن سوقة عمن ذكره عن ابي عبد الله في الرجل يلاعب اهله او جاريته في قضاء شهر رمضان
ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا
او يعتق رقبة والظاهر ان قصد الفعل الذي يوجب الانزال عادة في حكم القصد الى الانزال وان لم يقصد الانزال **واعلم** انه قال العلامة في التذكرة وفي
شرح قول المحقق ولو استمنى او لمس امرأة فامنى فسد صومه فقد اطلق المصنف هنا وفي المعتبر كون الامناء الواقع عقيب اللمس مثل الاستمناء وهو مشكل
خصوصا اذا كانت الملموسة محللة ولم يقصد بذلك الامناء ولا كان من عادته ذلك وقال صاحب الكفاية وقد اطلق الفاضلان وغيرهما ان الامناء
الحاصل عقيب الملامسة مفسد للصوم واستشكله بعض المتاخرين ثم قال ولو حمل ما ذكره الاصحاب بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج اذ لا اختصاص لها
بالاستمناء **اقول** كلما وقفت عليه من كلام الاصحاب الا صريح او ظاهر في قصد الانزال او قصد الفعل مع الاعتياد به وليس فيها الاطلاق الا
عبارة الشرايع هذه وعبارة القواعد حيث قال ولو امنى عقيب الاستمناء او لمس امرأة فامنى فسد صومه وعن ابي الصلاح لو اصغى الى حديث او ضم او
قبل فامنى فعليه القضاء واما غيرها ففي المعتبر ويفطر بانزال الماء بالاستمناء والملامسة والقبلة اتفاقا فان الظاهر ان مراده من الانزال القصد الى
الانزال ومراده بالاستمناء هو المعالجة باليد ونحوها وبالملامسة والقبلة هو جعلهما وسيلة للانزال قصدا وفي موضع اخر من امنى بالملاعبة او الملامسة
او استمنى ونوبته لزمته الكفارة ثم نقل الخلاف عن بعض العامة ثم قال لنا انه اجنب مختارا متعمدا ولو كان كالمجامع ولانه افطر بانزال متعمدا فلزمته الكفارة
ثم قال ويؤيد ذلك ما روي من طريق اهل البيت ثم نقل رواية عبد الرحمن بن الحجاج ورواية ابي بصير المتقدمتين فظهر انه حمل رواية ابي بصير على
ارادة القصد بالانزال او مع اعتياده بذلك وقال في المنتهى الانزال نهارا مفطر للصوم مع العمد سواء انزل بالاستمناء او ملامسة او قبلة بلا خلاف

اما الاول

بالروايات الثلث في قرن في موضع اخر مايؤدي مؤدى العبارة الثانية من المعتبر وقال في التحرير كل من انزل نهارا متعمدا افسد صومه سواء كان بتقبيل او ملامسة او ملاعبة او قبلة او مباشرة او غير ذلك من انواع ما يوجب الانزال وقال في موضع لو استمنى بيده فانزل وانزل عقيب الملاعبة او الملامسة او التقبيل او الوطي في غير الفرجين وجب عليه القضاء والكفارة **وانت** خبير بان موضع المسئلة في الموضعين من كل من الكتب الثلثة واحد والمقصود في اولهما بيان الافساد وفي الثاني وجوب القضاء والكفارة وكلها صريحا او ظاهرة في القصد الى الامناء بالذات او بما يستلزمه المناط الاستلزام عادة فليس في شئ منها انه لو امنى بمجرد الملامسة وان لم يقصد الانزال ولم يكن معتادا له انه يجب عليه القضاء والكفارة مع كمال بعد لزوم الكفارة التي هي ماشية من الاثم غالبا في مثل ذلك **واما في** التذكرة فقد ذكر ولان انزل نهارا عامدا مفسد سواء كان باستمناء او ملامسة او ملاعبة او قبلة اجماعا **واستدل** برواية ابي بصير ثم ذكر الموضع الثاني اعني وجوب القضاء والكفارة فقال لو انزل عند الملامسة او الملاعبة او التقبيل او استمنى لزمه القضاء والكفارة وبه قال مالك وابو ثور ولانه اجنب مختارا متعمدا فكان كالمجامع ثم استدل بالروايات الثلث المتقدمة ثم قال وقال الشافعي وابو حنيفة عليه القضاء دون الكفارة وقال احمد يجب الكفارة في الوطي فيما دون الفرج مع الانزال وعنه في القبلة واللمس روايتان ثم ذكر في الفصل الرابع كراهة مباشرة النساء تقبيلا ولمسا وملاعبة حذرا من الوقوع في الوطي الى ان قال اذا عرفت هذا فلو قبل لم يفطر اجماعا فان انزل وجب القضاء والكفارة عند علمائنا وبه قال احمد ومالك خلافا للشافعي وقد سلف **و**هذه العبارة وان كان يوهم ما فهمه صاحب الكفاية لكن الحوالة على ما سلف مع ان الصادق يكشف عن كون مراده ما ذكرنا وقال ابن فهد في المهذب الفصل الثالث الملاعبة والملامسة فان كان مع قصد الانزال كفر قطعا وان كان لا معه فكل على المشهور وقال ابو علي يجب القضاء خاصة **احتج** الاولون بانه انزل في نهار رمضان عقيب فعل مصه للانزال فكان عليه الكفارة فلما نحن مما ذكره فان ذكره واحتجاج على هذا الباب يدل على ان مراد المشهور ليس اطلاق المس كما لا يخفى وكلام العلامة في المختلف ايضا مثل كلام ابن فهد في النسبة الى المشهور والاحتجاج بانه قصد فعلا يحصل معه الامناء فكان كالمجامع **نعم** في عبارة المسالك تصريح بالتعميم لكنه في الروضة اعتبر شرط الاعتياد وكذلك الشهيد في الدروس حيث قال وفي حكم الاستمناء النظر المعتاد والاستماع والملاعبة والتخيل اذا قصده وكذلك المحقق الاردبيلي رحمه الله بعد وجوب شئ مع عدم القصد والاعتياد وجعل القضاء كالقضاء في المضمضة لغير الصلوة وقال في المدارك بعد تضعيف اطلاق القول بالافساد باللمس والاصح ان ذلك انما يفسد الصوم اذا تعمد الانزال بذلك **ومما** يؤيد ما ذكرنا ان المحقق في الشرائع ذكر بعد العبارة المتقدمة في مسئلة لزوم الكفارة لفظ الاستمناء فقط ولم يذكر حكاية اللمس مع انه ذكرهما معا في المعتبر في الموضعين وكذلك العلامة في كتبه فظهر ان مراده في العبارة المتقدمة الاستمناء باللمس سواء كان بقصد الامناء وقصد اللمس مع الاعتياد بالانزال وذكر ابن حمزة في الوسيلة من جملة ما يوجب القضاء والكفارة جماعا انزال المني عمدا وان كان بالملاعبة والملامسة **و**قال الشيخ في الانتصار ومما انفردت الامامية به القول بايجاب القضاء والكفارة على من تعمد استنزال الماء الدافق بغير جماع **و**يؤيد ذلك ان السيد في الناصريات ادعى الاجماع على ان النظر اذا اوجب الامناء لا يفطر اذا لم يستدع الانزال **والحاصل** انه ثبت من اطلاق في كلمات بعضهم فلا بد ان يحمل على ما لو تعمد الانزال او فعل ما يعلم بعادته ايجابه له كما يدل عليه سائر كلماتهم وكذلك الاخبار المطلقة مثل رواية ابي بصير وغيرها فان الظاهر منها مع انها وردت فيمن لا يثق بنفسه في الامن كان من يثق بنفسه فالقول ان يكتفي بمجرد اللمس في غاية الشدة سيما مع كون نزول المني غالبا مسبوقا بحالات ومقدمات يفهم صاحبه النزول فيكون هذه الاخبار واردة في المقصر سواء كان من جهة عدم الوثوق او من جهة الاصرار على التداعي الى الانزال حتى يرتفع ان البادر من قولهم وضع يده على شئ من جسد امرأته فادفق او وجل لزق باهله فانزل مع قطع النظر عن حمل باب الافعال على التعدية كما هو ظاهر التسمية السابقة في نظر العرف لا محض التعقيب فلا ريب ان الانزال على خير المعتاد ليس مسببا عن اللمس والرفق بل هو انما صار سببا بضميمة عرض لمزاج او شئ اخر **وبالجملة** الظاهر من قولنا انما صار اللمس سببا للانزال بقصده وهو ما يفهم المكلف انه سبب وفي محل لا مجرد كونه سببا في نفس الامر فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية لكن تتبع الاخبار وكلام الاخيار يقتضي ان المراد منها في التكاليف ما يعلم المكلف انه هو المسمى لا ما كان هو في نفس الامر هذا مع ما سيجيء من الاخبار الدالة على عدم كراهة التقبيل والملامسة والملاعبة مع الوثوق بعدم الانزال ولو فطنا فان تلك الرخصة مع استعقابها للكفارة في غاية البعد واما ما ذكره صاحب الكفاية من عدم اختصاص الصحيحة بالاستمناء انها شاملة لما امنى بمجرد الاتفاق وان لم يكن من قصد الامناء او من عادته ذلك ايضا فهو بعيد وان اراد انه عادة قصد الى نفسه وكذلك حتى يمكن ان يكون داخلا على العلة الغائية وعلى الغاية وعلى الوجهين يتم الاستدلال ولا يخفى ما ذكرنا ولا يتم ما ذكره **والحاصل** ان المسلم في الافساد هو تعمد انزال المني وهذا انما يتحقق بقصد الانزال غاية الامر دخول القصد الى ما من شأنه الى ذلك فهو اللمس واشباهه اذا كان معتاد الذلك نظير ما ذكروه في شبه العمد في الحد بالعمد في القتل اذا كان بالة قتالة وان لم يقصد القتل ومع اللمس القليل والقبلة مع عدم اعتياده بالانزال بذلك وعدم قصده اليه فلا يصدق عليه

لا يدل على اشتراط القصد بالامناء فلا يمنعه لانا نقول ان القصد بالفعل المستلزم للامناء

انه افطار بالاستمناء قصداً واما الاخبار الدالة على الاطلاق فقد عرفت ان ظاهر صحيح عبد الرحمن بن الحجاج هو التعمد باحد المعنيين المتقدمين و
كذا مرسلة حفص بن سوقة فمع انه لا يعلم عمل الاصحاب على اطلاقها يجب حملها ظاهرة في التعمد باحد الوجهين كما يشعر به المضارع الخبري الظاهر في
ان السبق والانزال انما نشأ مع استشعاره بذلك واما رواية ابي بصير فهي ضعيفة ويمكن حملها على التعمد باحد الوجهين وكذا مضمرة سماعة
بن عيسى قال سالته عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكيناً مد لكل مسكين مع ظهور اللزوق والانزال في التعمد كما اشرنا اليه وروى
الفقيه مرسلاً قال قال امير المؤمنين ع اما يستحيي احدكم ان لا يصبر يوماً الى الليل انه كان يقال ان بدو القتال اللطام ولو ان رجلاً لصق باهله في شهر
رمضان فادفق كان عليه عتق رقبة وفيه مع الارسال وما ذكرنا من ارادة العمد انه رواها في المقنع ايضاً وقال فادفق لم يكن عليه شيء واما مثل ما روى
محمد بن مسلم وزرارة في الموثق عن ابي جعفر ع انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه من ذلك الا ان يثق
ان لا يسبقه منيه وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يمس من المرأة شيئاً أيفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب
مخافة ان يسبقه المني وصحيح منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا
باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين فلا يمكن ان يستدل بها على ان الانزال مطلقاً بعد اللمس وشبهه مفسد بقرينة ان
علة المنع بخوف سبق المني مفسد وذلك لان مطلق خروج المني في اليوم غير مبطل جزماً مثل ما لو كان من دون الاختيار في النوم وبيقظة والقول بان
مراده ان السبق الذي يحصل عقيب اللمس واشباهه مفسد من جهة انه عقيب اللمس بقرينة اطلاق التعليل فلا بد ان يكون المراد من التعليل
بالتحرز عن الامناء على سبيل العمد والمراد بسبق المني غلبة الطبع والهوى على الانسان بحيث يخرج عليه الامر فيستمر بالتمتع وشبهه حتى يخرج عن
الحالة المعتادة فيفعل ما لا ينفك عنه الامناء فيصير من باب شبه العمد بل ربما يجر الى الجماع كما يشعر به الاطلاق صحيح منصور وبالجملة المفسد هو
القصد الى الامناء او الى فعل ما من شأنه ذلك غالباً فالمنع عن الشاب الشبق ومن لا يثق بنفسه لاجل خوف فعل ذلك لان ذلك فعل يشبه العمد ويؤيد
ما ذكرنا بل يدل عليه الاخبار المستفيضة جداً الدالة على وجوب القضاء والكفارة على المتعمد لا في رفث بمفهومها يدل على عدم شيء على غير
المتعمد ويؤيده ايضاً رواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل كلم امرأته في شهر رمضان وهو صائم فامنى فقال لا باس ومع ذلك كله فالاحوط
القضاء بل الكفارة ايضاً اما الوجوب فلم يثبت ثم انهم اختلفوا في الامناء بالنظر فاطلق جماعة من الاصحاب عدم وجوب شيء عليه من غير فرق بين
المحلل والمحرم وما مع القصد والاعتياد وما بينهما وذكر في الخلاف انه اذا كرر النظر حتى امنى كان عليه القضاء ونقل عليه اجماع الفرقة وعن الشيخين في
المقنعة والمبسوط وسلار وابن حمزة والعلامة في التحرير وجوب القضاء بالنظر الى المحرم دون محلله وهو ظ المنتهى لكنه قال لو قصد بعيني الامناء
فالاقرب الكفارة وهو مقتضى كلام كل من قال بان الاستمناء من غير جماع كذلك في اوائل هذا الموضع وحكي عن الشهيد الثاني التصريح بالقصد فعل ما تم
ايضاً وهو ظ الدروس وذهب العلامة في المختلف الى انه ان قصد الانزال فانزل وجب عليه القضاء والكفارة سواء فيه المحلل والمحرم وان لم يقصد
فاتفق الانزال لتكرار النظر فيجب القضاء خاصة مط وكذلك اختلفوا في الامناء بالسماع فذهب الجماعة الاولون الى انه ليس عليه شيء مط واطلق المفيد
وابو الصلاح وجوب القضاء وذهب في المختلف الى وجوب القضاء والكفارة مع قصد الانزال والقضاء خاصة لا معه ولم يذكر ذلك حتى انه **اقول**
وما ذكروه من الادلة في هذه الاقوال لا يرجع الى طائل يعتمد عليه فالحق القول بان من قصد الامناء او فعل ما يعتاد به الامناء فقضى وكفر والا فلا شيء عليه
للاصل ولا فرق في ذلك بين المحلل والمحرم ويظهر وجهه مما تقدم **تنبيهات الاول** قد عرفت حكم الافساد والكفارة وعدمهما واما التحريم
والكراهة فلا ريب في حرمة نفس الاستمناء المقصود فيه الامناء باليد ونحوها من غير اعضاء المحللة والظ جوازه بمثل التفخيذ والملاعبة بالمحللة ولا ريب في حرمة
الجميع في الصوم لانه يتعدى الى ابطال الصوم المحرم واما مطلق الملامسة والملاعبة بالمحللة ان لم يقصد الامناء فان علم من حاله وجزم بانه موجب له فالظ ايضاً
انه حرام وان لم يعلم من حاله عدمه ولانه لا يحرك به شهوة فلا ريب في جوازه والمشهور الاصح الاقوى عدم الكراهة ايضاً وان كان ممن يحرك ذلك شهوته فهو
مكروه اجماعاً بل الظ انه اجماع العلماء كافة كما صرح في المنتهى في القبلة التي للشهوة ويدل عليه الاخبار المستفيضة جداً وقد تقدم طائفة منها
وربما يعلل بانه تعريض للامناء المفسد وهو مشكل في المعتاد بالعدم ثم ان الكراهة هل هو فيمن لا يغلب على ظنه الانزال ويحرم على غيره او بعمومه
قال في المنتهى الاكثر على ان القبلة مكروهة وان غلب على ظنه الانزال ونقل عن بعض الشافعية التحريم واستدل بالاخبار وبان افضائه الى الافساد
مشكوك فيه فلا يثبت التحريم بالشك ثم انه يشكل المقام بتجويزهم هنا الملاعبة واللمس مع ظن حصول الامناء وحكمهم ثمة بان الافساد مستند الى
بان من اجنب متعمداً فيفسد صومه مع ان الجنب عمداً في الصوم حرام لانه افساد للصوم الواجب فهذا من اعظم الشواهد على انهم ارادوا بنفيه من الملامسة وشبهها
ما كان بقصد الانزال او ما كان معتاداً منهما بالانزال فلم يظهر كون فتوى جمهور الاصحاب في مثل ما لم يكن احد الامرين وان كان مع غلبة الظن بالخروج

يمس

فيفهم منه مطلق سبق المني

بل فان علم من حاله

بصدق عليه انه

الافساد ولزوم الكفارة لانه ليس بجنابة عمداً في نهار رمضان ويؤيده ما سننقل عن المنتهى في مسئلة الامناء وعلى هذا فيبقى الاشكال في الحكم بالكراهة اذ الغالب الوقوع في الاخبار وكلام الاصحاب ان الحكم بالكراهة لخوف العاقبة انما يكون فيما كان العاقبة محرمة كالصيد في وبيع الاكفان وغير ذلك فاذا لم يكن الانزال على غير وجه الاستمناء والاحتلام حراماً مفسداً فلا يناسب الحكم بالكراهة ويمكن دفعه بان لخوف الوقوع في العمد لو بغلبة الوقوع والهوى والشهوة بحيث يخرج عليه الامر فان التلاعب في الان الاخر مما بعثا الانزال عقيبه حتى يحصل عنه ولخوف الوقوع في الوطي وذلك لا يخرجه عن التعمد انه هو بنفسه صار باعثاً للاختيار فلا منافاة بين جواز المقدمات وحرمة العاقبة كما لا منافاة بين عدم وجوب مقدمة الواجب ووجوب نفس الواجب وقولهم بان تجويز الترك في المقدمة يستلزم خروج الواجب عن الوجوب او لزوم تكليف ما لا يطاق في غاية الضعف اذ تجويز الترك لا يخرج الواجب عن المقدورية فهو قادر على ان لا يترك فيحصل الواجب غاية الامر ان الامر سهل مؤنة المامور في المؤاخذة ومحض المؤاخذة بنفس الواجب **فالذي** يمكن ان يكون به الجمع بين كلمات الاصحاب في هذا المقام حيث استدلوا على ابطال الصوم بانزال المني عقيب الملامسة ونحوها مطلقاً بانه تعمد الجنابة وهو مفسد للصوم وموجب للقضاء والكفارة وحيث ذكروا انه لا يجوز الملامسة في الصوم اما مع الكراهة في صورة غلبة الظن بالحصول او عدمها في غيرها ان يقال تعمد الجنابة مفسد مطلقاً وليس بحرام مطلقاً وان هذا الفرد من التعمد ليس بحرام وان كان مفسداً او هو كاشف لكمال بعد اطلاق التعمد على مثله وبعد اطلاق الكفارة فيما ليس فيه اثم او يقال ان تجويز فعل مقدمة الحرام وترك مقدمة الواجب انما يصح فيما علم كونه مقدمة لا فيما يحتمل ان يصير مقدمة او يظن فلا يصح القول بجواز المقدمة مع كون ذي المقدمة حراماً ايضاً في مثله وان قلنا بقبح القول بجواز فعلها من الحكيم فيما علم كونها مقدمة للحرام كقبح تجويز ترك المقدمة هو عدم عقاب عليه لانه يصح عن الامر الحكيم ان يرخص في فعل هذه وترك هذه وهذا كله تكليف فان كان ولا بد فالانسب هو التمسك باطلاق الاخبار ان سلم وضوح دلالتها والاحتياط واضح **الثاني** لو تخيل قاصد الامناء او كان من عادته فحكمه ما تقدم من الافساد والقضاء والكفارة واما لو خطر بباله وامنى ولم يكن معتاداً فلا شيء عليه **الثالث** قال العلامة وغيره لو ساحقت امرأتان فان لم تنزلا فلا شيء عليهما سوى الاثم وان انزلتا فعليهما القضاء والكفارة ولو انزلت احديهما اختصت بالحكم وكذلك المجبوب **الرابع** لو احتلم بعد نية الصوم نهاراً لم يفسد صومه للاخبار الكثيرة مثل صحيحة القداح وصحيحة العيص وموثقة ابن بكير ورواية عمر بن يزيد المذكورة في العلل وادعى عليه الاجماع في التذكرة وقال في المنتهى لو احتلم نهاراً في رمضان نائماً او من غير قصد لم يفسد صومه ويجوز له تأخير الغسل ولا نعلم فيه خلافاً وفي رواية ابرهيم بن عبد الحميد المتقدمة في البحث السابق محمولة على الكراهة وتدل على عدم الابطال وجواز النوم بعده صحيحة العيص بن القسم **الخامس** [?] اختلف الاصحاب في الحقنة بالمايع بدون الضرورة وللشيخ فيها اقوال فالمشهور بين الاكثر انها مفسدة للصوم موجبة للقضاء وادعى على كونها مفطراً السيد في المسائل الناصرية الاجماع وهو منقول عن الشيخ في الخلاف ايضاً ونقل الاجماعين المنقولين مع عمل الاكثر يكفي في ذلك ويؤيده صحيحة البزنطي عن ابي الحسن انه سأله عن الرجل يكون به العلة فيحتقن في شهر رمضان فقال الصائم لا يجوز له ان يحتقن والتقريب انه حيث لم [يمكن] ارادة التعبد وحصول النقص من غير جهة الافساد فيصير الرواية بذلك ظاهرة في الافساد مع ان السؤال مشتمل على وجود العلة والعلة المضطرة الى الا[حتقان] مجوزة له اجماعاً فالجواب بعدم الجواز مع ترك الاستفصال يعني ارادة الافساد من عدم الجواز يعني انه لا يجوز ان يعتقد الصائم كونه صائماً مع الاحتقان وحمل العلة على غير المضطرة او تأويل الرواية بما امكن رفع الاضطرار بالاحتقان في الليل ليس باولى مما ذكرنا **ثم** اذا ثبت الافساد يجب عليه القضاء لعموم ما دل على لزوم القضاء بالافطار عمداً وقيل يجب القضاء والكفارة ونسبه السيد الى قوم من اصحابنا في الجمل وقيل انه حرام ولا يوجب شيئاً وهو قول الشيخ في جملة من كتبه وابن ادريس وبعض المتأخرين وقيل مكروه وهو قول السيد في الجمل وقيل يستحب تركه وهو قول ابن الجنيد ولعل دليل من اوجب الكفارة عمومات الاخبار الدالة على ان من تعمد الافطار يجب عليه الكفارة وفي شمولها منها الاشكال والاصل عدمها ومن ذلك يظهر الاشكال في انصراف دليل القضاء ايضاً الا ان يدعى التلازم بين القول بالافطار والقضاء فيشمله دعوى الاجماع بل ذكر بعض الاصحاب ان في كلام جماعة الاجماع المنقول على وجوب القضاء مع انه يمكن ان يقال ان الافطار في الاخبار وكلام الاصحاب حقيقة فيما يفسد الصوم كلما كان اجماعاً او [نصاً] فاذا ثبت كون الحقنة بالمايع مفطراً باجماع فلا وجه لمنع شمول الاخبار له وح فيلزمه القول بلزوم الكفارة ايضاً لذكرها معاً في بعض الاخبار واستلزام الكفارة ايضاً وجوب القضاء فيشملهما الاخبار القائلة بان من تعمد الافطار وجب عليه الكفارة والقضاء معاً وستجيء الاخبار في محلها وح فاما لا بد من القول بعدم افساد الاحتقان او القول بلزوم القضاء والكفارة معاً ولعل الثاني اظهر **وحجة** القول بالتحريم دون الافساد الاصل وخصوص صحيحة البزنطي فان التحريم لا يستلزم الافساد وقد مر الكلام فيه وحجة القول بالاستحباب العلة الجمع بين هذه الصحيحة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن الرجل والمرأة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء وهما صائمان فقال لا بأس ومنه يظهر وجه القول بالكراهة ايضاً وفيه انه

[حاشية:] ... وان قلنا بعدم كون مقدمة الواجب واجباً ومقدمة الحرام حراماً فان مرادنا من نفي القول بالوجوب والحرمة ...

[حاشية:] في المسالك لو احتلم بعد نية الصوم نهاراً لم يفسد صومه ...

[حاشية:] يعني غاية البعد فان المتبادر من التحريم في الصوم ... الافساد

[حاشية:] القائلة بان من تعمد يجب عليه الكفارة

انما يصح مع المفادة وهذا الصحيح لا يقاوم ما تقدم سيما مع هجر اكثر الاصحاب له ويمكن حمله على الجواز مع الدهن ... كما يشعر به نفي البأس عنه وهو
لا ينافي الافساد وعلى الجامد كما هو ظاهره ويدل عليه موثقة الحسن بن فضال قال كتبت الى ابي الحسن ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو
وهو صائم فكتب لا بأس بالجامد وفي التهذيب ما تقول في التلطف من الاشياف واما الجامد فالاكثر على انه غير محرم بل نقل عن كشف الرموز نفي
الخلاف ومن الغنية الاجماع لكن صريح المعتبر في التحريم وهو مقتضى اطلاق الحسنة وفيه ومقتضى اطلاق ما نقل السيد عن قوم من اصحابنا كونها
موجبا للقضاء او الكفارة وهو مقتضى ما اختاره في الجمل لكراهة وكذا الشيخ في النهاية ومقتضى اطلاق السيد في الناصريات كونه مفسدا وكذا المفيد
وابو الصلاح وصريح العلامة في المخ والاظهر المشهور للاصل وخصوص صحيحة علي بن جعفر وموثقة ابن فضال واما الجمع بين ظاهرها الاخف بما
فانه مستفاد من اللفظ والمناسب للاشتقاقات اللغوية ومن ثمة يظهر ان دعوى الاجماع في الناصريات على كونه مفطرا لا يثبت الاجماع في الجامد
وكذا يشكل صرف اطلاق الفقهاء اليه **مع** **كسر** لا نمنع الكراهة بدون الانضمام الى الاحتمال الاقل والمسامحة **واعلم** انه لا دليل على الجامد
ما الوداوي جرحه فوصل الدواء الى الجوف فتحقنه كما صرح به الشيخ في الخلاف وذهب في المخ الى كونه مفطرا لاعتبار ضعيف وكذا تقطير الدواء في الاذن
كما صرح به جماعة من الاصحاب ونقل عن ابي الصلاح انه مفطر وهو ضعيف للاصل وصحيحة حماد بن عثمن عن ابي عبد الله قال سئل عن الصائم يشتكي
اذنه يصب فيها الدواء فقال لا بأس به وفي معناها غيرها **التاسع** المشهور ان تعمد القيء مفسد للصوم موجب للقضاء وفي المخ نقل السيد
المرتضى عن بعض علمائنا انه يوجب القضاء والكفارة وعن بعضهم انه يوجب القضاء وعن بعضهم انه ينقض الصوم ولا يبطله قال وهو الاشبه ونحوه
حكي عن ابن الجنيد ونحوه فيما اذا كان من حرام وعن ابن ادريس انه يكون مخطئا ولا يجب عليه شيء والاقوى الاول للاخبار المستفيضة منها صحيحة
الحلبي المروية عن العدة اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه وفي صحيحة اخرى اذا تقيأ الصائم فقد
افطر وموثقة سماعة وموثقة عبد الله بن بكير وغيرها والاكتفاء بالقضاء في هذه الروايات ظاهر في نفي الكفارة **ومع** **هذا** يشكل الامر بصحيحة الحلبي
مع ملاحظة ما دل على ان متعمد الافطار يجب عليه الكفارة ولكن ترك ذكرها في هذه الاخبار الكثيرة في مقام البيان اقوى من هذه الاشعار سيما
مع عمل الاكثر بخلافها وتمسك صاحب المدارك بما حاصله ان المتبادر من الافطار هو ما كان بالاكل والشرب فلا يرد ضعفه بما **واحتج**
النافي بما مر الاصل وصحيحة عبد الله بن ميمون عن الصادق قال ثلاثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال
لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال الاكل والشرب والنساء والارتماس **و** الاصل لا يعارض الدليل وروايته تحمل مع عدم المقاومة
على التناسي او على ما ذرعه وصحيحة ابن مسلم مخصصة بهذه الاخبار وغيرها مما مر في غير ما نحن فيه ولم نقف لابن الجنيد على ما يعتمد عليه **هذا**
كله اذا تعمد **واما** لو ذرعه اي جاءه من غير اختيار فالظاهر عدم الخلاف في انه لا شيء عليه ويظهر من المدارك الاتفاق وعليه صحيحة الحلبي وغيرها
مما تقدم ولكن نقل في المختلف عن ابن الجنيد انه اذا كان من محرم يجب عليه القضاء ولم نقف على ماخذه وان القلس والجشاء اي ما ارتفع من المعدة
الى الحلق ثم رجع فلا يضر للاصل وخصوص موثقة عمار وموثقة سماعة ويظهر من موثقة عمار اتحاد القلس والجشاء ويظهر من كلام الفقهاء واهل
اللغة المخالفة فمنهم من جعل القلس ما يخرج الى فضاء الفم والكلام فيه انه اذا خرج الى فضاء الفم ورده ثانيا متعمدا يجب عليه القضاء والكفارة كما
ذهب اليه الشيخ في التهذيب وابن ادريس والعلامة في المخ وهو ظاهر المبسوط وابن الجنيد **و** عن ابن زهرة انه يجب عليه القضاء فقط وهو قول الشيخ في النهاية
تمسكا بان القلس ما يخرج الى الفم فاذا عاد فهو القيء كما ذكره الجوهري فعليه القضاء خاصة ورواية عبد الله بن سنان عن الصادق في الرجل الصائم
يقلس فيخرج منه الشيء من الطعام ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره **و** الجواب عن الاول ان ... في
الصحاح ان القيء هو ما يخرج الى الفم والعود ثانيا الى المعدة لا مدخلية له في صيرورته قيئا فهذا الازدراد شيء زائد على القيء مندرج تحت ...
الطعام **واما** العتيقة فمحمولة على التناسي لعدم المقاومة والاخبار الدالة على ان القلس ليس فيه شيء محمولة على ما لم يرده ومعه **العاشر** كل
ذكرناه من المفطرات انما يفسد اذا وقع عمدا اختيارا فما لا عمد ولا قصد فيه اصلا لا يفسد بلا خلاف كما لو طار ذباب ودخل حلقه او دخل الغبار
الغليظ في حلقه حيث لا يتمكن الاحتراز عنه وكذا اذا وجر في حلقه شيء وكذا من اكره بالضرب الشديد بحيث لا ينفع ضده في الفعل **و** **يدل**
عليه مضافا الى الاجماع انه لا يصدق عليه انه افطر ويشمله قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه **و** اختلفوا فيمن لم يبلغ اكراهه
الى هذا الحد مثل من خوف وهدد بما يكون مضرا له في نفسه ومن يقوم مقامه بحيث لا يليق بحاله مع قدرة المتوعد وشهادة القرائن بانه يفعله
لو لم يفطر الى ان اكل فالاكثر على انه غير مفسد للاصل ولعموم ما استكرهوا **و** ذهب الشيخ في المبسوط والعلامة في التذكرة والشهيد الثاني في
المسالك الى انه يفطر لصدق العموم والاطلاقات فيكون كالمريض المجوز له الافطار فيجب عليه القضاء والمراد بحديث ما استكرهوا كما هو ...

هو موضع المؤاخذة لا جميع الاحكام ويدفعه ان القضاء بفرض جديد والقول ببطلان الصوم لو سلمنا لا يستلزم القول بوجوب القضاء غاية الامر
ان الاخبار الواردة في بيان المفطرات مثل صحيحة محمد بن مسلم القائلة ان الصائم لا يضره ما صنع اذا اجتنب ثلث خصال يقتضي ان هذا الشخص مفطر
لكن الاخبار الدالة على ان من افطر يوما من رمضان متعمدا يقتضي لا يشمل ذلك لعدم صدق العمد عليه وكذا سائر اطلاقات القضاء للعمد منها بناء على
والمريض يخرج بالدليل والقياس باطل نعم يمكن الاستدلال بفحوى ما دل على القضاء في الافطار للتقية كما يأتي وفيه ايضا اشكال ثم
القول بالافساد مع عدم وجوب القضاء يظهر فيمن نذر شيئا للصائم ونحوه وذكر جماعة من الاصحاب ان معنى الاكراه الافطار في يوم وجب صومه للتقية
او التناول قبل الغروب لاجل التقية وفرق في الدروس فنفى تعلق شيء به في صورة التخويف في الاكراه وعليه بخوف التلف في التقية اما
الثاني فلا وجه له بل يكفي فيه خوف الضرر كما يستفاد من الاخبار الواردة في التقية ولادلالة في الرواية الآتية وما في معناها من الاخبار الكثيرة عليه
واما الاول فلعله لاجل ما تقدم في الاكراه من عدم الدليل وخصوص رواية رفاعة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال دخلت على ابي العباس بالحيرة
فقال يا ابا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذاك الى الامام ان صمت صمنا وان افطرت افطرنا فقال يا غلام علي بالمائدة فاكلت معه وانا
اعلم والله انه يوم من شهر رمضان فكان افطاري يوما وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله وقال في المسالك وحيث ساغ الافطار
للاكراه والتقية يجب الاقتصار على ما يندفع به الحاجة فلو زاد عليه كفر ومثله ما لو تادت بالاكل فشرب معه او بالعكس انتهى وهو حسن ويدل عليه
ما في رسالة المحكم والمتشابه للسيد نقلا من تفسير النعماني في اخر كلام له وعليه ان يدين الله في الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين لكن في
وجوب الكفارة على ما اختاره من افساد الصوم اشكال وسيجيء الكلام في نظيره ولعل العدم اظهر واما الناسي فلا خلاف في ان من نسي الصيام فلا يفسد
صومه وليس عليه شيء اجماعا وهو مقتضى الاصل والعمومات والاخبار المعتبرة المستفيضة جدا الواردة فيه بالخصوص مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد
الله عليه السلام انه سئل عن رجل نسي فاكل وشرب ثم ذكر قال لا يفطر انما هو شيء رزقه الله تعالى فليتم صومه وفي معناها صحيحة محمد بن قيس وموثقة عمار الواردة
في الجماع نسيانا وسيجيء بعضها ايضا واطلاق الادلة والفتاوى يقتضي عدم الفرق بين الصوم الواجب والمندوب في الاداء والقضاء والمعين وغير
المعين ولكنه قيد في التذكرة بتعيين الزمان وربما نقل عن بعض الاصحاب انه قال لا يصح صيام ذلك اليوم ندبا ولا واجبا غير معين للرواية عن
وكذا في القضاء بعد الزوال قال وعندي فيه اشكال والاقرب المنع ايضا لانه عبارة عن الامساك ولم يتحقق مع السهو وعن الشهيد الثاني في حواشي القواعد
ان المراد بالرواية لعله ما رواه العلائي في كتابه عن محمد بن مسلم قال سالته فيمن شرب بعد طلوع الفجر وهو لا يعلم قال يتم صومه في شهر رمضان وقضائه
وان كان متطوعا فليفطر **اقول** ويدل على عدم الفرق رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل صام يوما نافلة فاكل وشرب ناسيا قال
يتم صومه ذلك وليس عليه شيء وقد روى الصدوق في الفقيه في الموثق عن عمار انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ينسى وهو صائم فجامع اهله قال يغتسل
ولا شيء عليه ثم قال وقد روي عن الائمة ان هذا في شهر رمضان وغيره ولا يجب منه القضاء واما ما اشار اليه الشهيد الثاني من الرواية فلا دلالة فيها
على المطلوب مع تضمنها اخبار كثيرة وردت في ان من تسحر مصبحا واكل وشرب بعد الفجر لا يجوز له ان يصوم ذلك اليوم في غير شهر رمضان **واعلم**
ان ظاهر الاخبار والفتاوى هو حكم ناسي الصوم واما لو نسي كون المفطر مفطرا فلا يظهر منها والظاهر ان حكمه حكم ناسي الصوم واما لو نسي كون المفطر
الناسي للصوم للاصل وعموم قوله يرفع عن امتي الخطأ والنسيان واما لو حصل له الشك والتردد في حكم المفطر ولم يمكنه الاستعلام فيمكن الحكم بوجوب
الاجتناب نظرا الى وجوب الاجتناب عن امور ثابتة في نفس الامر غير مشروطة بحضورها في ذهنه والعدم للاصل وعموم قوله كل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وكيف كان فلو ارتكبه فالظاهر عدم وجوب القضاء والكفارة للاصل وعدم تبادر حكمه من الادلة ولو امكن
التفصيل وقصر فلا يبعد الحكم بوجوبهما سيما مع القضاء واما الجاهل بالحكم فالاكثر على انه كالعالم العامد في افساد الصوم وهم بين قائل بوجوب
القضاء والكفارة وقائل بوجوب القضاء والكفارة فقط وذهب ابن ادريس الى انه لا شيء عليه واحتمله الشيخ في كتابي الاخبار وكذا العلامة في المنتهى
ولكنه استوجبه بعد ذلك الافساد وجزم في موضع اخر بتعلقهما معا **اقول** لا ينبغي النزاع في ان الغافل الجاهل واما الغير المقصر في تحصيل
فلا اثم عليه لحكم العقل بذلك وبدلالة الكتاب والسنة على ذلك عموما فانه تكليف بما لا يطاق وداخل فيما رفع عن امتي ما لا يعلمون والوارد في
الاخبار الكثيرة وخصوص موثقة زرارة وابي بصير قالا جميعا سالنا ابا جعفر عليه السلام عن رجل اتى اهله في شهر رمضان واتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا
ان ذلك حلال له قال ليس عليه شيء وهذه الادلة كما تدل على نفي الاثم تدل على نفي الكفارة ايضا سيما وهي مسببة عن الاثم غالبا فالاطلاقات الدالة
على ثبوت الكفارة مثل ما ورد في حكم المسائل المتقدمة يحمل على غير الجاهل واما القضاء فيمكن القول بثبوته من وجهين **الاول** اطلاق الاخبار
الواردة في ان من فعل كذا يقضي مثل ما ورد فيمن نام ثانيا بعد الجنابة ومن نام متعمدا حتى اصبح وفي امراة تركت غسل الاستحاضة وغسل الحيض

فلعل الحكمة في الفرق ان النية يحصل ... بنفسه ... يكون الصوم ... حيث كلما يحتاج الى الاكراه في نهار ... والمطلوب ... اعتقاد عدم كونه ... وانما المكره ... لا يكل فقط ... [illegible]

من فعل يقضي

والثوب **والثاني** الاخبار الدالة على حصر المفطرات مثل صحيحة محمد بن مسلم القائلة انه لا يضر الصائم اذا اجتنب ثلث خصال فان مفهومها
انه تضره اذا لم يجتنب وعمومها شامل للجاهل **و** يمكن دفع الاول بمنع تبادر الجاهل باسامينها **و** الثاني بذلك وبانه يمكن ان يكون المراد من الصائم
هو الصوم الصحيح وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للاعم فان المراد بيان ما يفطره وهو لا يتم الا مع كونه صحيحا بدونه وصحته انما يكون اذا نوى الكف عن
المفطرات والمفروض ان الجاهل لا يمكن منه تحقق ذلك لعدم علمه به فكيف ينوي الكف عنه فهو مفطر قبل ذلك الفعل ايضا غاية الامر عدم العقاب
عليه **و** لكن يدفعه ان عدم العلم بالمفطر كاف على هذا القول ولا حاجة الى اعتبار الصحيح مع ان الصوم ليس محض نية الامساك عن المفطرات بل هو مع الامساك
عليه فالعالم المرتكب ايضا ليس بصائم الا ان يقال الغرض من الرواية بيان حكم مباشر الحبس وما يفطره لا بيان ماهية الصوم ومباشرته لا يستلزم تحقق
تمام ماهيته فالمناط انما هو النية والكلام انما يتم في الجاهل فتخصص الدفع في منع عموم الصحيح بل يكفي اطلاق الصوم عليه بمجرد ويمكن
ان يقال ان غاية الامر ثبوت الضرر للجاهل وثبوت الضرر غايته الافساد وهو لا يستلزم القضاء مطلقا فيحتاج ثبوته الى فرض جديد كما هو التحقيق **هذا**
كله **مع** ان للموثقة تمام في نفي القضاء والكفارة فلا يأبى في ذلك كون الافطار من احكام الوضع ايضا وبعد اطلاق الاخبار لو سلم ظهورها
لا عبار مستندها واعتضادها بما دل على انه لا شيء على الجاهل مثل ما ورد في صحيحة عبد الصمد بن بشير اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه
وبالاصل والاعتبار **و** اما العالم بوجوب المعرفة وان للشرع احكاما كثيرة لا بد من تحصيلها بحصول حقيقة الصوم اذا قصر في التحصيل وحصلت الجهالة
بسبب الجهالة بكون شيء مفطرا فالاظهر فيه الحاقه بالعالم لا بالجاهل والظاهر ان كالاكل والشرب العاديين بل القضاء والكفارة ايضا فيشمله
الاطلاقات المتقدمة بل الاخبار المستفيضة المعتبرة الواردة في ان من تعمد الافطار في شهر رمضان يجب عليه القضاء والكفارة في ذلك ايضا
فرع لو اكل او جامع ناسيا فظن ان صومه فسد فتعمد المفطر بعد ذلك فذهب الشيخ في الخلاف والمبسوط والفاضلان الى ان عليه القضاء
والكفارة ونقل في المبسوط عن بعض اصحابنا انه يقضي ولا يكفر واختاره الشهيد في الدروس وصاحب المدارك وهو من المسائل التي فرعها على
على حكم الجاهل فان جاهل بتحريم الاكل **و** على هذا فيلزم ان يقول القائل بعدم وجوب شيء على الجاهل عدم وجوب القضاء عليه ايضا
لان في مسئلة الجاهل يكون شيء مفطرا كان الجاهل صائما على معتقده وفيما نحن فيه لم يصم لا في نفس الامر ولا في معتقده **فالتحقيق** ان يقال
ان كان مقصرا في تحصيل المسئلة فيجب عليه القضاء والكفارة وان لم يكن مقصرا فلا يجب عليه الكفارة ونفي القضاء عنه في غاية الاشكال لعدم
دلالة الموثقة عليه كما لا يخفى وعدم انصراف اخبار وجوب القضاء على المتعمد ايضا لا انه وان كان متعمدا للاكل لكنه ليس متعمدا للافطار بل يرى
الظاهر منها المتعمد للافطار فيما اعتقده صوما وهو غير صائم في معتقده **و** بالجملة فالاحوط بل الاظهر القضاء وان لم يجب الكفارة وظاهر العلامة في
المنتهى تخصيص الحكم بمن قصر في التعلم مع امكانه **الحادي عشر** انما يجب القضاء في الواجب المعين كشهر رمضان والنذر المعين **و** اما غير
قضاء شهر رمضان والنذر المطلق فاذا افطره فكذلك وان وجب الاتيان بيوم اخر بدله لكنه لا يسمى قضاء وقدم الكلام في شهر رمضان **و** الحكم في
الواجب المعين ايضا مقطوع به في كلام الاصحاب متفق عليه الاجماع كما صرح به في الانتصار ومدلول عليه بالاخبار الكثيرة منها صحيحة علي بن مهزيار
وفي الجملة منها اضطراب لا وجه لاشكال صاحب المدارك في صحيحة علي بن مهزيار مع كثرة الروايات وعمل الاصحاب **و** اما الكفارة فالظاهر انه لا خلاف
بينهم في وجوبها في شهر رمضان والنذر المعين وصوم الاعتكاف اذا وجب وكذا نسبه الفاضلان في المعتبر والمنتهى الى علمائنا كما ان الظاهر عدم الخلاف
على عدمها في مثل صوم الكفارات والنذر الغير المعين والمندوب ونقل الوفاق فيه غير واحد ونقل الفاضلان ان الجمهور اطبقوا على انه لا
كفارة الا في صوم شهر رمضان **و** اختلف الاصحاب في قضاء شهر رمضان بعد الزوال بعد اتفاقهم ظاهرا على حرمة الافطار كما في الخلاف والانتصار
والغنية وان كان يظهر من الشيخ في تاويل موثقة عمار الجواز وهو في غاية الكثرة البعد مع ايجابه الكفارة فالمشهور وجوب الكفارة وفي
الكتب الثلثة ادعاء الاجماع عليه ونسبه في المعتبر الى علمائنا وخالف فيه ابن ابي عقيل بانه قال من جامع او اكل او شرب في قضاء شهر رمضان او
صوم كفارة او نذر فقد اثم وعليه القضاء ولا كفارة عليه واطلق **و** الاول اقوى **لنا** رواية بريد بن معوية العجلي عن ابي جعفر عليه السلام في رجل اتى
اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه
ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر عليه صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع وصحيحة هشام بن سالم
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم
وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك **و** ربما يقدح في سندها لاشتراكه بين
الحارث بن محمد **و** لا وجه له لان الظاهر انه هو البجلي ولا يضر عدم مدح مع ان الراوي عنه ابن محبوب **و** الظاهر ان الحسن بن محبوب فهو ممن اجمعت العصابة

على تضعيف ما صح عنه على قول مع ان العلامة وصفها بالصحة في المنتهى ولو سلم فعمل الاصحاب يجبرها وكذا مخالفتها للعامة وفي متن
الثانية بانه خلاف مذهبهم وربما وجهها الشيخ بان المراد بما قبل صلوة العصر هو ما قبل الزوال وهو بعيد ولكن يمكن الدفع بان منطوق
الشرطية الثانية يكفي في الاحتجاج وخروج سائر اجزائها من الظاهر لا يخرجها عن الحجية فيتم الاستدلال بعد القول بالفصل حجة القول الآخر
الاصل وموثقة عمار المتقدمة في باب النية حيث قال في آخرها سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا
قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وفيه ان الاصل لا يقاوم الدليل وكذا الموثقة لما قدمنا مما ذكرنا وسيجيء تمام الكلام في باب
الكفارة وتحقيقها وقد ذكر المحقق وغيره ان من آخر صيام الثلثة ايام من الشهر استحب له قضاؤها فيلزمه استحباب القضاء بجميع المفطرات المتقدمة
عدا ما استثني مثل النوم على الجنابة الى الصباح وما سنذكره وقد ذكر الاصحاب في المفطرات الموجبة للقضاء مضافا الى ما سبق امورا منها
فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليه سواء كان ظانا ببقاء الليل كما عبر به جماعة او شاكا كما صرح به آخرون والظاهر عدم الخلاف في جواز
الاتيان بالمفطر ما لم يحصل اليقين بالفجر ويدل عليه رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع آكل في شهر رمضان بالليل حتى اشك قال كل
حتى لا تشك ورواه الصدوق ايضا مرسلا ويدل عليه قوية زرارة لموسى بن بكر وكذا ما رواه العياشي في تفسيره ولكن لو صادف المفطر طلوع
الفجر فيترتب عليه لزوم القضاء فقط ان لم يراع الفجر ولا كفارة والظاهر ان هذا التفصيل اجماعي كما يظهر من المنتهى وغيره ويدل عليه ايضا
الاخبار مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبين فقال يتم صومه ذلك ثم ليقضه وان تسحر
في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا آكل فانصرف فقال اما جعفر فقد اكل وشرب بعد الفجر فامرني فافطرت
ذلك اليوم في غير شهر رمضان ويؤدي مؤداه في وجوب القضاء لشهر رمضان صحيحة ابرهيم بن مهزيار ورواية علي بن ابي حمزة ويدل على التفصيل
صريحا موثقة سماعة قال سالته عن رجل اكل او شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فرأى الفجر
فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام واكل وشرب ثم نظر الى الفجر فرأى انه قد طلع فليتم صومه ويقضي يوما آخر لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه
الاعادة وسيجيء ايضا ما يدل عليه وقد ظهر من تلك الاخبار وجوب القضاء على غير المراعي بنفسه وعدمه على المراعي كذلك واما انتفاء الكفارة
فيهما فيدل عليه الاصل وعدم الاثم على الافطار ومنها وجوب القضاء على من اخلد الى قول غيره في عدم الفجر مفطرا وان حصل له الظن ويدل
عليه ايضا صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع آمر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فآكل ثم انظر فاجده قد كان طلع حين نظرت
قال تتم يومك ثم تقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه وقال جماعة من الاصحاب لو كان المخبر عدلين فلا قضاء عليه
وهو لا يخلو عن قوة وان كان في حجية العدلين هنا اشكال لان المفروض ان الرواية ظاهرة في وحدة المخبر والقضاء بفرض جديد ولا اطلاق في
النصوص المتقدمة يشمل ما لو اخبر العدلان ايضا ومنها وجوب القضاء على من ترك قول المخبر بالفجر ظانا كذبه فصادف الفجر مفطرا ولا كفارة عليه
اما الثاني فللاصل واما الاول فلصحيحة العيص بن القسم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى
الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل فقال يتم صومه ويقضي وفي الفقيه فناداهم انه قد طلع لا يقال مقتضى ما مر من الاخبار الدالة على
سقوط القضاء فالنسبة بينهما عموم من وجه فما وجه الترجيح لانا نقول ما مر كالصريح في عدم اخبار الغير فهذا كالاخص مطلقا فيقدم عليه و
منها ما لو افطر تقليدا للغير ان الليل قد دخل ثم ظهر فساد الخبر فقد ذكروا انه مما يوجب القضاء فقط وهذا الحكم باطلاقه مشكل فان الذي
يثبت من الادلة في جواز العمل بالظن في الوقت هو ما كان للمكلف مانع عن تحصيل العلم مثل الغيم والغبار ولعل انعكاس نور القمر في الافاق في بعض
الليالي ايضا من هذا القبيل وقد بينا ذلك في كتاب الصلوة وكذا يجوز العمل به للاعمى والمحبوس وكل عاجز عن الاستعلام واما العمل بالظن في
الوقت كيف ما كان ليكون اخبار واحد ولو كان فاسقا داخلا فيه وكذا اذان المؤذن على الاصح كما مر في محله وعلى هذا فلو كان هذا المفطر
ممن لا يتمكن من تحصيل العلم ويجوز له التقليد والعمل بالظن الحاصل من قول الغير فتكليفه جواز الافطار وح فلا يجب قضاؤه ولا كفارة لكونه
ماذونا فيه وثبوت القضاء فيما لو اكل باستصحاب الليل والنهار كونه في النهار لخصوص دليل لا يستلزم الحكم بثبوته هنا ايضا اذ لا دليل هنا بالخصوص
وان كان يتمكن من تحصيل العلم بل الظن بالمراعاة والملاحظة فلا يجوز له العمل بمجرد قول الغير وان لم يكن حجة شرعية به فيجب عليه الكفارة ايضا
ماذكرنا من الاشكال يظهر من كلام صاحب المدارك ايضا بعد جدة مرة في الروضة وقال صاحب الكفاية ولا يبعد ان يقال ان حصل الظن باخبار
المخبر يجب سقوط القضاء والكفارة لصحيحة زرارة ولا يبعد انتفاء الاثم ايضا والاظهر ترتب الاثم فان مقتضى الامر بالصيام الى الليل وجوب تحصيل
العلم او الظن بالامتثال وهو منتف في الفرض المذكور واما وجوب القضاء ففيه تامل ايضا انتهى والظاهر ان مراده بصحيحة زرارة ما رواه الشيخ

عنه قال سألت أبا جعفر عن وقت إفطار الصائم قال حين يبدو ثلاثة أنجم وقال لرجل ظن أن الشمس قد غابت فأفطر ثم أبصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء ويحتمل ما رواه الشيخ والصدوق عنه قال قال أبو جعفر وقت المغرب إذا غاب القرص فإن رأيته بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة ومضى صومك وتكف عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئا وأنت خبير بأن الروايتين غير ظاهرتين في حصول الظن من إخبار المخبر بل الظاهر منهما خلافه ومنزلتان على ما كان هناك مانع من غيم وغبار ونحو ذلك أو على من لا يتمكن من المراعاة أيضا ولم يقل أحد من الفقهاء بجواز العمل بالظن على أي وجه كان وقد مر الكلام في مباحث أوقات الصلاة مشبعا قوله ولا يبعد انتفاء الإثم فيه أنه لو كان دليل جواز العمل بالظن شاملا لما نحن فيه فانتفاء الإثم متعين فلا معنى لقوله ولا يبعد إلا أن يقال بنافيه هنا ليس على مسألة الاكتفاء بالظن في الوقت مع العجز عن تحصيل العلم في الصلاة والصوم بل مبنى كلامه هنا في خصوص الصوم الاكتفاء بالظن من الخصوص صحيحة زرارة فيرد عليه حينئذ أن الظاهر أنه لا قائل بالفصل بين الصوم والصلاة في جواز العمل بالظن وعدم انصراف الرواية إلى الظن الحاصل من قول المخبر وأما قوله والأولى أن الظن إلى آخره فالأحسن القطع بترتب الإثم وأما وجه تأمله في وجوب القضاء فلعله لتأمله في صدق تعمد الإفطار عليه وليس بجيد لأن الجزم بترتب الإثم أو ظهوره إنما هو للإفطار عمدا وهو مستلزم للقضاء. ثم إن إطلاق كلمات الأكثر يشمل ما لو كان المخبر فاسقا أو عادلا واحدا أو متعددا وعن المحقق الشيخ علي الجزم بأنه لو شهد بالغروب عدلان ثم بان كذبهما فلا شيء على المفطر وإن كان ممن لا يجوز له تقليد الغير لأن شهادتهما حجة شرعية واستشكله في المدارك لعدم ما يدل على الحجية عموما سيما فيما يجب فيه تحصيل اليقين قال في الكفاية وهو حسن إلا أن يجعل محل البحث مما يجب فيه تحصيل اليقين تأملا لصحيحة زرارة على الاكتفاء بالظن وح فالتعويل على شهادتهما لأجل الظن بشهادتهما أقول قد عرفت ما فيه واستشكال المدارك في محله إلا أن لزوم القضاء في مثل ذلك أيضا غير معلوم لعدم ظهور أنه داخل فيمن أفطر الصوم عمدا وأما ما قد يتوهم من أن المستفاد من الأخبار أنه يكفي العدل الواحد في المقامات التي يحتاج فيها إلى العلم فكيف بالعدلين فهو ضعيف ومن جملة ما ذكره من المقامات ما رواه الشيخ عن إسحاق بن عمار قال سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضا فقال لي إن حدث بي حدث فأعط فلانا عشرين دينارا وأعط أخي بقية الدنانير فمات ولم أشهد موته فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي إنه أمرني أن أقول لك انظر إلى الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي فتصدق منها بعشرة دنانير اقسمها في المسلمين ولم يعلم أخوه أن عندي شيئا فقال أرى أن تصدق منها بعشرة دنانير كما قال فدلت على ثبوت الوصية بقول الثقة ومنها ما رواه بسند فيه العبيدي والصدوق بسنده عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن الصادق في حديث قال إن الوكيل إذا وكل ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبدا والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافهه العزل عن الوكالة وصرح الأصحاب بأنه لا ينعزل إلا مع العلم فظهر أن الثقة يقوم مقام العلم ومن ذلك ما ورد من كفاية إخبار المالك العدل باستبراء الأمة ووجه الضعف أن خبر الواحد حجة شرعية ظنية يجوز الاعتماد عليه فهذه الأخبار الآحاد التي وردت في تلك الموارد في سماع قول الثقة في موضوعات الأحكام فلو عملنا على مقتضاها فإنما هو لأنه مقتضى تلك الأحاديث لا لأنه مجرد خبر ثقة في موضوع الحكم فيقتصر على موردها مع أن كون المذكورات مما يجب فيه العلم ثم وما ذكره من تصريح الأصحاب في مسألة العزل ثم بل اختلفوا فقيل بوجوب العلم وقيل بكفاية إخبار الثقة فمن يشترط العلم لا يعمل بالرواية ومن لا يشترط فيعمل وبالجملة ظاهر مطمح نظر المتوهم إثبات قطعية الأخبار وادعاء أن خبر الثقة مفيد للقطع وأين هذا مما رامه ولا يتم له إثبات هذا والحاصل إن فرض حصول الجزم للمفطر فلا مانع من الإفطار وإن كان خبر فاسق والظاهر عدم وجوب القضاء ح لو بان فساده بعد وإن كان خبر عدلين ولكن لا يحكم بوجوب القضاء لو فعل وبان فساده هذا كله فيما لو بان الفساد وأما لو لم يظهر الحال حتى دخل الليل ففيه إشكال ويظهر من المحقق والشهيد وغيرهما حيث قيدوه بما لو تبين الفساد عدم القضاء لو لم يتبين الفساد و الأصول الشرعية تقتضي الفساد والقضاء بل الكفارة ما لم يظهر الموافقة ومنها ما لو ظن دخول الليل لظلمة عرضت للغيم وغيره فأفطر ثم تبين فساد ظنه أتم صومه ووجب عليه القضاء عند أكثر علمائنا وهو قول العامة هكذا قال في التذكرة ثم قال وللشيخ قول آخر إنه يمسك ولا قضاء عليه أقول ونقل هذا القول في المدارك عن الصدوق في الفقيه وجمع من الأصحاب واختاره هو وبعض من تأخر عنه وعن ابن إدريس أنه قال ومن ظن أن الشمس قد غابت لعارض يعرض في السماء من ظلمة أو قتام ولم يغلب على ظنه ذلك ثم تبين الشمس بعد ذلك فالواجب عليه القضاء دون الكفارة وإن كان مع ظنه غلبته وقوته فلا شيء عليه من قضاء ولا كفارة لأن ذلك فرضه لأن الدليل قد فقد فصار تكليفه في عبادته غلبة ظنه فإن أفطر لا عن أمارة ولا ظن فيجب عليه القضاء والكفارة وفي المختلف مال إلى القول الأول بعد توقفه أولا ويظهر من المسالك أن هنا قولا آخر حصل من الجمع بين الأخبار وهو وجوب القضاء على من تمكن من المراعاة ولم يراع وهو قول الشهيد في اللمعة فقال فيها بوجوب القضاء إذا حصل له الظن بدخول الليل مع ترك المراعاة مع إمكانه ولا قضاء عليه مع المراعاة في صورة الإمكان ولا مع عدمها في صورة عدم الإمكان

نسب القول بعدم القضاء في صورة حصول الظن بظلمة موهمة مع عدم المراعاة الى القيل مشعرا بمرضه وجعل في المسالك ايضا قول ابن ادريس ايضا من مقتضى الجمع بينهما بحمل ما دل على لزوم القضاء على ما كان الظن ضعيفا والاخر على ما كان قويا **اقول** ولا يخفى بعد ذلك في الاخبار واعتضاد ان كلها من باب واحد وهو ما حصل الظن بسبب العارض وان فرض التمكن من المراعاة وتركه في صورة حصول الظن من غشيان السحاب وحصول الغيم الذي اظلم حتى حصل الظن بالليل نادر لا ينصرف اليه الاطلاقات اليه فيكون مورد الاخبار هو عدم التقصير في المراعاة او ما يشمل صورة التقصير ايضا ولا استبعاد في وجوب القضاء لو انكشف الفساد اذا قام الدليل فالشأن في اقامة الدليل **و**الكلام في ترجيح الادلة **فما** يدل من الاخبار على القول الاول هو ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح على الاظهر عن ابي بصير وسماعة عن ابي عبد الله ع في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فافطر بعضهم ثم ان السحاب قد انجلى فاذا الشمس فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول ثم اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا **واما** ما يدل على القول الثاني فكثيرة منها صحيحة زرارة المتقدمة ومنها رواية ابي الصباح الكناني وكثير لما يصف هذا السند بالصحة في المخ قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء غيم فافطر ثم ان السحاب قد انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ورواية زيد الشحام عنه ع في رجل صائم ظن ان الليل قد كان وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه **و**الصدوق رة اخذ بهذه الاخبار ورد رواية سماعة لانه واقفي **و**الشيخ وافقه في الاستبصار حمل الرواية الاولى على صورة الشك **و**قدح بعضهم في سند هذه لمكان العبيدي **و**ربما قدح بعضهم في دلالة صحيحة زرارة الثانية على عدم وجوب القضاء بان قوله مضى صومه يعني سقط و يعني مضى مع بده **والحق** ان هذه الاشكالات كلها ضعيفة ودلالة الاخبار على الطرفين واضحة ولا يخرج كل من الطرفين من اسنادها معتبرة وكون سماعة واقفيا مع تسليمه غير مضر لحجية الموثق مع ان في الكافي والتهذيب رواه عن ابي بصير ايضا **و**الاظهر فيه الصحة كما وصفه به في المخ ايضا وقولهم فراوا انه الليل ظ في الظن مع ان في بعض النسخ فظنوا وكذا العبيدي الاظهر الصحة **فلا بد** من الرجوع الى الترجيح **فما** يرجح القول الاول كثرة القائلين به واشهريته وكون رواية معللة لكن التعليل بكونه اكل متعمدا لا يخرج من شيء شيئا ولو كان ذلك للزوم الكفارة ايضا وهم لا يقولون به بل ظاهرها الاتفاق كما يظهر من المسالك فيضعف ايضا كونه موافقا للعامة كما نقل في التذكرة ونقل فيها روايتهم عن الحنظلة قال كنا في شهر رمضان وفي السماء سحاب فظننا ان الشمس قد غابت فافطر بعضنا فامر عمر من كان افطر ان يصوم مكانه **ومما** يرجح القول الاخر كثرة الاخبار ولعله اسناده وموافقتها للاصل والاعتبار امتنادها والموافقة لنفي الحرج والعسر والملة السمحة السهلة ومخالفتها للعامة فلم يبق للطرف الاول الا الاكثرية القائل وليس ذلك بحيث يغلب على تلك المرجحات القوية مع ان هذا ليس بشاذ بل القائل به ايضا كثير فلا يبعد حمل رواية الاولين على التقية **و**الاقوى عدم وجوب القضاء **واما** الكفارة فلا دليل عليه الا اشعار قوله لانه اكل متعمدا **و**قد عرفت ضعفه **بقي** الكلام فيما ذهب اليه ابن ادريس من الفرق بين مراتب الظنون وهو غير ظاهر الوجه لعدم انضباط مراتب الظن حتى يجعل بعضها غالبا وبعضها غير ذلك بل الظن كله غالب كما اشار اليه في المسالك مع ان المذكور في الاخبار هو مطلق الظن **و**قال في المخ ومنشأ خياله هذا ما وجده في كلام شيخنا ابي جعفر انه متى غلب على ظنه لم يكن عليه شيء فتوهم ان غلبة الظن مرتبة من مراتب الترجيح على الظن ولم يقصد ذلك الشيخ فان الظن هو رجحان احد الاعتقادين وليس للترجيح مرتبة مخصوصة محدودة يكون ظنا واخرى يكون غلبة الظن ثم قوله ان افطر لا عن امارة ولا ظن وجب عليه القضاء والكفارة خطأ لانه لو افطر مع الشك لوجب عليه القضاء خاصة فهذا كله كلام من لا يحقق شيئا انتهى **اقول** وهذه العبارة الموهمة موجودة في كلام غير ابن ادريس ايضا مثل عبارة المحقق في الشرايع فانه عد امورا يجب فيها القضاء فقط وقال في اخرها والافطار للظلمة الموهمة دخول الليل فان غلب على ظنه لم يفطر وقد جعل في المسالك احد معاني العبارة التفاوت بين مراتب الظن من الوهم كما هو احد معانيه لغة **و**الاظهر عندي ان مراده من الافطار للظلمة الموهمة هو ما لم يحصل معه الظن فيكون الوهم في كلامه بمعنى الغلط كما هو احد معانيه اللغوية ايضا فاتباع الظلمة المغالطة موجب للافطار الموجب للقضاء وما حصل منه الظن مستثنى من اقسامه بسبب النصوص ولذلك قال فان غلب على ظنه لم يفطر يعني لم يحكم بكونه مفطرا وان اسباب اخطاؤه فيكون مختاره هنا في المسألة عدم وجوب القضاء بخلاف مختاره في المعتبر وعلى ذلك ينزل عبارة التذكرة وغيرها **و**اصرح العبارات في ذلك عبارة اللمعة حيث قال وقيل لو افطر لظلمة موهمة ظانا فلا قضاء **و**الكلام في العبارات سهل **و**انما المهم تحقيق اصل المسألة **فاما** الكلام في صورة حصول الظن فقد عرفته **و**اما في صورة الوهم والشك المصطلحين فلم نعرف في الاخبار ما يدل عليه وفي مقتضى العمومات لزوم القضاء عليه لانه غير ماذون فيه بل وهو كذلك لو لم ينكشف كونه في النهار كما ذكره في المسالك واختاره في التذكرة بل لزوم الكفارة ايضا كما اشار اليه في المسالك

القول

مراد الشيخ من غلبة الظن هو الظن اذا لم يكن خلافه ضعيفا وضعيفا نسبيا ايضا بحيث يخرج عن الظن فتدبر منه

كما ذكره ابن ادريس بان له الظن

وإن كان الجهل بالحرمة فقد مر حكم الجاهل **وأما** لو انكشف كونه في الليل ففيه إشكال والأظهر عدم وجوب القضاء كما صرح به في الذكرى لبعض الأصل وعدم طرو المفسد **وأما** الكفارة ففي سقوطها إشكال من جهة هتك الحرمة وعدم حصول الإفطار وسيجيء الكلام فيه **ثم** إن ظاهر الكلام فيمن ظن الدخول في الليل ولم يطرأ إلى العلم كما ذكروا في المسالك نعم قال وبعضهم من متأخري زمانه لا كفارة في هذه الصورة **و** قد عرفت ما فيه والوجهان آتيان فيمن أفطر في يوم يعتقد أنه من شهر رمضان ثم تبين أنه العيد أو أفطر المسافر قبل تحقق بلوغ الترخص ثم ظهر له أنه في محله أو ظن أن سفره بعد الزوال فأفطر ثم تبين أنه لم يزل وتقدم الكفارة في الجميع متوجه وإن حصل له الإثم انتهى **و** تمام الكلام فيه سيجيء بعد ذلك

الثاني عشر كفارة شهر رمضان عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا واختلفوا في أنه مخير فيها أو مرتبة على الترتيب المذكور فيتعين الأولى مع القدرة ثم الثانية مع العجز عن الأولى ثم الثالثة هكذا **و** الأشهر الأظهر المدعى عليه الإجماع من السيد في الانتصار وابن زهرة هو الأول للأصل والأخبار المستفيضة منها موثقة أبي بصير المتقدمة في مسألة من أصبح جنبا متعمدا ومنها رواية الأخرى المتقدمة في مسألة الاستمناء ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع في رجل أفطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا فإن لم يقدر تصدق بما يطيق وموثقة سماعة عن أبي عبد الله ع قال سألته عن معتكف واقع أهله قال عليه ما على الذي أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا وهناك روايات كثيرة أخرى فيها ما حكي الخصال وهي لا تلائم الترتيب بل هي أوفق بالتخيير فلاحظها وذهب ابن أبي عقيل إلى الترتيب **و** عن الشيخ في الخلاف أنه حكاه رواية إلا أنه قال وخبر الأعرابي يقوي الترتيب **و** الظاهر أنه أراد بخبر الأعرابي هو رواية عبد المؤمن الآتية وذكروا في دليله الاحتياط ورواية عبد المؤمن بن الهيثم الأنصاري عن أبي جعفر ع أن رجلا أتى النبي ص فقال هلكت وأهلكت فقال وما أهلكك فقال أتيت امرأتي في شهر رمضان وأنا صائم فقال النبي ص أعتق رقبة قال لا أجد قال فصم شهرين متتابعين فقال لا أطيق قال تصدق على ستين مسكينا قال لا أجد فأتي النبي ص بعذق في مكتل فيه خمسة عشر صاعا من تمر فقال النبي ص خذه وتصدق به فقال والذي بعثك بالحق ما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا فقال خذه وكله أنت وأهلك فإنه كفارة لك وحسنة جميل بن دراج عن أبي عبد الله ع أنه سئل عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا فقال إن رجلا أتى النبي ص فقال هلكت يا رسول الله فقال ما لك فقال النار يا رسول الله ص فقال وما لك قال وقعت على أهلي قال تصدق واستغفر ربك فقال الرجل فوالذي عظم حقك ما تركت في البيت شيئا قليلا ولا كثيرا قال فدخل رجل من الناس بمكتل من تمر فيه عشرون صاعا يكون عشرة أصوع بصاعنا فقال له رسول الله ص خذ هذا التمر فتصدق به فقال يا رسول الله على من أتصدق به وقد أخبرتك أنه ليس في بيتي قليل ولا كثير قال فخذه وأطعمه عيالك واستغفر الله عز وجل قال فلما رجعنا قال أصحابنا أنه بدأ بالعتق فقال أعتق أو صم أو تصدق وفي رواية المشرقي عن أبي الحسن ع قال سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب ع من أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما بدل يوم فإنها تدل على تعينه عليه **والجواب** عن الرواية الأولى بعد ضعفها أنها ليست صريحة في الترتيب في التكليف بل إنما هو ترتيب في الفعل والحكم ولعله ع ابتدأ بما ابتدأ لأجل الأفضلية سلمنا الدلالة لكنها لا يعارض بها ما قدمنا من الأخبار المعتبرة الصريحة في التخيير الموافقة لأكثر العامة ووافقنا في التخيير مالك وورد وا[ر]د روايتها لأبي هريرة وعن أبي هريرة وأما أبو حنيفة والشافعي وغيرهما فقد ذهبوا إلى الترتيب وأسندوه بحكاية الأعرابي المتقدمة ولموافقتها للأصل ونفي العسر والحرج وأكثريتها وأصحيتها وأوضحيتها فحملها على الاستحباب **وأما** الرواية الثانية فالأمر بالتصدق يدل على وجوب الابتداء بالعتق وحملها على أنه كان يعلم عجزه عن الأخريين تأويل وليس بأولى من إرادة ذكر أحد أفراد الواجب المخير **وأما** آخر الرواية فنقل حكاية بحسب قول أصحابه في معنى حديث مرسل ولا حجة فيه **و** كأنه أراد أني لم أسمع الحكاية التصديق ولكن أصحابنا قالوا إنه بدأ بالعتق ثم أخر مع أنه لا دلالة في الابتداء بالعتق على تعينه فلعله للفضيلة مضافا إلى أن كلمة أو ظاهرة في التخيير **وأما** الثالثة فمع تسليم سندها فهو لعتق من التعيين فلعله في الأفضلية سلمنا لكنها معارضة بالأخبار الكثيرة التي عين فيها غيره ومع أن بعضها لا يقبل التأويل بأنه جهة أن الإمام كان يعلم عجزه عن غيره مثل أن الراوي سأل عن رجل فعل كذا فقال يكفر كذا إلا أن ذلك سؤال عن خصوصه فرده **هذا** كله مع ما عرفت من أن التوجيه والتأويل في هذه الأخبار العتق والتصدق أولى من جهة قرب هذا دون الآخر وأنا ومن جهة أن إرجاع الأضعف إلى الأقوى أولى ولا يجوز العكس **ثم** إنهم اختلفوا في ثبوت الفرق بين الإفطار بالحرم والمحلل وعدمه فظاهر إطلاق الأكثر عدم الفرق ونسبه العلامة إلى المشهور في المختلف وذهب جماعة من الأصحاب إلى الفرق وهو مذهب الصدوق والشيخ في كتابي الأخبار وابن حمزة والعلامة في الإرشاد والقواعد وولده في شرحه وفي جواب مسائل المهنا بن سنان ويحيى بن سعيد في الجامع والشهيد في الدروس واللمعة والشهيد الثاني في المسالك والروضة ونسبه

للتقي في شرحه على الفقيه الى الشيخ بين المتأخرين واختاره وهذا اقوى **لنا** ما رواه الصدوق عن عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان عن عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا قال قلت له يا ابن رسول الله قد روي عن آبائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلاث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فبأي الحديثين نأخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا فعليه كفارة واحدة رواه في باب الكفارات من الفقيه وفي العيون ومعاني الاخبار وقال في كتاب الصوم من الفقيه واما الخبر الذي روي فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلاث كفارات فاني افتي به فيمن افطر بجماع محرم عليه او بطعام محرم عليه لوجود ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي رضي الله عنه فيما ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه وهذا يشهد بان هنا سندا واخرى عن الرضا لا الصحيح والرواية الاولى ايضا ظاهرة الصحة كما وصفها بها العلامة في كفارات التحرير والشهيد الثاني في المسالك والروضة والسند في عبد الواحد كما قال في المنتهى انه لا يحضرني الان حاله ولو كان ثقة لكانت الرواية صحيحة يتعين العمل بها لا وجه له مع ملاحظة كونه من مشايخ الصدوق وقد روى عنه بلا واسطة **و** قال بعد ذكره رضي الله عنه لا يحصل الظن بالوثوق من عدالة زيد بما يحصل من ذلك واما علي بن محمد بن قتيبة فيظهر من العلامة في هذه العبارة من المنتهى توثيقه **و** كذلك من الشهيد الثاني مع انه ممن اعتمد عليه الكشي كما صرح به النجاشي **و** اما عبد السلام فهو ابو الصلت الهروي ولا ريب في توثيقه **و** ما يظهر من العلامة في باب الكنى من انه عامي مبني في ذكره في باب المعتمدين بلا اشكال مع انه يظهر من الروايات التي نقلها الكشي ان العامة وثقوه ولم يعيبوا عليه شيئا الا التشيع ومحبة آل الرسول فلعل غفلة من غفل مثل ابن داود في اواخر كتابه مع تصحيحه قبل ذلك في موضعين انما كان لاجل كونه متشيعا وهذا الجمع اولى من الجمع بكونه عاميا ثقة حتى يكون موثقا مع ان الموثق ايضا حجة **و** لعل مراد الصدوق ورد بالخبر الذي ذكره موثقة سماعة قال سألته عن رجل اتى اهله في شهر رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم واني له مثل ذلك اليوم **و** رواه الشيخ في التهذيب وقد تأولها بامرين احدهما كون الواو بمعنى او كما في مثنى وثلاث ورباع والثاني بان اتى اهله في حال تحريم الوطي كحال الحيض وحال الظهار قبل الكفارة **و** استشهد عليه برواية الهروي فطرح هذه الروايات الثلث المفصلة او اخراجها من الظاهر وحملها على الاستحباب مع اعتبارها وموافقتها للاعتبار وعمل كثير من الاصحاب مع انه ليس في طرف الخلاف الا الاصل والاطلاقات وترك الاستفصال في غاية الاشكال فالاظهر العمل على التفصيل **و** اما رواية الفتح بن يزيد الجرجاني المروية في العيون والخصال وسيأتي في مسئلة وجوب تكرر الكفارة بتكرر المفطر فهو لا ينافي ما ذكرنا كما يظهر بالتأمل **ثم** انه لا فرق في المحرم بين الاصلي كاكل الميتة ولحم الخنزير والزنا والاستمناء المحرم وشرب الخمر وما لا يجوز تناوله كالتراب لدى العارض كوطي الزوجة في حال الحيض او حال الظهار قبل الكفارة ونحوها ويشكل الكلام في الغبار لان المذكور في الرواية ان كفارته صيام شهرين والتمسك بعدم القول بالفصل مشكل **و** قد يعد من التناول بالمحرم ابتلاع نخامة الرأس اذا صارت في فضاء الفم وهو ضعيف **و** سيجيء الكلام فيه **الثالث عشر** قد عرفت انه لا خلاف في وجوب الكفارة في النذر المعين **و** اختلفوا في قدرها **و** لما كان الاقوال متواردة على مطلق النذر فلنتكلم على مطلقه ففيه اقوال عديدة الاشهر ان كفارة خلف النذر والعهد كفارة شهر رمضان مخيرة سواء كان النذر صوما او غيره وادعى السيد في الانتصار الاجماع على وجوب القضاء وما يجب على من افطر يوما من شهر رمضان من الكفارة على من افطر صوم النذر المعين **و** ذهب الصدوق الى انها كفارة يمين ونقل ابن ادريس عن السيد في المسائل الموصليات التفصيل بانه ان كان النذر صوما معينا فافطره فكفارة رمضان والا فكفارة يمين واختاره جماعة من الاصحاب فقال في الارشاد الاقرب ان خلف نذر الصوم كرمضان وخلف نذر غيره كاليمين وكذا العهد والفرق بين التفصيلين ظ وعن الكركي وسلار ان كفارة خلف النذر هو كفارة الظهار وهو يقتضي الترتيب وقال السيد في الانتصار ومما انفردت به الامامية ان من خالف النذر وحنث فعليه كفارة وهو عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وهو مخير في ذلك فان عجز عنه فعليه كفارة يمين **و الاقوى** قول الشهيد لما رواه الشيخ عن عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله قال من جعل لله عليه ان لا يركب محرما سماه فركبه قال ولا اعلم الا قال فليعتق رقبة او ليصم شهرين متتابعين او ليطعم ستين مسكينا والظاهر ان الرواية صحيحة لانه ليس فيمن قبله من فيه كلام الا عبد الملك بن عمرو **و** الظاهر عدم الاشكال فيه لوجوه منها ان الكشي روى في الصحيح عن ابن ابي عمير عن جميل بن صالح عن عبد الملك بن عمرو قال قال ابو عبد الله اني لادعو لك حتى اسمي دابتك او قال ادعو لدابتك وهذا المدح وان كان في ذلك شهادة لنفسه الا ان رواية ابن ابي عمير عنه يشهد بصدق الحديث فيكون الحديث معتبرا وهذا المدح مع صحته لا ينقص عن التوثيق بل اكبر منه **و منها** ان جماعة من الفضلاء المحققين وصفوا هذه الرواية بالصحة مثل العلامة

رة في الجمع وغيره والشهيد الاول في غاية المراد والدروس وغيرهما والمحقق ابن فهد في المهذب وبعض من تاخر عنهم فهذا في معنى التوثيق منهم له
فلا وجه للرد **ومنها** ان الراوي عنه في هذا السند ابن ابي عمير عن جميل بن دراج وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقد قالوا في
شان ابن ابي عمير ما قالوا فهذه الرواية مع عمل جمهور الاصحاب بل ادعاء الاجماع عليه من السيد في اول الامر يعين العمل عليها **وحجة** الصدوق
روايات منها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يجعل عليه نذرا ولا يسميه قال ان سميت فهو ما سميت وان لم تسم شيئا فليس بشيء فان قلت
لله علي فكفارة يمين وفي رواية حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن كفارة النذر فقال كفارة النذر كفارة اليمين **واما** دليل التفصيل فهو
الجمع بين الاخبار بحمل صحيح عمرو على الصوم وحمل صحيح الحلبي على غيره مؤيدا بالمناسبة الصوم للصوم وبروايات وردت في خصوص الصوم مثل رواية
القسم بن الفضيل انه كتب اليه يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما لله تعالى فوقع في ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فاجابه يصوم يوما بدل يوم و
تحرير رقبة مؤمنة ومثله رواية علي بن مهزيار ورواية الحسين بن عبيدة **وفيه** مع ان تلك الاخبار ضعيفة لا دليل فيها على ذلك اذ تحرير
الرقبة موجود في تلك الكفارتين مع انه معارض بصحيحة علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي اني نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان
لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من
غير علة فتصدق بعدد كل يوم على سبعة مساكين نسأل الله التوفيق لما يحب ويرضى فان هذا الخبر يدل على ان كفارة الصوم ليس كفارة رمضان
بل الظاهر انها كفارة يمين **والظاهر** ان السبعة تصحيف عشرة ويشهد به ان الصدوق في المقنع ذكر لفظ عشرة بدل سبعة ومن دابه ذكر متون الاخبار
والافتاء بمضمونها **والحاصل** ان التفصيل ضعيف لان مطلق الجمع بين الاخبار لا دليل عليه **وليس** في الاخبار ما يدل عليه فبقي الكلام في الترجيح
مع المشهور فان كثرة الاخبار الدالة على كفارة اليمين مع انفراد الصدوق وهجر اكثر الاصحاب العمل عليها مما يضعفها **ويظهر** من الانتصار ان ذلك
مذهب الامامية ولا يبعد ان يكون مخالفة مما ورد من باب التقية **ومن** الغريب ان الشهيد الثاني رجح قوة رواية الحلبي بناء على رواية حفص بن غياث
وقال وهو وان كان عاميا الا ان الشيخ قال ان كتابه معتمد وباتفاق روايات العامة التي صححوها عن النبي صلى الله عليه وآله قال وهو وان لم يكن حجة الا انه
يصلح مرجحا انتهى **وانت** تعلم ان هذا لا يؤيد ما ذكره وهو من المضعفات لقول الصدوق **وبالجملة** الكلام في المخالف في الصوم
الذي هو مؤيد لما ذكرنا مما نحن فيه سيما في افطار اليوم المعين بنذره **ولا ينبغي** الشك في ان الاقوى قول المشهور سيما مع ملاحظة الاجماع المذكور
في الانتصار **وكذا** في غير الصوم **وفي** الصوم مع التخلف عنه بغير الافطار الاقوى قول المشهور لانه لا يقاوم صحيح الحلبي ورواية غياث الصحيحة مع
اشتهار العمل بها ولا يضرها اشعار لفظها بالتردد مع ملاحظة فهم الاصحاب واما دليل التفصيل الاخير فهو الاجماع الذي نقله المرتضى وهو
مقتضى حسنة جميل بن صالح عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال كل من عجز عن نذر نذره فكفارته كفارة يمين وحمل في الجمع صحيح الحلبي وما في معناها على
ذلك في كل غيره ولا باس به **واما** كفارة العهد فهو ايضا مثل النذر بسند المشهور لرواية علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل
عاهد الله في غير معصية ما عليه ان لم يف بعهده قال يعتق رقبة او يتصدق بصدقة او يصوم شهرين متتابعين وفي رواية ابي بصير عن احدهما
انه قال من جعل عليه عهد الله وميثاقه في امر الله طاعة فحنث فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا **الرابع عشر**
يتكرر الكفارة اذا تكرر الموجب في يومين واكثر سواء كفر عن الاول ام لا باجماع علمائنا كما نقل في التذكرة والمنتهى ونفى عنه الخلاف في المبسوط
كما نقل في الجمع واختلفوا في تكررها بتكرره في يوم واحد فعن الشيخ في المبسوط انه قال ليس لاصحابنا فيه نص **والذي** يقتضيه مذهبنا انه
لا يتكرر الكفارة وهو المنقول عن ابن حمزة وجماعة من الاصحاب واختاره المحقق وهو المنقول عن ابي حنيفة والشافعي والمالك وعن السيد انه يتكرر
الوطي وعن ابن الجنيد انه ان كفر عن الاول كفر ثانيا والا فيكفيه كفارة ونقل في التذكرة عن احمد بن حنبل وقال لا باس به وتوضيحها لو اختلف
جنس المفطر كالوطي والاكل وقال في الجمع قال ابن ابي عقيل ذكر ابو الحسن زكريا بن صالح بن يحيى صاحب كتاب شمس المذهب عنهم ان الرجل اذا جامع في
شهر رمضان عامدا فعليه القضاء والكفارة فان عاود الى المجامعة في يومه ذلك مرة اخرى فعليه في كل مرة كفارة ثم قال فيه والاقرب عندي
انه ان تغاير جنس المفطر تعددت الكفارة سواء اتحد الزمان اولا كفر عن الاول اولا وان اتحد جنس المفطر في يوم واحد فان كفر عن الاول تعددت الكفارة
والا فلا وقال في المسالك لا ريب في تكررها مع اختلاف الايام مطلقا واما في اليوم الواحد فالاصح تكررها بتكرر الجماع ومع تخلل التكفير ومع اختلاف
نوع الموجب واما مع اتفاقه فقال في الدروس لا يتكرر قطعا وفي المهذب اجماعا واختار المحقق الشيخ علي تكررها مطلقا وهو الاصح ان لم يكن قد سبق
الاجماع على خلافه والاكل والشرب مختلفان ويتعددان بالازدراد والجماع بالعود بعد النزع انتهى كلامه ره **ولم** نقف في هذا الباب على نص سوى
ما نقل في الجمع عن ابن ابي عقيل انه نقله عن زكريا بن يحيى وعمه في التذكرة انه مروي عن الرضا عليه السلام **ولعله** هو ما رواه الصدوق في العيون والخصال

بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن رجل واقع امرأة في شهر رمضان من حلال او حرام في يوم عشر مرات قال عليه عشر
كفارات لكل مرة كفارة فان اكل او شرب فكفارة يوم واحد وهذه الرواية وان لم يكن صحيح السند الا ان الظاهر ان السيد عمل بها وهو مؤيد للمعتبر لا
معارض لها بالخصوص في الاخبار ولكن تصريح الشيخ بانه لا نص فيه لاصحابنا وهجر سائر الاصحاب اياها والاسناد لا يبعد تضعيفها غاية الضعف خصوصا
مع ملاحظة نقل ابن ابي عقيل اياها والسكوت عنها وخصوصا مع ملاحظة الاجماع المنقول عن المهذب صريحا وعن المبسوط ظاهرا واما القدح فيها
بمنافاتها لما دل على وجوب كفارة الجمع للافطار بالمحرم فلا وجه له لظاهر العقد المنافاة انه ظاهر الرواية بيان تعدد الكفارة بسبب تعدد الوطي سواء
كانت كفارة الجمع او غيرها وكيف كان فالاحوط ملاحظة العمل بها وان كان الاظهر ما اختاره الشيخ في المبسوط لنا الاصل وضعف تمسك
القائلين بالتعدد مطلقا بمثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في الاستمناء وغيرها لفقد العموم وتبادر ما يفسد الصوم منها يعني اذا وقع في حال
يكون المكلف صائما ولا ريب ان الفعل الحاصل بعد فساد الصوم لا يصدق انه مفسد الصوم وتمام الكلام في مقدمة تداخل الاسباب انما يحسن التمسك
بها لو سلم السببية وانما المسلم من السببية ما وقع في حال الصوم لا بعد فساده واما الجواب بان اسباب الشرعية من قبيل المعرفات فلا يبعد اجتماعها
على مسبب واحد كما في تداخل الاغسال فهو ضعيف لمنافاته لفهم العرف في الامثال وان امكن اجتماعها عقلا والمسلم في مثل تداخل الاغسال
انما هو المنصوص عليه كما لو كان عليه غسل الجنابة وهو مفقود فيما نحن فيه وقد يؤيد ذلك بمثل صحيحة عبد الله بن سنان حيث قال في جواب سؤال
عن رجل افطر في شهر رمضان او يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا من دون استفصال ولا بأس به ومما ذكرنا يظهر ضعف
التفصيل في الاجناس المختلفة بالاخبار الواردة فيها بتقريب ان مقتضى ما دل على ان الاكل يوجب الكفارة وجوبها له ومقتضى ما دل على ان الجماع
يوجبها وجوبها له فيجب العمل بهما لما ذكرنا من ان المتبادر انما هو ما وقع في حال يوجب فساد الصوم وبعد وقوع احدهما لا يبقى صوم حتى يوجب
الآخر فساده وكذا يظهر ضعف الفرق بما وقع المفطر ثانيا بعد الكفارة عن الاول فيجب دون ما لم يقع تمسكا في الاولى بان الثاني مفطر وقع في
نهار رمضان فيوجب الكفارة ولا يرفعه الكفارة الاولى بخلاف ما لو لم يكفر فانه يحصل من ماهية المفطر وهو شيء واحد فعليه كفارة واحدة ومن
ابعد الاقوال واضعف التمسكات ما اختاره في المسالك من حصول التعدد بتعدد الازدراد لصدق الافطار لكل منها **الخامس عشر** لو اوجد
موجب الكفارة ثم حصل مسقط الصوم كالمرض والحيض وغيرهما فعن الاكثر ومنهم الشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والعلامة في التحرير عدم سقوط
الكفارة وقيل يسقط واختاره العلامة في القواعد والتذكرة والارشاد والمختلف وولده في الايضاح والاول اقرب **لنا** الاجماع المنقول وانه
يصدق عليه انه افسد صوم يوم من رمضان فيجب عليه الكفارة مضافا الى ان العلة في الوجوب هو هتك حرمة الشهر ظاهرا وقد حصل و
احتجوا بان صوم هذا اليوم غير واجب في علم الله وقد انكشف لنا بتجدد العذر فلا يجب الكفارة كما لو انكشف بالبينة انه من شوال **وفيه**
ان التحقيق وان كان ان الالفاظ اسامي للامور النفس الامرية ولكنا نقول ان التكاليف متعلقة بما هو في نفس الامر في نظر المكلف وان كان ظنه
المتبع في هذه المقامات مع تعذر العلم لا في نفس الامر والمفروض انه حين الافطار مكلف في اعتقاده بالصوم فيصدق عليه انه افطر ما هو صوم في نفس
الامر بحسب اعتقاده فيتعلق به الكفارة ويستصحب وجوبها بعد انكشاف فساد اعتقاده والقضية مطلقة وليست مقيدة بما لم ينكشف فساده
وهي قابلة للاستصحاب واحتجاجهم بان صوم هذا اليوم غير واجب في علم الله انما يتم اذا سلمنا ان الكفارة انما تجب على افطار ما هو صوم في علم الله
فالاجماع المنقول والاستصحاب يكفي مضافا الى الشهرة بل العلامة صرح في التذكرة بعد ان نقل مختاره عن بعض علمائنا قال والقول الثاني لعلمائنا
ثم ان العلامة ومن تأخر عنه فرعوا هذه المسألة على القاعدة الاصولية وهي ان الحكيم هل يصح منه الامر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه في نفس الامر ام لا فعلى
الاول يجب الكفارة لانه مكلف بالصوم وافسده بخلاف الثاني لعدم التكليف فلم يفسد صوما وهذا التفريع فاسد خصوصا على مذهب جمهور علمائنا
لانه لا دليل على استلزامه وجوب الكفارة على من اكل او جامع في نهار رمضان اذا كان يعتقد على الظن بوجوب صيامه وان لم يكن مكلفا به في نفس الامر
مع انه كيف يتمشى من العلامة ومن وافقه من الاصحاب في المسألة ان يكون بناؤهم في السقوط على انه ليس بمكلف وان يكون بناء سائر الاصحاب في عدم
السقوط على انه مكلف بالصوم مع انهم لا يقولون به جزما الا ما نقل فخر المحققين في الايضاح عن الشيخ موافقته للاشاعرة في المسألة والظن ان
مراد الشيخ ايضا ليس كما نسبوا اليه بل لعل بعض الاصحاب زعموا الاشاعرة مع قولهم بجواز تكليف ما لا يطاق لا يقولون بوقوع هذا التكليف فمرجع
النزاع الى انه هل يجوز ان يأمر العباد ويواجههم بالامر وان لم يرد منهم وقوع المأمور به في الخارج اذا علم انتفاء شرط الوقوع بان يكون مراده نفس التوطين
على الامتثال او امتحانهم او غير ذلك ويترتب عليه الثواب والعقاب وسائر الفوائد على نفس ذلك الامر من حيث هو ام لا فكان عدم كون نفس الصوم فيما نحن
فيه مطلوبا بنفسه مفروغ عنه عندهم وخلافهم في سائر فوائد لفظ الامر ولذلك قال فخر المحققين في الايضاح بعد ذكره هذه المسألة فرع

ذلك

مسئلة اصولية هي انه اذا علم المكلف انتفاء شرط التكليف عن المكلف في وقت الفعل هل يحسن منه تكليفه ام لا الشيخ والاشاعرة في وقت
على الاول والسيد والمعتزلة على الثاني اختار هذا ايضا بعض هذه المسئلة الاصولية متفرعة على مسئلة اخرى اصولية وهي انه هل يحسن الامر لمصلحة ناشية
من نفس الامر لا من نفس الامر لا عن نفس المامور به ام لا يحسن الامر الا مع مصلحة ناشية منها فالشيخ وابن الجنيد والاشاعرة جعلوا الثواب بعزم
المكلف على الفعل والسيد والمعتزلة على الثاني انتهى ولازم هذا البناء ان العلامة ومن وافقه لا يقولون بان هذا المكلف المفطر في نهار رمضان
اذا انكشف انه لم يكن مكلفا بالصوم في نفس الامر لانه لم يتوجه اليه خطاب اصلا اما بالنسبة الى الصوم نفسه فواضح واما بالنسبة الى المؤاخذين فلما
فلان كلامهم مبني على عدم صحة الامر بمجرد مصلحة ناشية من نفس الامر لا المامور به كما بني عليه المسئلة وهو كما ترى اذ الظاهر اتفاق كلماتهم على الاثم
وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان تشبث المستدلين على سقوط الكفارة فيما نحن فيه بصورة انكشاف كون الايام من شوال لغيم بعد الاشكال
في سقوطها فيها ولذلك قطع بسقوطها في المدارك وقال ان ظاهرهم ان الحكم فيها مفروغ عنه مسلم عند الطرفين فيكون وفاقيا وعلل بان الكفارة انما
يتعلق بمن افطر في نهار رمضان والمفروض خلافه **اقول** ولم يظهر لي اجماعهم على ذلك فان ثبت فهو والا فيشكل بانه اذا اكتفينا في تعلق
بما هو عند المخاطب فلا ريب في انه معتقد حين كونه من رمضان وانه افطر صوم رمضان في اعتقاده فكما يكفي بكونه صوما في اعتقاده يكفي بكونه صوما
في اعتقاده يكفي بكونه يوما يجب فيه الصوم لرمضان وكيف كان فالاصل وفاقا لهم يكفي في دفع الوجوب **الثاني** لم يفرق الاكثرون بين
الحيض والمرض والسفر الضروري مما لا يتمكن المكلف من دفعه عقلا او شرعا وبين السفر الاختياري وفرق العلامة في القواعد فعند اختيار سقوط
الكفارة بالمرض والحيض ونحوهما لو جامع ثم انشا سفرا اختيارا لم يسقط الكفارة ولو كان مضطرا اسقطت على راي **اقول** اذا كان بناؤه في
سقوط الكفارة على عدم كونه مكلفا بالصوم مع تجويز الشارع السفر الاختياري واختيار المكلف له فيكشف ذلك عن عدم كونه مكلفا واما
ترديده في الاضطراري مع كونه مثل الحيض والمرض في اسقاط التكليف فقال في الايضاح في وجهه ان الحيض ليس له عليه قدرة بوجه ما
بخلاف السفر فان الجانبين ان نقض قدرته وقصده لم يجز الافطار والا فيه اختيار ما فعله فقدر السقوط هنا لم يحمل عدمه هنا قال والاقوى
عندي السقوط انتهى واما في التذكرة فالاقرب اسقاط الكفارة عن كل مفطر باختياره والاقدام على المحرمات ويظهر من المدارك انه الخلاف في
ذلك ويدل عليه حسنة حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم لابراهيم بن هاشم رواها في الكافي وهي طويلة وموضع الحاجة هذا قال وقال زرارة ومحمد
مسلم قال ابو عبد الله ع ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه فقيل له فان وهبه قبل حله بشهر او بيوم قال ليس عليه شيء اذا قال
زرارة عنه انه قال انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم خرج في اخر النهار في سفر فاراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي
وجبت عليه وقال انه حين راى الهلال الثاني عشر وجبت عليه الزكوة ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم
افطر **اقول** والرواية لا تخلو عن اغلاق سيما على ملاحظة النقيب فانه لم يذكر فيه لا قوله وروى زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه قال
ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه قيل فان وهبه قبل حوله بشهر او بيوم فقال ليس عليه شيء اذا وروى زرارة عنه انه قال انما
هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم يخرج في اخر النهار في سفر واراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت انتهى ولفظ
قوله وقال انه حين راى الهلال الى اخره في حديث الكافي يبقى ما سبقه فلابد من حمل ما سبقه على ان المراد مما رواه الراويان معا من زكوته
حلول الحول والمراد مما ذكره زرارة وحده بيان مطلق اخراج الزكوة وحاصله بملاحظة قوله وقال انه حين راى الهلال الا انه اذا كان الهبة بعد
حلول الحول فهو بمنزلة من افطر وقصد بسفره عن الكفارة فلا ينفعه واذا كان قبل حلول الحول فيجوز ولا شيء عليه بمنزلة من خرج الى السفر ثم افطر **الثالث**
ان بعض الذين جعلوا هذه المسئلة مبنية على المسئلة الاصولية كصاحب الحدائق لما ذكر في جملة ادلة القائلين بعدم سقوط الكفارة ان تعلقه
في الوجوب هتك حرمة الشهر وقد وجد فيترتب عليه معلوله ولا يخفى ما فيه مما مر الثاني وايضا ما ذكره فخر المحققين من بناء احدى المسئلتين
الاصوليتين على الاخرى على اطلاقه منظور فيه كما يشهد كلماتهم في كتب الاصول وكلمات الائمة هذا يدل على انه لا خلاف بينهم في عدم تعلق التكليف
بنفس المامور به والظاهر انه ليس كل احد من الاشاعرة من يقول بوقوعه مضافا الى الجواز كما يظهر من اسناد الائمة في المسئلة الاولى الا ان يكون نظره الى اقوال
اصحابنا فقط وفيه ايضا ما مر من انه مستلزم لعدم حصول الاثم ايضا على قول من يقول بسقوط الكفارة وهو كما ترى **الرابع** من افطر في شهر رمضان
عامدا مستحلا للافطار بما علم تحريمه من دين الاسلام ضرورة كالاكل والشرب والجماع فهو مرتد ان كان فطريا ولم يكن في حقه شبهة محتملة
ولا يقبل توبته ظاهرا بمعنى انه لا يسقط الحد بها وان امكن في حقه الشبهة وادعاها يقبل منه كما لو نشا في برية ولم يعرف قواعد الاسلام ولا موجبات
الافطار يعرف ويعامل به بعد ذلك معاملة المرتد الفطري ونقل في المخ عن ابي الصلاح القول بتكفير من افطر بغير ما علم تحريمه ضرورة وهو ضعيف

وان كان عن غير فطرة ذبست ستين او يقتل بتوبته هذا اذا استحل واما معتقد العصيان فيعزر وان عاد فيعزر ثانيا وان عاد فيقتل في الثالثة على قول
وفي الرابعة على آخر والظاهر ان الاول قول الاكثر لرواية سماعة قال سألته عن رجل اخذ في شهر رمضان وقد افطر ثلاث مرات وقد رفع الى الامام
ثلاث مرات قال فليقتل في الثالثة ويدل عليه بعض صحيح يونس عن الكاظم ان اصحاب الكبائر يقتلون في الثالثة **واما** دليل القول الآخر
فقال في المدارك هو ما رواه الشيخ مرسلا عنهم ان اصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة **اقول** بعد تتبع المسائل في الزنا واللواط وشرب
الخمر وغيرها يظهر ثبوت القتل في المرتبة الثالثة لا سيما وان عمل به الاكثر في اكثر الكبائر وورد الاخبار على خلافه خاصا في الرابعة في
بعضها وفي بعضها نقل الاجماع عليه كما في الزنا واللواط نقله عن السيد المرتضى وابن زهرة الاجماع على انه في الرابعة **وكيف كان** فالاحتياط
[illegible] في الدماء يقتضي العمل بالثالثة سيما مع ملاحظة خصوصية الاخبار في سائر الموارد وعمومية ما ورد في اصحاب
الكبائر [illegible] قال في التذكرة اذا ثبت هذا فالعمل على القول الثاني قال في التذكرة انما يقتل في الثالثة او الرابعة على تقدير
لو رفع في كل مرة الى الامام وعزر اما لو لم يرفع فانه يجب عليه التعزير خاصة ولو زاد على الاربع انتهى **وهو** كما ذكره للرواية المتقدمة وللاحتياط
في الدماء **ومن** الاخبار الواردة المناسبة للمسئلة ما رواه الكليني في الصحيح عن بريد بن معاوية العجلي قال سئل ابو جعفر عن رجل شهد
عليه شهود انه افطر من شهر رمضان ثلاثة ايام قال يسأل هل عليك في افطارك اثم فان قال لا فان على الامام ان يقتله وان قال نعم فان على الامام ان
ينهكه ضربا **الخامس** روى الكليني عن مفضل بن عمر عن الصادق في رجل اتى امرأته وهو صائم وهي صائمة فقال ان استكرهها فعليه كفارتان
وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا **و**
بمضمونها عمل الاصحاب لا يضر ضعفها لانجبارها بالشهرة بل الاجماع كما ادعاه الفاضلان بل قال المحقق ان علمائنا ادعوا على ذلك اجماع
الامامية **لعم** نقل في التهذيب عن ابن ابي عقيل انه ليس على الزوج المكره الا كفارة واحدة وهو غير مضر [illegible] وتردد هو في المنتهى ويظهر
من الصدوق [illegible] التوقف في الرواية **وكيف كان** فالمذهب هو المشهور **و** لا فرق بين الدائمة والمنقطعة للاطلاق **و** الاصح عدم الحاق الامة
للاصل خلافا للعلامة في القواعد ووالده في الشرح وجزم به في [illegible] لا يشملوا امرأته لها وتبعه ولده والسيد عميد الدين رحمهما الله **و**
هو كما ترى **وكذا** النائمة خلافا للشيخ للاصل وبطلان القياس سيما مع الفارق لان في المكرهة نوعا من التألم ليس فيها كما صرح به في المعتبر **وكذا**
لا يثبت الحكم في الاجنبي المكره لهما لما ذكرنا **وكذا** المتبرعة المكرهة [illegible] واما اكراه الاجنبية على ذلك **فقيل** يلحق به لان تحمل الكفارة لاجل
انما هو لاجل تغليظ العقوبة وهو اولى به في المحرم **و** رد بان الكفارة مسقطة للذنب ومخففة له غالبا وكذلك يمين كفارة فيجاز اختصاصها
بالاخف ويكون الاثقل مما ينتقم الله به كما قيل في الصيد عمدا مع وجوبها في الخطاء قال في المسالك ومن هنا يعلم ان الكفارة عن العبادة لا يدل
على عظم شأنها على غيرها فان الصلوة افضل من الصوم ولا كفارة في افسادها **واعلم** انه لا فرق بين الاجبار الرافع للتمكن عن الدفع و
بين ما يحصل من جهة التهديد والتخويف او الضرب المضر الموجب للتمكين للاطلاق الرواية وقد مر خلاف الشيخ في بطلان الصوم ولزوم
القضاء في الصورة الاخيرة فاوجبه كما في المريض **وقد** بينا ان الاظهر فيه البطلان وعلى فرض البطلان الاظهر عدم القضاء كما في المسالك
وقد يجتمع في الحالة الواحدة الاكراه والمطاوعة كما لو اكرهها ابتداء ثم طاوعت بعد ذلك فيلزمه حكم الاكراه ويلزمها حكم المطاوعة
وهذا في مجرد الاستمرار وعلى الايلاج الاول مشكل لعدم تبادر ذلك من الرواية الا ان يكون اجماعا كما ادعوه فيمن طلع الفجر وهو مجامع فاستمر
انه يجب عليه القضاء والكفارة **نعم** لو نزع بعد الاكراه ثم [illegible] الثاني فيجري فيه ما ذكر **و** يظهر من جميع ما ذكرنا حكم ما لو اكره المجنون
زوجته فلا يجب عليه شيء لعدم التكليف في الزوج وعدم الاختيار في الزوجة ولو طاوعت فعليها الكفارة **بقي** الكلام في المسافر لو اكره
زوجته الصائمة **قال** في القواعد وجبت الكفارة عليه عنها لا عنه ويحتمل السقوط لكونه مباحا له غير مفطر لها وقال ولده في الشرح وجه
الاول انه لو فعلت مختارة وجبت عليها الكفارة والاكراه يقتضي تحمل ما يجب على المكره لو فعل طوعا في كل موضع يتحقق الاكراه والاقوى
عندي الثاني لانه لم يفطر احدهما فلا يوجب كفارة انتهى **و** ما اختاره ولده ارجح في النظر للاصل وعدم دلالة الرواية وضعف التمسك
بالعلة **لكن** الاشكال فيما يستفاد من كلام العلامة من اباحة الاكراه ح **قال** في المدارك الاصح التحريم لاصالة عدم جواز اجبار المسلم
على غير الحق الواجب عليه **و** هو حسن **وكيف كان** فهو لا ينافي عدم ثبوت الكفارة **الثامن عشر** لو عجز عن الخصال الثلث وجب عليه
صوم ثمانية عشر يوما وان عجز استغفر الله ذكره ابن حمزة واكثر المتأخرين وهو مذهب المفيد والمرتضى وابن ادريس ونسبه في المسالك في
الكفارات الى المشهور بين الاصحاب والمحقق الاردبيلي نسبه الى المشهور بين المتأخرين وقال الصدوق في المقنع وابن الجنيد انه يتصدق بما يطيق وذهب

السابع عشر

العلامة في المختلف والشهيدان الى التخيير بينهما وهنا مذاهب اخر ستذكرها احتج الاولون برواية ابي بصير وسماعة انهما سألا ابا
عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية
عشر يوما عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام ويدل على القول الثاني ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر
رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر يتصدق بما يطيق ويؤدي فيها
مستنده وربما يحتج له بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور وهو كما ترى اذ لا ريب ان ذلك بعد العجز عن الجميع فلا يصح ان يؤتى اذا كان مجزيا
الجميع فلا يصح ان يؤتى فلما اعتبار احدهما وهو الصدقة والعمل فيها بها لان مقتضى التخيير والعمل بالقاعدة معا التخيير في الاتيان بأيهما اراد من
المقدور كما هو مذهب القائل مع ان الصحيح انما يفيد البدل التعيين واحتج المخيرون بالجمع بينهما والحمل على التخيير ولم رجحان لو رجح
خبر الثمانية عشر والا فالترجيح لشهرة العمل واعتضادها بما ورد في الظهار كما ستشير اليه واعلم ان كلماتهم هنا في غاية الاضطراب فلا بد من
تنقيح المطلب في كلامهم فان المحقق في الشرايع والنافع ذكر في باب الكفارات ان كل من وجب عليه صوم شهرين متتابعين فعجز صام ثمانية عشر
يوما فان لم يقدر تصدق عن كل يوم بمد من الطعام وان لم يستطع استغفر الله وكذا العلامة في القواعد في كتاب الكفارات وكذا الشهيد
في اللمعة وابن ادريس في الكفارات بل نسبه في المسالك الى المشهور وقيل بوجوب الاتيان بالممكن من الشهرين حتى لو امكن صومهما متفرقين
وعن العلامة القول بوجوب الاتيان بالممكن من الصوم والصدقة وان تجاوز الثمانية عشر لعموم اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقال
المحقق في الشرايع في كتاب الصوم كل من وجب عليه شهران متتابعان فعجز صام ثمانية عشر يوما فان عجز من الصوم استغفر الله فهو كفارته و
مثله عبارة القواعد والارشاد وظاهر المحقق الاردبيلي انه المشهور بين المتأخرين وقال العلامة في المختلف في كتاب الصوم من عجز عن هذه الثلاث يعني
الخصال الثلاث فوجب عليه صوم ثمانية عشر يوما قاله المفيد والسيد المرتضى وابن ادريس وقال ابن الجنيد والصدوق محمد بن بابويه في المقنع
يتصدق بما يطيق والاقرب عندي التخيير ثم شرع في الاستدلال على مذهبه وتبعه جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في الدروس والمسالك
وقال الشيخ في النهاية في كتاب الصوم بعد ذكر الخصال الثلاث المخيرة فيها فان لم يمكن فليتصدق بما تمكن منه فان لم يتمكن من الصدقة صام ثمانية
عشر يوما فان لم يقدر صام ما تمكن منه فان لم يستطع قضى ذلك اليوم واستغفر الله ومقتضاه جعل صوم ثمانية عشر مرتبة متوسطة بين الصدقة
بالمقدور وبين صوم ما تمكن وعن المنتهى يصوم ثمانية عشر يوما وان لم يقدر تصدق بما وجد او صام ما استطاع فان لم يتمكن استغفر الله ولا
شيء عليه قد نسبه الى علمائنا وليس عندي المنتهى ولعل مراده بالنسبة الى علمائنا هو عدم لزوم شيء بعد العجز عن الخصال والاتيان بالبدل في
الاقل ليس مجموع ما ذكره مشهورا بل لعله اشار الى كونه تخييرا كما يشعر به عبارة التذكرة قال فيها لو عجز عن الاصناف الثلاثة صام ثمانية عشر يوما
فان لم يقدر تصدق بما وجد او صام ما استطاع فان لم يمكن استغفر الله ولا شيء عليه قاله علماؤنا لما رواه العامة ان النبي صلى الله عليه وآله قال للمجامع
اذهب فكله انت وعيالك فلم يأمره بالكفارة في ثاني الحال ولو كان الوجوب ثابتا في ذمته لامره بالخروج عنه عند قدرته الى ان قال وقال الزهري في
الثوري وابو ثور اذا لم يتمكن من الاصناف الثلاثة كانت الكفارة في ذمته الى ان قال اختلف عبارة الشيخين هنا فقال المفيد لو عجز عن الاصناف
الثلاثة صام ثمانية عشر يوما متتابعات فان لم يقدر تصدق بما اطاق او فليصم ما استطاع فجعل الصدقة مرتبة بين العجز عن صوم ثمانية عشر والشيخ
عكس فقال ان لم يتمكن الى آخر ما نقلنا عنه سابقا فظهر ان مراده من النسبة الى علمائنا هو انه لا يبقى في ذمته شيء بعد العمل بما هو بدل عن الخصال
وان كان نفس البدل مختلفا فيه خلافا لبعضهم حيث يقولون بعد العجز عن الخصال تبقى الكفارة في الذمة واختار ابن ادريس هذا القول و
لم يذكر الاستغفار ثم قال في كفارة صوم النذر بعد ما اختار انه مثل كفارة رمضان فان لم يتمكن منه صام ثمانية عشر يوما فان لم يقدر تصدق بما
يتمكن منه فان لم يستطع استغفر الله وليس عليه شيء وقال ابن حمزة في الوسيلة وان عجز عن الكفارات الثلاث والظاهر ان مراده كفارة رمضان ان
امكنه صيام ثمانية عشر يوما صام وان لم يمكنه استغفر ولم يعد وان عجز في كفارة النذر عن صيام شهرين وعن بدله وعن صيام ثمانية عشر يوما صام
ثلاثة ايام وان عجز استغفر انتهى اذا عرفت ذكر الاقوال اجمالا فلا بد قبل الخوض في المقصود من بيان معنى العجز عن الكفارة ومعنى قولهم من وجب عليه
صيام شهرين وعجز عنه صام ثمانية عشر يوما والتفرقة بين مواضعه فنقول العجز عن الكفارة اما بعد الاستطاعة والظاهر انه لا خلاف بين
الاصحاب في ان العبرة في الكفارة بحال الاداء لا الوجوب وكان المخالف فيه بعض العامة فلو قدر على العتق اولا ثم عجز فلا يبقى في ذمته بل ينتقل
تكليفه الى صيام الشهرين وهكذا اذا قدر على صيام الشهرين ثم عجز عنه ينتقل فرضه الى الاطعام ويصدق على من عجز عنه انه ممن عجز عن صيام شهرين
والمراد بقولهم من وجب عليه صيام شهرين انه كان ممن يكون من شانه الخطاب بالصيام لو كان واجدا للشرط وتعلق به في الجملة لا خصوص الوجوب المطلق

البتة فقوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا يعني ان وجدها ثم قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فمن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين
ان استطاعه وهكذا فليس المراد الواجب المطلق وهذا المعنى الذي ذكرناه موجود في المرتبة والمخيرة وكفارة الجمع ولكن في مضمون ذلك في الجميع
عوض فلنبين اذ لا معنى لقول الجماعة في كل الكفارات وعجز عما ذكروه واستشكله جماعة من المتأخرين مثل الشهيد الثاني في المسالك
وصاحب الكفاية وغيرهما انه لا دليل على ذلك ولا مستند له **اقول** الظاهر ان مراد الجماعة من هذه العبارة ان من تعلق به وجوب صيام الشهرين
وكان من شأنه ذلك بالمعنى الذي قدمنا ولم يمكنه الاتيان به ولا بالبدل الاولي التخييري فيما بدل تخييري او ترتيبي اقلي فيبقى فقط فيما لم
يكن له بدل اقلي كما في كفارة الجمع فيصوم ثمانية عشر يوما وليس المراد انه اذا عجز عن صيام الشهرين يلزمه ذلك وان قدر على العتق او الاطعام في المرتبة
والمخيرة **نعم** مقتضى قولهم ثبوته في كفارة الجمع مع القدرة عليهما وذلك لا ينافي ما ذكرنا اذ هما ليسا فيها بدلين عن الصيام واطلاقهم الكلام
في هذا المقام لاجل الاعتماد على ما ثبت بالادلة من ان العجز عنه ينقل الى البدل الاولي لا غير خصوصا مع ملاحظة رواية ابي بصير لا كون الثمانية
عشر بدلا عن الشهرين مطلقا بل هو مصرح به في كلام بعضهم وتشعر به عبارة التحرير الآتية في كفارة رمضان والظاهر ان مستند الجماعة هو رواية ابي بصير
وسعفوهم الاطلاق ويتطرق الاشكال في الاستدلال بها بعد تسليم سندها من وجوه **الاول** جعل الثمانية عشر بدلا عن صيام الشهرين مع
منافاته لاخر الرواية حيث قال عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام **والثاني** انه لو فرض تمكنه من الصيام ثم عجز عنه وتمكن من الاطعام وعجز عنه
بعد ذلك فيما لاحظه ان العبرة في الكفارة بحال الاداء وقد انتقل فرضه الى الاطعام الذي فات عنه هو الاطعام فلا بد ان يكون الثمانية عشر
بدلا عنه دون الصيام سلمنا الامكان فما وجه الترجيح **والثالث** انه لا دلالة في الرواية على انه ان عجز عن الثمانية عشر تصدق عن كل يوم
بمد **والرابع** انه ليس فيها دلالة على انه يستغفر ولا شيء عليه **والخامس** ان الرواية لا دلالة فيها على حكم الشهرين الواجبين بالنذر
وشبهه وعلى حكم كفارة الجمع اذا عجز عن الشهرين وقدر على الاخرين وكلامهم يفيد الاطلاق **ويمكن** ان يدفع **الاول** بان الظاهر
ان الجماعة ذهبوا في هذا الكلام على مشي الرواية حيث عنونوا الرواية بالسؤال عن العاجز عن الصيام فليس مرادهم ان من عجز عن صيام شهرين متتابعين
انه يصوم ثمانية عشر يوما بدلا عن صيام الشهرين من حيث انه بدل عنه بل المراد انه يلزم ان يجب على من عجز عن الشهرين صوم ثمانية عشر يوما وان كان الذي
بدلا عن جميع الخصال اذ قد بينا انه لم يقل احد بلزوم صيام ثمانية عشر يوما مع التمكن من العتق والاطعام بل المراد صورة العجز عنه وعن غيره وفي
ذلك جعل العلامة في المختلف وغيره عنوان المسألة من عجز عن الخصال الثلاث فهي ايضا ليست بصريحة في اختصاص صوم ثمانية عشر يوما ببدلية
الصيام بل قوله عليه السلام في اخرها عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام ظاهر في خلافه وانما اقتصر الراوي على السؤال عنه لاجل انه كان يتوهم ان العجز عن العتق و
الاطعام لا مدخلية فيه **ولكن** يمكن التناقص في صيام الشهرين المتتابعين باسقاط التتابع مثلا او تقليل العدد وان كان يتوهم ضعيفا امكان
تقليل العدد في الاطعام ايضا بل في العتق ايضا بالتجزئة **وهذا** مما يؤيد القول باشتراط التتابع في الثمانية عشر كما سنشير اليه وبذلك
يندفع الاشكال الثاني ايضا اذ لم نقل بالاختصاص حتى يرد ذلك **مع** انا ذكرنا ان المراد بوجوب الشهرين هو تحقق تعلقه وكون المكلف من
جملة من يكون من شأنه ذلك فلا عبرة بالانتقال الى الاطعام في ذلك **واما** الاشكال الثالث فيندفع بانه لا يجب ان يكون دليلهم في لزوم التصدق
المذكور هو هذه الرواية بل هو مقتضى تتبع النظائر وملاحظة الاخبار المستفيضة جدا المستفاد منها ان بدل كل يوم من الصيام مد من طعام
في مواضع كثيرة من مواضع العجز **منها** ما دل على بدلية اطعام ستين مسكينا عن صيام شهرين في الترتيبي مع ملاحظة ان الاشهر الاظهر كفاية
مد لكل مسكين **ومنها** ما ورد في افطار الشيخ الكبير وذي العطاش والحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن **ويؤيده** لزوم الكفارة بمد
اذا اخر قضاء رمضان الى القابل بلا عذر **ومنها** ما ورد في فدية صوم النذر **بل** منها ما يدل بعمومه على ما نحن فيه وهو
صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام في رجل نذر على نفسه ان هو سلم من مرض او تخلص من حبس ان يصوم كل يوم اربعاء وهو اليوم الذي تخلص فيه فعجز
عن الصوم لعلة اصابته او غير ذلك فمد الله للرجل في عمره واجتمع عليه صوم كثير ما كفارة ذلك قال تصدق لكل يوم مد من حنطة او تمر فان الظاهر
المراد بقوله او غير ذلك من الصيام الواجب ويوضحه ما رواه الصدوق في الحسن عن ادريس بن زيد وعلي بن ادريس قالا سألنا الرضا عن رجل نذر
نذرا ان هو تخلص من الحبس ان يصوم كل يوم يتخلص فيه فعجز عن الصوم او غير ذلك فمد له في العمر الى اخر ما مر وادنى تفاوت **ثم** ان بعضهم فهم من
هذه العبارة المشهورة ان مرادهم ان بعد العجز عن الثمانية عشر يوما يتصدق عن كل يوم من الستين يوما بمد **وهو** مع انه خلاف المتبادر من العبارة
لا يصح لسقوط حكم الستين قبل ذلك فان من اقسام المسألة الكفارة المخيرة ولا ريب انه لا ينتقل فيها من صيام شهرين الى الثمانية عشر مع التمكن من
اطعام ستين مدا بعد فرض العجز عنه لا معنى للعود اليه مع انه اصل لا بدل بل لا يتم في المرتبة ايضا لان اطعام الستين انما هو بعد العجز عن صيام الشهرين

بلا واسطة فلا معنى لتوسيط الثمانية عشر **واما** الاشكال الرابع فيندفع ايضا بانه لا يلزم ان يدل عليه هذه الرواية بل هو مستفاد من غيرها
مثل رواية ابي بصير عن الصادق قال كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على
صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المرأة ان
يكون معها ولا يجامعها **واما** الاشكال الخامس فلا مسرح له بعد في النذر وشبهه لكونه قياسا ولمنع اتحاد الطريق **واما** كفارة الجمع فيشكل دفعه
ايضا ولا بد من حملها على الاطعام والعتق المعهودين والا فلا يصح السؤال والجواب وح **فنقول** مع ان المتبادر منه هو العتق والصدقة اللذان
وجوبهما من باب البدل تخييرا او ترتيبا لا عينا ان ارادتهما معا يوجب استعمال اللفظ في المعنيين المختلفين **وهو** خلاف التحقيق **مع** ان مرادهم
اطلاق الوجوب عند العجز عن الصيام ولا يشمل الرواية اما لو قدر عليهما في كفارة الجمع وان قيل ان مرادهم العجز عن بدل الصيام المنصوص في الاصل
يعني ان ذلك الصيام المطلوب في كفارة الجمع هو الصيام الذي له بدل في الاصل فقد جمع هنا مع الاخرين فالمراد العجز عنه وعن بدليه فان قدر على العتق
والصدقة المتعينين في كفارة الجمع بلزوم الجمع تكون احد البدلين للآخرين عوضا عنه ايضا **وان** قدر على المتعين عليه فالمراد انه اذا عجز عن الصيام
في كفارة الجمع وعجز عن بدله الاصلي فيصوم ثمانية عشر يوما **وان** قدر على العتق والصدقة المتعينين فمع انه لم يدل دليل على ملاحظة البدل الاصلي
هنا يلزم استعمال اللفظ في ثلث معان مختلفة احدها العجز عن الصوم وبدليه المترتبين والمخيرين والثاني العجز عنه وعن بدليه المنصوص في محل
وضع الكفارة **وقد** عرفت فيما ان ظاهر الرواية هو الكفارة المخيرة او المرتبة المشتملة على صيام الشهرين **واما** كفارة الجمع فلا يدل عليه الرواية **وقد**
وجدت في حواشي نسخة من القواعد حاشية منسوبة الى فخر المحققين على هذه العبارة في باب الكفارات قال محمد بن المطهر هذه فيمن عليه الشهرين
ولا يكون لها بدل **واما** في المرتبة فاذا عجز عنه يستغفر الله تعالى ولم يجب الثمانية عشر **ورأيت** في هذه النسخة ايضا في كتاب الظهار
مكتوبة على قول المصنف ولو عجز عن الكفارة وما يقوم مقامها كفاه الاستغفار حاشية منقولة من خطه ره وهذه صورتها **واعلم** ان الكفارة هي
الخصال الثلث وما يقوم مقام الكفارة ثمانية عشر يوما وتقدير ذلك ان نقول ان عجز عن العتق والصيام والاطعام ابتداء كفاه الاستغفار وهو ظ
لان الثمانية عشر يوما بدل الشهرين واذا عجز عن الشهرين انتقل الى الاطعام ولو عجز عن الشهرين وتمكن من الاطعام ثم عجز عنه فانه يكفيه الاستغفار
واما اذا عجز ابتداء عن العتق والاطعام وقدر على الصيام تعين الصيام للشهرين ثم بعد تعين الصوم عجز عنه تعين صيام ثمانية عشر يوما هذا في
المرتبة واما في كفارة الجمع فانه يجب عليه اذا عجز عن الصوم وغيره صيام ثمانية عشر يوما عن الصوم واستغفر الله تعالى عن البواقي ولو قدر على غير الصوم
من الخصال الثلث وجب والعبد كفارته الصوم لا غير له يصوم شهرا فان عجز عنه صام تسعة على الاقوى وفي معنا الكفارة المخيرة اذا عجز عن الخصلة
غير الصوم وتعين الصوم فاذا عرض له العجز بعد القدرة صام الثمانية عشر يوما واما اذا عجز عن الكل دفعة واحدة ابتداء الثمانية عشر يوما بخلاف المرتبة
والفرق بينهما ان المرتبة الواجب منها واحد دائما واما الواجب على التخيير فاخترنا في اصول الفقه وجوب الكل وبفعل البعض يسقط هذا هو
الذي استقر عليه رأينا ورأي والدي ولهذا لو ترك الكل استحق العقاب على ترك الكل بمعنى انه يستحق العقاب على ترك امور يجزي بعضها عن بعض
فكل واحد من خصال المخيرة يوصف بالوجوب دفعة واما المرتبة فلا ويجب الاستغفار هنا مع صوم الثمانية عشر يوما وكذا في كل موضع ينتقل
الى الثمانية عشر يوما توبة لا كفارة والفرق بين الاستغفار الذي هو توبة والذي هو كفارة يجوز ان يكون عن بعض الامور دون البعض اجماعا و
التوبة ففيها الخلاف وكتب محمد بن المطهر انتهى الحاشية **اقول** قد ظهر مما بينا ان مراد الفقهاء من هذه العبارة موافقا لما ورد في اكثر
السنة هو مطلق الوجوب الاعم من المطلق والمشروط والعيني والتخييري والترتيبي وليس المراد بالعجز العجز بعد القدرة بل الاعم كما مر **فنقول**
ان فاقد جميع الخصال والعاجز عنها يصدق عليه انه وجب عليه الصيام وعجز عنه سيما بملاحظة رواية ابي بصير **فقوله** ره واذا عجز عن الشهرين ينتقل
الى الاطعام مراده انه ح ليس مكلفا بالصيام انه سقط بسبب العجز وانتقل الى الاطعام انما هو اذا استمر عدم القدرة على الصيام بعد على الصيام
واما اذا تجدد على الاطعام فاشتغال ذمته ح والا لما وجب عليه الصيام بعد حصول القدرة عليه بعينه انما كان التكليف قد انتقل الى الاطعام فهو
العجز عن الكل بتبادل الكل في صدق العجز عنها ولا يخفى ان الاطعام في المرتبة آخر المراتب فيصدق عليه انه تعلق به حكم وجوب الصيام في الجملة فانه
عجز عنه فيتم كون الثمانية عشر بدلا عن الصيام **قوله** ره ولو عجز عن الشهرين وتمكن من الاطعام ثم عجز عنه مراده انه ح استقر عليه الاطعام
وتعين عليه فاذا عجز عنه بعد القدرة فهذا عاجز عما وجب عليه من الاطعام لا وجوب الصيام عليه حتى يكون الثمانية عشر عوضا عنه
اقول ان كان مراده استقرار الاطعام عليه وتعينه عليه بعد التلف بعينه فهو مم بل هو ح كفاقد الجميع ابتداء وقد مر ان العبرة في الكفارة
بحال الاداء لا الوجوب بلا خلاف والمفروض ان حالة الوجوب بعد تمحض والمستقر انما هو هذه الحالة التي يريد ابراء ذمته فيها فالظاهر ان الثمانية عشر

في تحقيق المطالب

اذ السؤال في الرواية انما هو عن العجز عن الصيام مع العجز عن الاطعام والعتق ايضا م

صيام المتعينين في الثالث العجز عنه وعن م

ذكرنا م

عن الصوم يجب الاطعام فاذا عجز عنه م

في نقل كلام فخر المحققين في حاشية القواعد على هذه العبارة

ان الاستغفار الذي هو كفارة م

ويرد عليه ان الانتقال الى الاطعام م

لما دام موجودا فهو كما ذكره خلاف المفروض وان كان مراده الاستقرار عليه بعينه فممنوع

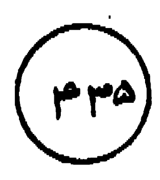
يتعلق به ايضا **قوله** تعين صيام ثمانية عشر يوما ان اراد من جهة تعين الصيام عليه ففيه المنع المتقدم وان اراد انه من فاقد للجميع وعاجز عن الجميع الذي من جملتها صيام الشهرين فهو حسن **قوله** واما في كفارة الجمع الا قد عرفت ان الرواية لا تدل على حكم كفارة الجمع بوجه من الوجوه فلا دلالة فيها على وجوب الثمانية عشر سواء قدر على الآخرين ام لا **قوله** بخلاف المرتبة قد عرفت ان المرتبة ايضا كذلك **قوله** الواجب منها دائما **اقول** نعم ولكن لا يتعين الا بالعجز عن سابقه لا تمكن عنه والمفروض عدم التمكن عن المرتبتين الاخيرتين ايضا فانما يبقى تعلق الوجوب في الجملة الى الجميع فيصح انه عجز عن الصوم المتعلق به في الجملة مع العجز عن الاخرين كما هو مدلول الرواية **قوله** فاختيار نافي الاصول الفقه **اقول** لا يخفى انه مبني على امور يكون كل واحد منها واجبا بالاصالة ولكن على البدل بمعنى انه لا يجب فعل الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع ايضا وذلك يكفي في صدق تعلق التكليف بالصوم بشرط التمكن في الجملة ويصدق عليه انه عاجز عنه مع العجز عن الاخرين **و** من جميع ما ذكرنا في معنى الحديث والاشكالات وتفاوت الحكم بتفاوت معنى الرواية وتفاوت حال الكفارات بتفاوت الموجبات لها ظهر وجه اختلاف الاصحاب في التعبير عن عنوان المسئلة **فلنفصل** الكلام في مقامات **و** ننقل الخلاف **و** نذكر ما هو الحري بالاختيار بذكر مباحث **الاول** كفارة شهر رمضان واختلف فيه الاصحاب فذهب المفيد والمرتضى وابن ادريس في القواعد والارشاد والمنتهى والتذكرة بل نظر انه المشهور ان من عجز عن الكفارات الثلث يصوم ثمانية عشر يوما وذهب الصدوق في المقنع وابن الجنيد وصاحب المدارك وبعض من تأخر عنه الى انه يتصدق بما يطيق وهو ظاهر الشيخ في كتابي الاخبار وذهب العلامة في المختلف والشهيد في الدروس الى التخيير بينهما وكذا الشهيد الثاني في المسالك وقال في التحرير لو عجز عن صيام شهرين متتابعين وتمكن من صيامهما متفرقة ولم يقدر على العتق ولا الاطعام فالوجه وجوب الشهرين متفرقة ولو عجز عن صيام ثمانية عشر يوما ثم قال لو عجز عن الشهرين وقدر على شهر فالوجه وجوبه ولا ينتقل الى ثمانية عشر وكذا لو قدر على عشرين يوما على اشكال في ذلك ولو عجز عن اطعام ستين وتمكن من اطعام ثلثين وجب لو تمكن من صيام شهر والصدقة على ثلثين فالاقرب وجوبهما معا وعن المنتهى انه جعل التصدق بالممكن بعد ثمانية عشر يوما وقال الشيخ في النهاية ان لم يتمكن عن الكفارات الثلث فليتصدق بما تمكن منه فان لم يتمكن من الصدقة صام ثمانية عشر يوما وان لم يقدر صام ما تمكن منه وان لم يتمكن من ذلك قضى واستغفر الله وليس عليه شيء وعن السيد لو عجز عن الثلث صام ثمانية عشر يوما متتابعات فان لم يقدر تصدق بما وجد وصام ما استطاع **حجة** الاول رواية ابي بصير المتقدمة **و** **حجة** الثاني صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وحسنة لابرهيم بن هاشم في رجل وقع على اهله في شهر رمضان فلم يجد ما يتصدق به على ستين مسكينا قال يتصدق بقدر ما يطيق والظاهر ان المراد العجز عن الخصال الثلث **و** **حجة** الثالث الجمع بين الروايتين **و** الاظهر العمل على الاولى والقدح في سند الرواية من جهة اسمعيل بن مرار وعبد الجبار بن مبارك مع عمل المشهور عليه لا وجه له مع ان اسمعيل بن مرار ممن يروي عنه ابرهيم بن هاشم في غاية الكثرة وهو مؤيد قوي وروى الكشي عن عبد الجبار ايضا خبرا دالا على مدحه ولكن سنده ضعيف وان الناقل للرواية هو عبد الجبار **و** كيف كان فالشهرة يجبره ولا يترجح عليه الصحيحة مع العامل بها شاذا والجمع انما يتم اذا حصل التكافؤ وهو مفقود **و** **اما** قول التحرير فلعل مستنده عموم قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ونحوه من الاخبار **و** فيه ان رواية الثمانية عشر يوما بل وصحيحة عبد الله بن سنان اخص من تلك القاعدة والخاص مقدم على العام ومع هذا فلا دليل على الجمع بينه وبين رواية الثمانية عشر بجعلها متأخرة عنه **و** ابعد من ذلك ما نقل عن المنتهى **و** **اما** دليل الشيخ والسيد فلعله الجمع بين الاخبار وقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور وما في معناها **و** لكنه بالتفصيل الذي ذكراه لم يدل عليه دليل **و** ربما بنوا الاتيان بحسب المقدور على ان وجوب الجزء هل هو تابع للكل او بالعكس او كل واحد منهما مستقل **و** الاظهر ان وجوب الجزء تابع والدليل عليه بعينه **و** ربما يؤيد الاستقلال بان الاصل عدم اشتراط وجوب بعض الاجزاء بالقدرة على الاخر والا لزم اما الترجيح بلا مرجح او الدور **و** فيه ان الحكم متعلق بالكل وهو وان استلزم الامر بالجزء لكنه من باب وجوب المقدمة وليس وجوبه اصليا بل تبعي فلا يحتاج الى التمسك بالاصل في عدم اشتراط وجوب بعضها ببعض مع ان الدور المتوهم ليس من باب الدور التوقفي بل هو معي ولا استحالة فيه **ثم** على القول بلزوم الثمانية عشر يوما ففي وجوب التتابع وعدمه قولان ناظران الى اطلاق الرواية منضما الى الاصل والى اقتضاء البدلية ذلك وفي عمومه منع **نعم** يؤيده ما قدمنا سابقا من كونه احوط **و** يؤيد الاول رواية سليمان بن جعفر الجعفري عن ابي الحسن ع انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين ولعله اظهر **و** لو فعل البعض ثم قدر على الباقي لان الامر يقتضي الاجزاء ورواية مؤمن الطاق الواردة في الظهار المخالفة للدليل محمولة على الاستحباب **و** لو حصل العجز بعد صوم شهر فيحتمل وجوب الثمانية عشر لصدق العجز عن صيام شهرين ووجوب نصفها لان الثمانية عشر بدل عن الشهرين فيكون نصفها بدلا عن نصفه والسقوط راسا لصدق صيام الثمانية عشر في ضمن الشهر **و** الاول اظهر **ثم** بعد البناء على

العجز عن الجميع

في حكم من عجز عن الكفارات الثلث في كفارة شهر رمضان

كيف

في حكم التتابع على القول بلزوم الثمانية عشر يوما



صيام الثمانية عشر لو عجز عنه فربما يظهر من المحقق في الشرائع انه يأتي بما تمكن منه ولعله للعمل بان الميسور لا يسقط بالمعسور وقيل وان عجز استغفر
الله فهو كفارته وقال في المدارك ان هذا الحكم يعني الانتقال الى الاستغفار مقطوع به في كلام الاصحاب بل ظاهرهم انه موضع وفاق ويدل عليه
روايات منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوم او صدقة او عتق في يمين او نذر او قتل او غير ذلك
مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار واما حد العجز ومعناه ففي العتق والصوم ظاهر اذ عتق بعض الرقبة لا يسمى
رقبة وكذا صيام الاقل من الشهرين واما الصدقة فحده بان لا يجد ما يصرفه في الكفارة فاضلا عن قوته وقوت عياله في ذلك اليوم وكذا عن
مستثنيات الدين قال المحقق الاردبيلي ره وكذا العجز عن قيمة الرقبة مع وجودها بها فكانهم اخذوه من كون ذلك في الدين ونحوه قال فلو تمكن
من التصدق ببعض فلا يبعد الاجزاء كاحتمال كون ذلك للجنس **الثاني** كفارة الظهار فذهب المفيد وابن الجنيد فيما لو عجز عن الخصال الثلث الى
انه لا بدل له بل يحرم عليه وطؤها الى ان يؤدي الواجب وقال الشيخ في النهاية يحكم بانه يفرق بينهما الحاكم ولا يقربها الى ان يؤدي الكفارة ولكن في بعد
ذلك اذا عجز عن اطعام الستين صام ثمانية عشر يوما فان عجز عن ذلك ايضا كان حكمه ما قدمناه من تحريم وطئها الى ان يكفر وقال ابن البراج مثل
ما قال الشيخ اخيرا وقال ابن حمزة اذا عجز عن صوم شهرين متتابعين صام ثمانية عشر يوما فان عجز تصدق عن كل يوم بمد من طعام فان عجز استغفر الله ولو
ولعل مراده ايضا بعد العجز عن خصال الثلث وقد تقدم قول العلامة في القواعد انه لو عجز عن الكفارة وما يقوم مقامها كفاه الاستغفار وحل له
الوطي وقال ابن ادريس بعد نقل عبارة النهاية الاولى فالاولى ان يستغفر الله بدلا عن الكفارة ولا يفرق الحاكم بينهما لعدم الدليل وقال انه
رجوع عنها والمفتي لا يستبصر وقال انه يطأ زوجته بعد الاستغفار ويكون الكفارة في ذمته الى ان يقدر عليها وهو مختار العلامة في المختلف
ذهب الصدوق قال الى ان بدل الكفارة هو التصدق بما يطيق وقال الصدوق في المقنع بعد ذلك وروي في حديث آخر انه اذا لم يطق اطعام ستين
مسكينا صام ثمانية عشر يوما **حجة** المفيد وابن الجنيد الاصل وان نص القرآن انما جاء على هذه الخصال الثلث فلا يجزي غيرها ويدل عليه صحيحة ابي بصير
المتقدمة في الجواب عن الاشكال الرابع **وفيه** ان الاصل يخرج عنه بالدليل وكذا الآية تخصص ولا يستلزم ذلك النسخ كما توهم والرواية
معارضة بما هو اقوى منها مع انها لا تنفي لزوم الثمانية عشر او التصدق اذا امكن كما لا يخفى بل انما تدل على ان الاستغفار بعد العجز عما يجب عليه لا
يوجب الحل وسيجيء ما يعارض ذلك ايضا **حجة** القول بوجوب الثمانية عشر يوما عموم رواية ابي بصير المتقدمة في اول الباب اذ مر بك الذي
بيناه وخصوص موثقة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ظاهر من امرأته فلم يجد ما يعتق ولا ما يتصدق ولا يقوى على الصيام قال يصوم ثمانية عشر
يوما لكل عشرة مساكين ثلاثة ايام وهذا هو الدليل الذي ذكرنا انه يخرج عن الاصل ومخصص للآية لجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد سيما اذا
اشتهر العمل به **واما حجة** جواز الوطي بعد حصول ما يقوم مقام الكفارة فهو ظاهر اطلاق ما يأتي من الروايتين في مقام الحاجة وخصوص موثقة اسحق
بن عمار بل حسنة لابراهيم بن هاشم او صحيحته لمنع كون اسحق هذا واقفيا وكون مدح ابراهيم بمنزلة التوثيق عن ابي عبد الله عليه السلام قال الظهار اذا عجز صاحبه
عن الكفارة فليستغفر ربه وينوي ان لا يعود قبل ان يواقع ثم ليواقع وقد اجزأ ذلك عنه من الكفارة فاذا وجد السبيل الى ما يكفر يوما من الايام فليكفر
وان تصدق واطعم نفسه وعياله فانه يجزيه اذا كان محتاجا وان لم يجد ذلك فليستغفر ربه وينوي ان لا يعود فحسبه ذلك والله كفارة **واما حجة**
الصدوق فلم اقف لهما على شيء ولا دلالة في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة على حكم الظهار ولا يمكن التمسك بقاعدة الميسور لا يسقط
بالمعسور لانها في الصوم ايضا وتعين الاطعام عليه بعد العجز عن الصيام انما يسلم اذا تمكن عن تمامه **مع** ان القاعدة عامة والموثقة خاصة فهي احرى
بالعمل واعلم ان المراد بالاستغفار في هذا الباب وغيره مما ورد فيه التوبة ولكن مع التكلم بقول استغفر الله فهو كاشف عن التوبة كما ان كلمة الشهادة
كاشفة عن الاسلام فلا ينفع اذا لم يكن ناشيا عنه بينه وبين الله وان حكم بسقوط الكفارة عنه حل الوطي ظاهرا ويستفاد ذلك من روايات كثيرة منها الروايات
المتقدمة ومنها رواية داود بن فرقد الواردة في وطي الطامث ففي آخرها ان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة
ولا بد فيه من النية لانه عبادة موقوفة عليها ومقتضى كونه بدلا لسقوط الكفارة فما اشتمل عليه موثقة اسحق بن عمار من لزوم الكفارة اذا تمكن منها
بعد ذلك محمول على الاستحباب **الثالث** كفارة النذر وقد مر ما قاله ابن حمزة وابن ادريس وقد عرفت مقتضى عموم عبارتهم
في كتاب الكفارات وانه يشمله على المختار من كون كفارة النذر هي كفارة شهر رمضان وقد ذكرنا ان عموم رواية ابي بصير يشمله فيجب عليه صيام ثمانية
عشر يوما بعد العجز عن الاخرين ايضا واما الاطعام عن كل يوم بمد فلم نعثر على دليله الا ما اشرنا اليه سابقا واما الاستغفار فلا اشكال فيه كما
تقدم ويدل عليه رواية ابي بصير المتقدمة في الاشكال الرابع واما قول العلامة بلزوم الاتيان بما قدر عليه من اصل الكفارة نظرا الى قاعدة
الميسور لا يسقط بالمعسور ففيه ما ظهر من الروايات كما مر **الرابع** صيام النذر وما في معناه فمن نذر صيام شهرين وعجز عنه فلا دليل على وجوب ثمانية عشر

يوما عليه ولا القضاء فيومان عوضا عن الثمانية عشر يوما عليه فيها لا القضاء عوضا عن الثمانية عشر يوما ولا غيره لتعسر تحري فيه فاسد المعسور
لا يسقط بالمعسور وهو ايضا مشكل فلا يبقى الا ما ورد من التصدق عن كل يوم بمد في كفارة صوم النذر بعد العجز عنه كما مر الاشارة وسيجيء الكلام
والخلاف في وجوب فدية صيام النذر بعد العجز عنه كما مر الاشارة اليه وفي مقدار كفارته وكيف كان فلا دليل على التفصيل المذكور فيه فتحصل
المختار في المسئلة ان من كان عليه الكفارات الثلاث مرتبة او مخيرة وعجز عن الجميع فيجب عليه صيام ثمانية عشر يوما على الاظهر وان كان
التتابع احوط وان عجز عنه فاطعام ثمانية عشر مسكينا بمد من طعام على ما تردد فيه مع رجحان ما للوجوب من جهة الشهرة وتتبع النظائر وظ
لرواية ابن المقدمتين ومع العجز عنه فكفارته الاستغفار بمعنى سقوط الكفارة عنه وان كان من الظهار فيحل له الجماع واما كفارة الجمع والشهرين
من المنذور فلا نعرف فيهما على دليل يفيد هذا التفصيل **التاسع عشر** لو تبرع متبرع عمن يجب عليه الكفارة فان كان ميتا
فالاصح جوازه مطلقا لعموم الروايات المستفيضة الدالة بعمومها على ان كل من عمل عملا صالحا عن الميت فينفعه وقد مر بعضها في كتاب الصوم
ويؤيده جواز اداء الدين بل الكفارة ايضا دين ويؤيده ما مر في الزكاة للغارمين وكذا ما دل على جواز فعل الولي عن الميت وغير ذلك ويظهر
من العلامة في التحرير حيث اكتفى بذكر الخلاف في الحي كون المسئلة اجماعية ولكن يظهر من المسالك وجود الخلاف حيث جعله اقوى القولين واما الحي
فنقل في المختلف عن المبسوط انه كالميت قال وقال بعض اصحابنا لا يجزي والوجه ضعيف عندي الاول واحتج عليه بانه كوفاء الدين **وحجة**
المنع الاصل وان العبادة مشروطة بالنية ومن شانها ان لا يقبل النيابة وان ليس للانسان الا ما سعى وهنا قول ثالث اختاره في الشرائع وهو
الجواز في غير الصوم واختار في المسالك هذا القول لكن مع الاذن والظ انه مختار المحقق الشيخ علي ايضا ووجهه اما في الصوم فللاصل وكونه عبادة
موقتة والقياس على الميت باطل واما في غير الصوم فلانه مما يقبل النيابة ويؤيده ما تقدم من اداء الدين وغيره واما قوله تعالى ليس للانسان الا ما
سعى فقيل ان الايمان هو سعي المؤمن وهذا من ثمراته فالاظهر مختار المسالك **المقصد الرابع** فيما يكره للصائم وهو امور **ومنها** النساء تقبيلا
ولمسا وملاعبة والاظهر انه لمن يحرك ذلك شهوته سواء كان شيخا او شابا فالاطلاق كما يظهر من بعض العبارات ليس بجيد وكذا التفصيل
بالشيخ والشاب كما يظهر من الخلاف لانه جعل ذلك قولا في مقابل من فصل بتحريك الشهوة وعدمه ودليل المسئلة وتحقيق الحال تقدم
في مسئلة الاستمناء فلا نعيد **ومنها** الاكتحال بما فيه صبر او مسك كما نقل عن الشيخ وجماعة وعن ابن حمزة زيادة العنبر وفي المعتبر نسبه
الى المسك وعن ابن زهرة بما فيه صبر وما اشبهه ولعل المراد بما اشبهه ما له طعم يصل الى الحلق كما في التحرير والتذكرة ولعل مراد من اقتصر
بالبعض المثال وقد اختلفت الاخبار في ذلك فمنها ما يدل على المنع من الاكتحال مطلقا كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عم انه سئل عن الرجل يكتحل
وهو صائم فقال لا اني اتخوف ان يدخل راسه وصحيحة سعد بن سعد الاشعري عن الرضا عم قال سالته عمن يصيبه الرمد في شهر رمضان هل
يذر دونه بالنهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم ومنها ما يدل على الجواز مطلقا كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم
في الصائم يكتحل قال لا باس به ليس بطعام ولا شراب وصحيحة عبد الحميد بن ابي العلاء عن الصادق عم قال لا باس بالكحل للصائم ومنها ما يدل على
التفصيل كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عم انه سئل عن المراة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا باس وموثقة سماعة
وعثمان بن عيسى قال سالته عن الكحل للصائم فقال اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس به ومنها ما يدل على انه لا يضر مع
وجود ما فيه طعم ايضا كرواية الحسن بن ابي غندر قال قلت لابي عبد الله عم اكتحل بكحل فيه مسك وانا صائم فقال لا باس ويؤيده صحيحة علي بن جعفر
عن اخيه موسى عم قال سالته عن الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه قال لا يفعل قلت فان فعل فما عليه قال لا شيء عليه ولا يعود وقيل و
مما يدل على عدم الافساد وان وجد طعمه في حلقه بخصوصه ان الحنظل اذا طلي به اسفل الرجل وجد طعمه في الحلق مع انه لا يفطر اجماعا فالاظهر
كراهة كل ما له طعم يصل الى الحلق مطلقا وربما احتمل الكراهة مطلقا لاطلاق مثل صحيحة سعد بن سعد الاشعري **ومنها** اخراج الدم المضعف
والظ عدم الفرق بين الحجامة والفصد وغيرهما كما صرح به الفاضلان لاستفادة ذلك من العلة المستفادة من الاخبار مثل صحيحة الحلبي عن
الصادق عم قال سالته عن الصائم ايحتجم قال اني اتخوف عليه اما يتخوف على نفسه قلت ماذا يتخوف قال الغشيان او تثور به مرة قلت ارايت ان
قوي على ذلك ولم يخش شيئا قال نعم ان شاء وصحيحة سعيد الاعرج قال سالت ابا عبد الله عم عن الصائم يحتجم قال لا باس الا ان يتخوف على نفسه
الضعف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله عم قال لا باس ان يحتجم الصائم الا في رمضان فاني اكره ان يغرر بنفسه الا ان لا يخاف
على نفسه انا اذا اردنا الحجامة في رمضان احتجمنا ليلا الى غير ذلك من الاخبار ويدل على عدم الحرمة والافساد الاصل والاجماع كما في المنتهى
والتذكرة وهذه الروايات وغيرها مثل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في الاكتحال من جهة التعليل بانه ليس بطعام ولا شراب ورواية عبد الله

بن ميمون عن ابي عبد الله ع قال ثلثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة وقد احتجم النبي ص وهو صائم ولما روى العامة
عن النبي ص وكذا الخاصة عن الصادق ع افطر الحاجم والمحجوم فقيل انه منسوخ وقيل ذلك لاجل اغتيابهما مسلما وعن الصدوق في معاني الاخبار احتمال
ان يكون المراد ان من احتجم فقد عرض نفسه للاحتياج الى الافطار بسبب احتمال الضعف وهو بعيد في الحاجم الا ان يؤول بان تعريض المحجوم للافطار
افطار له ونقل عن بعض مشايخه ان المراد الدخول في فطرة النبي ص وسنته **ومنها** دخول الحمام المضعف لصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم فقال لا باس ما لم يخش ضعفا **ومنها** السعوط بما لا يتعدى الى الحلق وهو بفتح السين [illegible]
ما يصل الى الدماغ من الانف على الاشهر الاظهر وقال الصدوق في الفقيه لا يجوز للصائم ان يسعط وعن المفيد وسلار انهما يوجبان القضاء
والكفارة ونقل في المخ عن الشيخ في القضاء والكفارة نقل ذلك القول عن قوم من اصحابنا وعن ابن ادريس انه لا يوجب شيئا منهما وعن ابي الصلاح
وابن البراج انه يوجب القضاء فقط ونقل عن السيد انه نقل هذا القول عن قوم من اصحابنا والاظهر الاول للاصل ولرواية ليث المرادي قال
سالت ابا عبد الله ع عن الصائم يحتجم ويصب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط فانه يكره ولرواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ع قال لا
باس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم ولا ينهض حجة لابن بابويه واحتج في المخ للاخرين بانه لو وصل المفطر الى الدماغ فكان عليه القضاء او
الكفارة او القضاء خاصة لان الدماغ جوف واجاب عنه بالمنع بل انما هو لايصاله الى المعدة **واما** في المتعدي الى الحلق فذهب جماعة ممن
لم يمنع في غير المتعدي الى المنع هنا وقالوا بوجوب القضاء والكفارة وهو مختار العلامة في المخ واكتفى في التذكرة بالقضاء ونسبه الى الشيخ في المبسوط
واحتج عليه بانه وصل الى حلقه المفطر متعمدا فكان عليه القضاء والكفارة كما لو وصل الى حلقه لقمة **وفيه** منع كلية الكبرى وبطلان
القياس **فالاظهر** عدم الحرمة وعدم لزوم شيء للاصل ويؤيده ما مر في الاكتحال **ومنها** شم الرياحين قال في المدارك وهو كل
نبت طيب الريح كما نص عليه اهل اللغة وليس عندي من كتب اللغة الان الا الصحاح وفيه انه نبت معروف **وكراهته** اجماع علمائنا كما في المنتهى
والتذكرة مدلول عليه بالاخبار كرواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله ع الصائم يشم الريحان فقال لا لانه لذة ويكره ان يتلذذ وفي رواية
الصيقل عنه ع قال سالته عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا ولا يشم الريحان ويتاكد الكراهة في النرجس لما رواه الكليني عن محمد بن الفيض
قال سمعت ابا عبد الله ع ينهى عن النرجس فقلت جعلت فداك لم ذلك قال لانه ريحان الاعاجم وهذه الرواية تفيد كراهته مطلقا ولكن الظاهر
ان المراد في حال الصوم كما فهمه الاصحاب قال الكليني ره واخبرني بعض اصحابنا ان الاعاجم كانت تشمه اذا صاموا وقالوا انه يمسك الجوع وقال
ولا باس بشم الريحان كله ويكره شم النرجس خاصة للصائم وذلك ان ملوك الفرس كان لهم يوم في السنة يصومونه فكانوا في ذلك اليوم يعدون
النرجس ويكثرون من شمه ليذهب عنهم العطش فصار كالسنة لهم فنهى آل محمد صلوات الله عليهم اجمعين عن شمه خرقا لعادتهم وان كان شمه
لا يفسد الصيام **ولعل** وجه التاكيد هو كونه منصوصا عليه مع احتمال ارادة النرجس من الريحان المذكور في الاخبار **ولعله** معلل بالتشبه
بالاعاجم ولانه بالخاصية اعني دفع الجوع والعطش مخالف لوضع الصوم المطلوب منه ذلك **واما** الاخبار الدالة على جواز شم الريحان
فهي كثيرة لا حاجة الى ذكرها **وعن** الشيخين والاكثر الحاق المسك بالنرجس لشدة رائحته ولما رواه الكليني عن غياث عن جعفر عن ابيه ان
عليا ع كره المسك ان يتطيب به الصائم **واما** سائر الطيب فلا يكره للصائم جزما بل هو مستحب **وعن** الشيخ وابن حمزة وابن ادريس زيادة ما
يجري مجراه على المسك **وعن** المفيد وابن زهرة زيادة الزعفران خاصة نحو عن المفيد ره وعلل المفيد بان المسك والزعفران يصلان الى الحلق
ويجد شامهما طعمهما **وكيف** كان فلا ريب في عدم كراهة غير المذكورات ففي رواية الحسن بن راشد انه قال كان ابو عبد الله ع اذا صام تطيب
ويقول الطيب تحفة الصائم **وفي** الفقيه روي ان من تطيب بطيب اول النهار وهو صائم لم يكد يفقد عقله وفيه ايضا وسئل الصادق ع عن
المحرم يشم الريحان قال لا قيل والصائم قال لا قيل يشم الصائم الغالية والدخنة قال نعم قيل كيف حل له ان يشم الطيب
ولا يشم الريحان قال لان الطيب سنة والريحان بدعة للصائم الى غير ذلك من الاخبار هذا **واما** العلة المستفادة من رواية الحسن بن راشد
بانه لذة ويكره التلذذ فيفيد الكراهة مطلقا وكذا يستفاد من روايته الاخرى قال كان ابو عبد الله ع اذا صام لا يشم الريحان فسالته عن ذلك
فقال اكره ان اخلط صومي بلذة فيمكن ان يجاب عنه بان المرغوب تركه هو التطيب بقصد التلذذ **واما** بقصد السنة وملاحظة تحصيل موافقة
الملائكة والمؤمنين كما يستفاد من المنع عن البصل والثوم لمن يدخل المسجد فلا باس به بل هو سنة **واما** الريحان سيما النرجس فلعل الحكمة
فيه هو مخالفة طريقة الاعاجم والمجانبة منها وان لم يقصد بها التلذذ حماية للحمى **ولعل** لذلك خص المفيد الكراهة بالنرجس **وحاصل**
المقام ان ههنا امورا ثلثة هي مظنة الكراهة احدها الاجتناب عن وصول شيء الى الحلق والثاني التلذذ ودفع الجوع والعطش والثالث مع

ومنها دخول الحمام المضعف
ومنها السعوط بما لا يتعدى الى الحلق

ومنها شم الرياحين خصوصا النرجس

تقييد

ومنها التطيب بالمسك

الدخن حب معروف والدخنة دخنة الدخنة كالذريرة يدخن بها البيوت مجمع

الكفار اذ المراد بالاعاجم هو المجوس فيحسن الاجتناب عن موافقتهم ولو من باب حماية الحمى فيمكن القول بالكراهة فيما وجد فيه شيء من ذلك في عذبها
في غيره والله العالم **ومنها** استنقاع المرأة في الماء على المشهور بين الاصحاب لرواية حنان بن سدير قال سألت ابا عبد الله عن الصائم يستنقع في
الماء قال لا بأس ولكن لا يغمس فيه والمرأة لا تستنقع في الماء لانها تحمل الماء بفرجها المحمولة على الكراهة لعدم مقاومتها للاصل والاخبار الحاصرة
للمفطرات وليس هذا من جملتها ويؤيده صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في الاكتحال المعللة بانه ليس بطعام ولا شراب وعن سلار وابي الصلاح
ابن زهرة وابن البراج التحريم وكذا عن ظاهر المقنع والمقنعة وعن الاولين النص على وجوب القضاء ايضا وعن الثاني لزوم الكفارة ايضا وعن ابن
زهرة التمسك بالاجماع والاحتياط ولعل حجة المحرمين رواية حنان وحجة الموجبين للقضاء العلة الواردة فيها بانها تحمل الماء بقبلها وظاهر صحيحة
محمد بن مسلم فانه داخل في الشراب وفيه منع منافاته لرواية لا دلالة لها سيما مع هجرها ظاهرا ومنع كون وصول الماء الى الجوف موجبا
للقضاء مطلقا ومنع اطلاق الشرب عليه حقيقة وان كان شرابا واما الاجماع المدعى على وجوب الكفارة فهو غريب مع ان القول به يختص بالاخيرين
وسلار والاصل عدم وجوبها وهو مدافع للاحتياط ثم ان العلامة في القواعد والشهيد في اللمعة الحقا الخنثى بالمرأة ولعله من جهة العلة وظاهرهم
عدم الفرق بين المشكلة وغيرها اذا كانت لها فرج تحمل الماء وزاد الشهيد الخصي الممسوح والظاهر ان مجبوب الذكر خاصة ايضا كذلك بل الظاهر ان
الخنثيين فقط لا يدخل فيه لعدم العلة لا يقال ان الجامع مفقود لسعة منفذ المرأة لانا نمنع ذلك مطلقا حتى في البكر **ومنها** بل الثوب على
الجسد لروايات منها رواية الحسن الصيقل عن ابي عبد الله قال سألته عن الصائم يلبس الثوب المبلول فقال لا ورواية عبد الله بن سنان قال سمعت ابا
عبد الله يقول لا تلزق ثوبك الى جسدك وهو رطب وانت صائم حتى تعصره ومنها ما سيجيء ويدل على الجواز خصوص رواية محمد بن مسلم عنه قال الصائم يستنقع
في الماء ويصب على رأسه ويتبرد بالثوب وينضح بالمروحة وينضح البوريا تحته ولا يغمس رأسه في الماء ولا يضر بل الجسد جلوس الرجل في الماء وان كان
اقوى تبريدا كما في الروضة للاصل وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ورواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت
تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا فقال اول من قاس ابليس قال قلت فالصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا
على جسده قال لا قلت من اين جاء هذا قال من ذلك **ومنها** الهذر واستماعه والمراد به الكلام الذي لا يعبؤ به لعدم فائدة دينية بل ينبغي ان
يصون جميع جوارحه عما لا ينبغي ولا يشتغل الا بطاعة الله ففي حسنة محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله اذا صمت فليصم سمعك وبصرك وشعرك و
جلدك وعدد اشياء غير هذا وقال لا يكون يوم صومك كيوم فطرك وعن سيد العابدين انه اذا كان شهر رمضان لم يتكلم الا بالدعاء والتسبيح و
الاستغفار والتكبير وروى جراح المدائني عن الصادق قال ان الصيام ليس من الطعام والشراب وحده ثم قال قالت مريم اني نذرت للرحمن صوما اي
صمتا فاذا صمتم فاحفظوا السنتكم وغضوا ابصاركم ولا تنازعوا ولا تحاسدوا قال وقال ابو عبد الله اذا صمت فليصم سمعك وبصرك من الحرام و
القبيح ودع المراء واذى الخادم وليكن عليك وقار الصيام ولا تجعل يوم صومك كيوم فطرك

المقصد الخامس فيمن يصح منه الصوم

وفيه مباحث **الاول** لا يصح الا من العاقل المسلم بل المؤمن فلا يصح من المجنون والكافر بل المخالف **اما الاول** فلا اشكال فيه لعدم التكليف
لتعلق الامر المقتضي لحصول الامتثال وموافقة الامر الذي هو معنى الصحة وفيما لو عرض في اثناء النهار مع سبق النية وجه الاشكال وتسمع الكلام
واما الثاني فلا اشكال فيه ايضا لاشتراط نية التقرب وطاعة ولي الامر منا وهو لا يحصل من الكافر منكر الصانع كان او مشركا او اهل ملة و
هو لا ينافي كونه مكلفا للتمكن من الايمان الذي هو مقدمة الواجب لانه مقدور له فبطل شبهة المنكر وهو لزوم التكليف بما لا يطاق اذ التكليف
انما هو في حال الكفر لا بشرط الكفر **واما الثالث** فقد مر في كتاب الصلوة وغيره ان الاصح عدم صحة عباداتهم وان ما يلحقهم بعد الاستبصار
انما هو تفضل من الله سبحانه وتعالى **واما الصبي المميز** فالاظهر صحة صومه لان الاظهر كون عباداته شرعية لا كما توهمه الشهيد الثاني من القول بها تمرينية
ايضا لانه من باب الوضع وقد مر تحقيق ذلك في مباحث النية **واما المغمى عليه** فعن الاكثر انه يفسد بحصول الاغماء ولو في جزء من اجزاء النهار
كالجنون وقال المفيد في المقنعة واذا اغمي على المكلف للصيام قبل استهلال الشهر ومضى عليه ايام ثم افاق كان عليه قضاء ما فاته من الايام فان
استهل عليه الشهر وهو يعقل فنوى صيامه وعزم عليه ثم اغمي عليه وقد صام شيئا منه او لم يصم ثم افاق بعد ذلك فلا قضاء عليه لانه في حكم الصائم
بالنية والعزيمة على اداء الفرض وفي الخلاف اذا نوى ليلا واصبح مغمى عليه حتى ذهب اليوم صح صومه واذا نوى الصوم من الليل واصبح مغمى عليه
يوما او يومين وما زاد عليه كان صومه صحيحا وكذلك ان بقي نائما يوما او اياما وكذا اذا اصبح صائما ثم جن في بعضه او مجنونا فافاق في بعضه ونوى
فلا قضاء عليه ويظهر منهما ان المغمى عليه اذا سبقت منه النية صح صومه وان اطبق الاغماء يوما بل واكثر من يوم **حجة الاكثر** ان التكليف يسقط
بزوال العقل وجوبا وندبا فلا يصح لعدم الامر الموجب للصحة وان كل ما افسد الصوم اذا وجد في بعضه كالجنون والحيض وان القضاء ساقط عن المغمى

عليه فهو مسلم في سقوط الاداء **والجواب عن الاول** النقض بالنوم وعن **الثاني** بالمنع وقياسه بالحيض باطل وكذا الجنون مع ان الحكم فيما يتم على اطلاقه وعن **الثالث** ان القضاء فرض جديد ويجتمع مع سقوط الاداء كصوم الحائض وثبوته وكذا سقوطه مع ثبوت الاداء كما ومعه ثبوته كصلوة الحائض **قال** في المدارك ونعم ما قال التحقيق ان الصوم ان كان عبارة عن مجرد الامساك عن الامور المخصوصة مع النية كما هو من العموم اوجب الحكم بصحة صوم المغمى عليه اذا سبقت منه النية كما اختاره الشيخان وان اعتبر مع ذلك وقوعه بجميع اجزائه على وجه الوجوب او الندب بحيث يكون كل جزء من اجزائه موصوفا بذلك اتجه القول بفساد ذلك الجزء الواقع في حال الاغماء لانه لا يوصف بوجوب ولا ندب ويلزم من فساده فساد الكل لان الصوم لا يتبعض الا ان ذلك منفي بالاصل ومنقوض بالنائم فانه غير مكلف قطعا مع ان صومه لا يفسد بذلك اجماعا انتهى **والحاصل** انا لا ننكر سقوط التكليف بالاستمرار في حال الاغماء ولكن نمنع مدخلية استمرار التوطين على الصيام في ماهية الصوم فيكفي صدق الصوم عليه في عرف المتشرعة اذ من المشاهد ان المتشرعة يحتاطون عن صب الدواء في حلقه تمسكا بانه صائم والاصل عدم النقل فكذلك عند الشارع فيتم ذلك ماهية الصوم سيما على القول بكون العبادات اسامي للاعم من الصحيح كما هو الاظهر **بقي** هنا شيء وهو ان المستفاد من كلام الشيخين ان ذلك يجري في المغمى عليه ازيد من يوم **ولعله** مبني على اكتفائهم بنية واحدة لتمام الشهر كما هو الاشهر الاظهر **ولكنه** مشكل فيما نحن فيه للشك في صدق الصائم على في اليوم الثاني فصاعدا سيما ومعتمدنا في مسئلة كفاية النية الواحدة للشهر هو استمرار الداعي وهو مفقود هنا بالنسبة الى اليوم الثاني في الثالث بل بالنسبة الى الاول ايضا بل بالنسبة الى الجزء ايضا اذ المفروض انه لم يبق بسبب شيء بعد الاغماء لا الكف ولا التوطين ولا استمرار العمل لانه بخلاف المغمى المكتفي بالداعي للايام والنوم انما خرج بالنص والاجماع والاصل مع صدق الصوم عليه في عرف المتشرعة وهذا يشمل الاغماء في بعض اليوم بل في تمام اليوم الاول ايضا **ولو** لم يكن هذه المذكورات يجري الكلام في النوم ايضا **ولكن** النص والاجماع وصدق الاسم انما يثبت فيما لو سبقه النية بالنسبة الى هذا اليوم الخاص **بقي** الكلام فيما ذكره في الخلاف من ذكر النوم والجنون وانهما ايضا لا يضران **فاما** مسئلة النوم فما فيها استمر عليه النوم ما فوق يوم اذا سبقه النية فالاشكال المتقدم في المغمى عليه آت فيه **واما** في يوم واحد او جزء يوم فلا ريب في انه غير مضر وعليه اتفاق العلماء **ويدل** عليه الضرورة والاخبار بل فيها ما يدل على انه عبادة ولانه بمنزلة الانتباه ظاهرا اذا استوعب اليوم بمنزلة مع سبق النية **والاولى** الاكتفاء في الاستدلال بذلك لا بتحقق الصوم الذي هو عبارة عن الامساك المخصوص مع النية فان اجزائه في المستوعب او فيمن نام قبل الفجر الى ما بعد الزوال مشكل فان قصارى ما يكتفى به في الصوم هو استمرار النية والاقوى القول باعتبار الكف والتوطين في الامر صعب **ولكن** يشكل ذلك الامر في الاغماء المستوعب لعدم دعوى الاتفاق وعليه بل المشهور خلافه **ثم** ان الشهيد الثاني ره قال ونقل عن ابن ادريس ان النائم غير مكلف بالصوم وليس صومه شرعيا **والظاهر** ان مراده من الناقل العلامة في المختلف ونقل عن صاحب المدارك ايضا تصريحا **ولم** نقف على هذا الاطلاق في كتاب السرائر **وما** وجدنا فيه هو انه بعد ما نقل عبارة المبسوط المشتملة على ان من جملة من حصل له حكم النية وان لم يفعل النية بالفعل النائم طول الشهر والمجنون او المغمى عليه فانه لا نية لهما ومع ذلك يصح صومهما قال والذي يلوح لي ويقوى في نفسي ان النائم الذي ذكره والمغمى عليه غير مكلفين بالصيام ولا هما صائمان صياما شرعيا ما ذكره لهما غير واضح **اقول** وظاهر هذه العبارة تخصيص الكلام بالنائم الذي ذكره الشيخ لا مطلق النوم ولا حاجة الى ما وجه كلامه به في المدارك من ان مراده ان الامساك في حال النوم لا يوصف بوجوب ولا ندب فلا يوصف بالصحة ولكنه بحكم الصحيح في استحقاق الثواب عليه للاجماع القطعي على ان النوم لا يبطل الصوم بل ليس مراده ذلك جزما بل مراده ان صوم النائم المذكور باطل كما يظهر من كلامه بعد ذلك في المغمى عليه والنائم طول الشهر **والظاهر** ان نظر ابن ادريس ايضا الى ما ذكرنا من عدم بقاء الداعي في المفروض والا فهو ممن يكتفي بنية واحدة لتمام الشهر وقال في المختلف بعد نقل عنه قوله هو غلط لانه بحكم الصائم ولا يسقط عنه التكليف بنومه لزوال عذره سريعا **وتبعه** الشهيد الثاني ره في المسالك **و** فصل وفرق بين النوم والاغماء والسكر والجنون بان النوم من الجبلة والعادة يزول سريعا ولا يزيل العقل بل انما هو يغطي الحواس ولا يخرج عن اهلية التكليف ولذلك ينتبه اذا نبه بخلاف الجنون والسكر بل الاغماء على الاصح فلذلك لا يبطل العبادات التي ليست مشروطة بالطهارة الصغرى كالاحرام والاعتكاف وغيرهما ثم قال فان قيل النائم غير مكلف لانه غافل ولقوله ص رفع القلم عن ثلثة وعد منهم النائم حتى يستيقظ وقد اطبق المحققون في الاصول على استحالة تكليفه وذلك يقتضي عدم وقوع الجزء الحاصل وقت النوم شرعيا لانه غير مكلف فيه قلنا مع تسليمه باق في النهار لان الصوم لا يقبل التجزي في اليوم الواحد فاولى منه ما لو نوى ليلا ثم نام مجموع النهار وهذا يؤيد ما ذكره ابن ادريس بل يقتضي عدم جواز النوم اختيارا على الوجه المذكور وقلنا تكليف النائم والغافل وغيرهما ممن يفقد شروط التكليف قد ينظر فيه من حيث الابتداء به بمعنى توجه الخطاب الى المكلف بالفعل وامره بايقاعه على الوجه المأمور به بعد الخطاب وقد ينظر فيه من حيث

في حكم النوم والاغماء والجنون وانها لا تضر ان على قول الشيخ في الخلاف

في بيان كلام الشهيد الثاني في الفرق بين النوم والاغماء والسكر والجنون

لاستدامته بمعنى انه لو شرع في الفعل قبل النوم والغفلة وغيرهما ثم عرض له ذلك في الاثناء والقسم الاول لا اشكال في امتناع التكليف به عند الصانع من تكليف ما لا يطاق من غير فرق فيه بين انواع الغفلة وهذا هو المعنى الذي صرح به الاكثر من الاصوليين وغيرهم امتناعه كما يرشد الى ذلك دليلهم عليه وان اطلقوا الكلام فيه لانهم احتجوا عليه بان الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال الامر يقتضي العلم به المستلزم للعلم بتوجه الامر نحوه فان هذا الدليل غير قائم في اثناء العبادة في كثير من الموارد اجماعا اذ لا يتوقف صحتها على توجه الذهن اليها فضلا عن ابقائها على الوجه المطلوب كما ستبينه واما الثاني فقد يعرض له ما قد يكون مخرجا عن اهلية الخطاب لمقولة منه كالجنون والاغماء على اصح القولين وهذا يمنع استدامة التكليف كما يمنع ابتداءه وقد لا يخرج عن ذلك كالنوم والسهو والنسيان مع بقاء العقل فهذه المعاني وان منعت من ابتداء التكليف بالفعل لكن لا يمنع من استدامته اذا وقع على وجهه وان استلزمت ابطاله من جهة اخرى كالنوم المبطل للصلاة لا من حيث هو غفلة ونقص عن فهم الخطاب بل من حيث نقضه للطهارة التي هي شرط للصلاة ومن ثم لو ابتدأ الصلاة على وجهها ثم عرض له في اثنائها ذهول عنها بحيث كلية هو لا يشعر بها او نسي وضعا منها شيئا غير وجهها او ترك بعضها مما هو ليس بركن ونحو ذلك لم يبطل الصلاة اجماعا مع انه قد صدق عليه انه في حالة النسيان والغفلة غير مكلف وكذا القول في الصوم لو ذهل عن كونه صائما في مجموع النهار مع نية الصوم بل لو اكل وشرب ساهيا ذاهلا عن الصوم وغير ذلك من المنافيات لم يبطل الصوم اجماعا وهي مع مشاركتها للنوم في عدم التكليف حالها اعظم منافاة للصوم من النوم الى اخر ما ذكرها ومن هذا النمط لا نطيل بذكره **اقول** ولا يخفى ما في هذا الكلام من التكلف لظ **وفيه** مواضع تامل ونظر **اما اولا** فقوله انه لا يزيل العقل ان اراد ان القوة العاقلة بالنفس لا يزول فهو مسلم ولكنه لا ينفع في شيء مما يتعلق بفعلية التكليف مع انه ايضا قابل للمنع يؤيده صحيحة عبد الله بن المغيرة عن الرضا ع اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء وفي معناها حسنة زرارة وغيرها **و** ان اراد ان الادراك الذي هو مناط التكليف لا يزول فهو مريب في كون النوم مبطلا وعادة وسريع الزوال مما ذكره لا ينفع في صحة الخطاب والتكليف في هذا الحين **قوله** فان هذا الدليل غير قائم في اثناء العبادة الى اخره **فيه** ان محصل دليلهم ان العبادة مشروطة بالنية اي القصد الى الفعل المعين امتثالا لامر الله فان طاعة المولى لا يحصل الا بقصد طاعته عرفا وهذا هو معنى النية والاتيان بالفعل لغرض امتثال الامر يقتضي العلم بتوجه الامر اليه وهو لا يتصور من الغافل الذاهل فلا يصح تكليفه بل يقبح لانه بمنزلة خطاب الجماد فما ذكره من ان هذا الدليل غير قائم في اثناء العبادة في كثير من الموارد بمنزلة التصريح منه بعدم اشتراط جميع اجزاء العبادة بالنية والظاهر انه خلاف اجماعهم بل هم متفقون على اشتراطها ولكنها لما لم يمكن اخطار النية في الاثناء دائما ولم يعتبر اقاموا الاستدامة الحكمية مقامها بل هي عين النية فان التحقيق ان النية هو الداعي الى الفعل لا المخطر وهو الذي يحرك الجوارح الى الحركات والسكنات المخصوصة التي هي اجزاء العبادات مع ذهوله وغفلته عن اخطارها بالبال فكل من يفعل الفعل على حسب الداعي فهو ما لم يتوجه الامر اليه اجمالا او على وجه من وجوه الالتفات وهذا القدر كاف في الخروج عن الغفلة والذهول واما لو تحرى عن ذلك الداعي بان نوى شيئا مخالفا للطاعة ومنافيا له فلا ريب انه فاقد للداعي وليس عبادته صحيحة والاشتباه انما نشأ من الغفلة عن تحقيق النية وكفاية الاستدامة الحكمية منها **فالتحقيق** ان الغفلة والذهول في الاثناء ايضا مضر ولا وجه لما ذكره من التفصيل وانما خرج مثل النوم والاغماء ايضا ان جعلنا مثل النوم كما هو الاظهر في مثل الصوم بالدليل يعني ان الله تعالى يقبل مثل ذلك عن صوم النوم كما قيل ان له الصيام او يقطع النهار لا انه في هذا الآن مكلف ومخاطب باستمرار الصوم واستدامته ولا انه يمكن ان يتحقق بعض العبادات بلا نية وبدون قصد الامتثال **قوله** ره وهذا يمنع ابتداءه **فيه** انا وان سلمنا ذلك في استدامته لكن الاشكال الحكم ببطلان صوم من حصل في اثناء اليوم ثم افاق مع سبق النية ثم وقد عرفت ذهاب الشيخ الى صحته في الخلاف وكذا الاغماء كما مر **قوله** وقد لا يخرج عن ذلك كالنوم **فيه** انه اول الكلام وهل ذلك الا محل النزاع اذ المعتبر هو قابلية التكليف بالفعل فهو تم في النائم ولا فرق في الغفلة حال النوم بينه وبين المغمى عليه فالقول بانه غير مضر من جهة النص والاجماع معنى اخر وليس مراده ره جزما فهذا عدول منه من اصل كلامه **و** التحقيق ما مر من الاعتماد على النص والاجماع وصف الصائم عليه مضافا الى الاصل **قوله** ره وان استلزمت ابطاله من جهة اخرى **فيه** ان قولك ان النائم قابل للتكليف في الصلاة واتصاف صلاته بالصحة ولكن النص دل على ان النوم من نواقض الطهارة والصلاة مشروطة بها فبطلت من هذه الجهة ليس باجرى من قولنا الصائم النائم غير مكلف في حال النوم وغير قابل للمخاطبة ما لم يتم الصوم ولكن النص دل على ان مثل هذا الانقطاع في الاثناء غير مضر **قوله** ره ثم عرض له في اثنائها ذهول عنها **فيه** ان هذا اشتباه مع الفارق اذ ذلك انما هو لاجل الداعي ومصاحبته لها اجمالا وان لم يخطره بالبال تفصيلا ولذلك يجيء بالافعال على وجهها وليس ذلك موجودا في حال النوم جزما وهذا واضح **قوله** ويترك بعضها مما هو ليس بركن **هذا** من اجل النص والدليل الخارج والا فمن البين الواضح

بيان بعض الايرادات على الكلام المتقدم

ان من لم يأت بجزء من المركب فلم يأت بنفس المركب **قوله** انه في حالة النسيان والغفلة غير مكلف **لا** يخفى ان الغفلة عن اخطار النية بالبال ليست غفلة عن الصلوة وكذا الغفلة عن جزء منها فمقتضاه عدم البطلان ح انما هو بالنص والدليل الخارجي **قوله** بل لو اكل ذلك الا كل ذلك انما هو بالنص والدليل الخارجي فهو بمنزلة التخصيص ولا كلام فيه **اذا** عرفت هذا فظهر ان النوم في بعض اليوم مع سبق النية غير مضر اجماعا وكذا اذا نام تمام الليل واليوم كما صرح في المدارك بانه لا نفاق والاصل وصدق الصوم والاطلاق يخصصه وانه اذا نام مع سبق النية لا يصح في غير اليوم الاول على الاظهر لان الذي يعتبر من نية تمام الشهر في اوله انما اذا استمر الداعي ولا يتم ذلك لا مع الافاقة **و** منه يظهر حال الاغماء المطبق عليه ايام **واما** الاغماء في بعض اليوم فالاظهر انه غير مضر وكذا ما احاط اليوم على اشكال فيه **واما** المجنون فان سبقه النية وافاق في ذلك اليوم سواء اصبح مجنونا او طرء في الاثناء فلا يبعد القول بصحته بل كما ذهب في الخلاف وشرح في المدارك فيه **هذا** كله مع سبق النية **واما** لو لم يسبقه نية وصح انما يجيء ذلك النقض فلا يصح ويجب عليه القضاء **و** في وجوب الكفارة اذا تعمد تركها قولان اظهرهما العدم للاصل **و** نقول بالوجوب كما نقله الشهيد في البيان عن بعض مشايخه نظرا الى ان ترك الشرط اقوى من فعل المفطر كالاكل والشرب ضعيف **و** يظهر منه الكلام في الاغماء **و** سيجيء الكلام في لزوم القضاء وعدمه **و** **اما** المجنون فلا ريب في بطلان صومه اذا لم يفق قبل الزوال ويجدد النية **واما** فعل ما يوجب السكر والاغماء من مكر بدون اضطرار فعلته عليه لا يوجب البطلان ان سبقه النية **واما** السكران من الليل فلا يسقط عنه التكليف لانه اوجبه بنفسه **و** لا يبعد صحة صومه مع سبق النية على اشكال تقدم في نظيره **و** يبتنى على سبق النية فلا يصح منه جزما **و** لكن الظاهر انه مكلف ولا يصح في مثله لكونه هو الباعث على فقد شرطه **و** يؤيده ما روي عن علي ان الرجل اذا شرب الخمر سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فاجلدوه حد المفتري وكذا الاخبار الواردة في ان حرمة الشارب لو لم يصح الاثم **و** نعم يمكن ان يكون كافيا في ايجاب القضاء عليه بل الكفارة ايضا على اشكال للاصل **و** منه يظهر الحال في ترك الصبي **الثاني** لا يصح صوم الحائض والنفساء ولو حصل العذر قبيل غروب الشمس او زال بعيد طلوع الفجر بلا خلاف فيه بل الظاهر انه اجماعي العلماء كافة كما يظهر من العلامة في المنتهى والتذكرة ويدل عليه الاخبار مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن العيص بن القسم عن ابي عبد الله قال سألته عن امرأة تطمث في شهر رمضان قبل ان تغيب الشمس قال تفطر حين تطمث وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن المرأة تلد بعد العصر اتتم ذلك اليوم ام تفطر فقال تفطر ثم تقضي ذلك اليوم وعن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله في امرأة اصبحت صائمة فلما ارتفع النهار او كان العشي حاضت اتفطر قال نعم وان كان قبل المغرب فلتفطر وعن امرأة ترى الطهر في اول النهار في شهر رمضان ولم تغتسل ولم تطعم كيف تصنع بذلك اليوم قال انما فطرها من الدم **واما** المستحاضة فيصح منها الصوم اذا اتت بما يجب عليها من الاعمال بلا خلاف فيه بين الاصحاب بل يجب عليها قضاؤه وهو مذهب الاصحاب كما في المدارك بل ادعى في المسالك الاجماع عليه **ولكن** لا اشكال في انه لو تركت ما يوجب القضاء شيء وهو ظاهر الشيخ في النهاية وابن ادريس وصريح المبسوط اعتبار الجميع حتى الوضوء وتجديد القطنة والخرقة فمتى تركت شيئا منها يجب القضاء وعن ظاهر المبسوط في كتاب الحيض التوقف في الحكم كما اشار اليه في الذكرى وكذا عن العلامة في المنتهى ومقتضى ذلك ان يجب بترك شيء منها وقيل باشتراط الاغسال فقط وهو مختار جماعة منهم العلامة في التذكرة في كتاب الصوم والشهيد في المسالك والمدارك والذخيرة **و** لا مدخلية لغسل العشائين في صوم الحاضر بل الظاهر انه المشهور بين المتأخرين قال في التذكرة ان غسل الليل لا يؤثر في صوم النهار وقد يذكر عدم ذلك ويظهر من عبارة النهاية وما في معناها على لزوم الاغسال النهارية من الامور المذكورة لا مطلق الاعمال فيحصل اقوال ثلثة **و** هنا قول رابع وهو شتراط ما قدمنا وتقدم عليه من الاغسال لا بما تأخر عنه وهو مختار الشهيد الثاني في شرح الروضة والمسالك حيث نفى مدخلية فعل ما لم تفعله في محله فلا بد من الغسل قبل الفجر للحدث السابق وان لم يجب عليها غسل اخر للمستقبل والا اتحدا **و** هنا احتمال خامس وهو شتراط بالغسل الفجري خاصة مع وجوب تقديمه على الصوم بناء على انه لا يكون مشروطا الا بما تقدمه وهو احتمال نقله بعض الاصحاب عن العلامة في النهاية فانه قال فيها وهل يشترط في الصوم غسل العشائين والظهرين وتقديم غسل الغداة على الفجر اشكال قيل يعني ان التوقف على غسل الفجر معلوم وفي توقفه على غسل العشائين وكذا غسل الظهرين اشكال ويحتمل التوقف على الجميع وعلى الثاني دون الاول وعدم التوقف على شيء منهما **و** في التوقف على تقديم غسل الفجر عليه ايضا اشكال **و** احتمال سادس وهو اشتراطه بالغسل الفجري وعدم اشتراطه بغسل الظهرين مع الكثرة في اليوم وهو المحتمل في التذكرة قال فيها لو كان الدم قليلا او اخلت بالوضوء او فعلته وصامت ثم كثر في اثناء النهار فان كان قبل الزوال وجب الغسل عند الصلوة والصوم وان اخلت به بطل الصوم لانه لم يفعل ما هو شرط فيه والتجديد بعده فلا يؤثر فيه عدم الطهارة كالحائض

المتحيرة وان كان بعد ان صلت لم يجب للصلوة اذ قد فعلها وفي وجوبه للصوم اشكال وقال في التحرير بعد ذكر وجوب الاغسال المتوسطة و الكثيرة اذا فعلت هذه الاغسال صارت طاهرا للثانى قال ولو لم تفعل الاغسال كان حدثها باقيا ولا يصح صومها وظاهره اشتراط الغسل ولكن ظ قوله كان حدثها باقيا انما هو بالنسبة الى غسل العشاءين في الصوم المقبل **والاصل** في المسئلة هو صحيحة على بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا قال تقضى صومها ولا تقضى صلوتها لان رسول الله ص كان يامر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك **و** قد نوقش فيها بالاضمار **و فيه** انه لا يضر من مثل هذا الثقة الجليل الوكيل وان ذلك انما صار من جهة تقطيع الاخبار من الاصول وكان المرجع مذكورا في الاصل مع كونه مذكورا في كتب المشايخ الثلثة ومع ذلك ففي الكافي كتبت اليه ع وفي الفقيه فكتب ع وبانه مشتمل على ما لا يقول به الاصحاب من عدم وجوب القضاء للصلوة وفيه ان ذلك لا يخرج الخبر عن الحجية وقلما وجد خبر لا يخلو عن توجيه وخروج عن الظاهر في بعض اجزائه **و قد** يوجه بان كلمة لا توهم او تصحيف كلمة لا الحمد وردا على من يوهم من لزوم التفريق في قضاء الصوم فرقا بينه وبين الاداء فلعله كتب تحت قول السائل تقضى صومها ولا و تحت قوله صلوتها تقضى صلوتها وتؤيده مكاتبة الصفار فان في جملتها تقضى عشرة ايام ولا وهي وردت في قضاء صوم الولى **نعم** يخدش فيها ما افاده بعض المحققين من ان الجواب غير مربوط بالسؤال **ولعل** من جهة عدم معنى نظر لنا فارق بين المكاتبة من شانها جمع الاسئلة والاجوبة المتعددة فيها فمن غفلة تلتبس او ضياع السؤال والجواب في ذلك لان هذه العبارة يعني قوله كان يامر فسئل فيها بكثرة وقوعه وبكرره وهذا المرسنة لان هذه العبارة بعينها اريد بها في خبر من احاديث الحيض قضاء الحائض الصوم دون الصلوة **و لا** يخفى على الذوق السليم مناسبتها لحكم الحيض لكثرة كثرة السؤال عنه **و على** هذا فيشكل الاعتماد على هذه الرواية فان ثبت الاجماع فهو والا لكان للتوقف في هذا الحكم مجال كما فعله الشيخ في المبسوط حيث اسند ذلك الى رواية الاصحاب **نعم** ان اراد الشيخ من رواية الاصحاب هذه فقد عرفت الحال والا فيمكن التعويل عليها بمعونة عملهم واستشهادهم بها بل واجماعهم كما ادعاه في المسالك بقي الكلام في تطبيق الرواية على الاقوال المتقدمة فيمكن ان يكون المراد بطلان الصوم بترك جميع الاغسال ويكون ذكر الغسل لكل صلوتين بعنوان المثال **و اما** تنافي الاعمال فلعلها من لوازم الغسل والمراد بهما دم بلل صلوة الليل مع ان وجه استنباط حكم المتوسطة غير مضر لعدم القول بالفصل مع ان الفساد وارد مورد الغالب لندرة المتوسطة وان جعلنا الغسل لكل صلوة من باب المثال الاعم حتى يشمل ما يجب فيه غسل واحد بيته فيجري فيه ترك الاستفصال ايضا ويشمل المتوسطة ويمكن ان يكون المراد بطلانه بترك بعض عمل المستحاضة **و** وجهه ان غاية ما يستفاد من سؤال الراوي هو السلب الجزئي اذ هو الاصل في رفع الايجاب الكلي فترك الغسل لكل صلوتين لا يستلزم عدم الغسل راسا **و** نقول ان عمل المستحاضة هو المجموع وهو ينتفي بانتفاء البعض او هو الغسل لكل صلوتين ومجموع الغسل الثابت لكل صلوتين ينتفي بانتفاء جزئه **و كيف كان** فالمتبادر من الرواية منضما الى كمال بعد تاثير الشرط المتاخر في الصوم المتقدم وظهور تاثيره في المتاخر وظهور الرواية فيه ايضا كما هو المش ولو تركه في محله فلا بد ان تغتسل قبل الفجر غسلا لرفع ذلك الحدث وان لم يجب عليها غسل للمقبل والا فلا كما ذهب اليه الشهيد الثاني ره **و** انقدح من هذا وجوب غسل الاستحاضة للصوم المقبل اذا حصل موجبه لم تفعله في محله قبل الفجر كالحائض النفساء اذا طهرتا قبل الفجر كما تقدم في كتاب الطهارة مع دليله وانه يجب التيمم بدلا عنه مع العجز كالجنب العاجز عنه **و اما** الكفارة فالاظهر عدم وجوبها لا في ترك الغسل ولا في ترك التيمم في بدل غسل الجنابة **و لكن** احتمال وجوبها هنا اقوى لثبوته في ترك غسله لاحتمال مساواة البدل للمبدل منه **تنبيهان الاول** انه هل يجب عليها غسل للبرء ام لا وهل يتوقف عليه صحة الصوم ام لا قال العلامة في التحرير قال الشيخ اذا انقطع دمها استأنفت وضوئها والوجه ذلك ان كان للبرء والا فلا والمراد بالبرء هو الشفاء قال في المدارك وهو مشكل لكن لا يخفى ان الموجب له في الحقيقة هو الدم السابق على الانقطاع لا نفس الانقطاع فان دم الاستحاضة يوجب الوضوء تارة والغسل اخرى واسناد الايجاب الى الانقطاع والاقتصار على ايجاب الوضوء خاصة لا يستقيم وقال في الذكرى وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت ع ولكن ما افتى به الشيخ وهو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا هذا كلامه ره ومحصله ان الحدث هو دم الاستحاضة فينبغي ان يترتب عليه مسببه وضوءا كان او غسلا ولو قلنا ان المعتبر في وقوعه في وقت الصلوة وجب اعتباره هنا انتهى عبارة المدارك **اقول** وفي هذا الكلام يحصل التنبيه لمسئلتين **الاولى** ان الاستحاضة يجب عليها غسل للبرء مضافا الى الاغسال الواجبة فيها للصلوة والصوم وان كان وجوبه ايضا للغير من صلوة او صوم لا لنفسه فتظهر الثمرة فيما لو رأت كثيرا او اغتسلت غسل الصلوة اما الصلوة الفجر او لصلوتين فصلت ولم تر بعد الصلوة دما كثيرا ولم

عدم تأثير غسل الشاء في الصوم المتقدم

بنقطع الدم بالمرة ثم انقطع وحصل البرء قبل الصلوة الاتية فهل يجب عليها غسل للبرء ام لا وكذا الكلام في الوضوء في القليلة وان لم نقل بوجوب الغسل عند البرء وكذا الوضوء فيجوز لها الدخول في كل مشروط بالطهارة وان لم يحصل حدث اخر لها والا فيجب الغسل او الوضوء ويظهر من التذكرة عدم الوجوب قال فيها فروع الاول لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب عند الزوال لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب ولو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلث ويظهر من هذا الكلام ان ما كان في استمرار حكم كثرة الدم ما لم يبرء بالمرة فاذا كان الدم قبل صلوة الفجر كثيرا واغتسلت لها وصلت ولم تر بعد الصلوة الا قليلا او لم تر حتى دخل الظهر فيجب عليها الغسل لكل صلوتين وهكذا وعلى هذا فلعل قوله ره ولو كانت تعلم الخ لبيان حكم ما لو انقطع بالمرة بحيث لم يبق التلطخ ايضا ولكن تعلم بحسب عادتها عوده ليلا فهو ايضا في حكم المستمر ويظهر من الفاضل الاصبهاني في شرح الروضة ثبوته في شرح قول الشارح هو شرط في اليوم الاتي ويدخل في غسل الصبح لو اجتمعا حيث قال يعني انها لو تركته كفاها للصوم غسل الصبح وكذا يدخل في غسل البرء لو تركته وبرأت في الليل انتهى والاظهر عدم وجوب غسل للبرء ولا وضوء اذ الذي يستفاد من الاخبار هو الاغسال المعهودة في اوقات الصلوات والوضوات المعهودة نعم يمكن التمسك بالاستصحاب فيما فرضه الفاضل فان المفروض ثبوت الحدث الموجب للغسل والمفروض عدم تحققه ولكن هذا ليس بغسل على حدة من جهة البرء والظاهر من الذكرى القول بثبوته كظاهر التحرير بل المدارك ايضا والمسئلة الثانية هي ان مطلق حصول هذا الدم كاف او يعتبر في اوقات الصلوة وهو ايضا خلافي كما ظهر من عبارة المدارك السابقة وقال في المسالك فيجب الغسل للصوم مع حصول الغمس قبل صلوة الفجر ويتوقف عليه صحة الصوم ولو كان بعد الصلوة لم يجب الا مع الكثرة فيتوقف صوم اليوم على غسل مثل الظهرين وان لم يستمر الكثرة الى وقتهما وقيل يعتبر حصولها وقت الصلوة اقول والظاهر من اخبار المستحاضة ان حصول الحالة موجب لمسببها وانه يعتبر باوقات الصلوة الثاني ان الاصل في غسل الاستحاضة للصلوة والرواية التي هي دليل الصوم انما دلت على اعتبار تلك الاغسال الثلثة للمستحاضة في صحة الصوم وكما لا يشترط تقديم غسل الغداة على الفجر في الصلوة فلا يعتبر في الصوم ايضا نعم ذكر الشهيد الثاني في روض الجنان بعد ما استقرب توقف الصوم المقبل على غسل الليلة الماضية ان الحق انها ان قدمت غسل الفجر ليلا اجزاها عن غسل العشائين ان تركته بالنسبة الى الصوم وان اخرته الى الفجر بطل الصوم هنا وان كان تقديم الغسل على الفجر غير واجب لولا ذلك وهو مختاره في المسالك والروضة كما نقلناه عنه سابقا وليس بعيدا بناء على ما ذكرنا ان ظاهر الرواية ان ترك مجموع الاغسال الحاصل بترك بعضها مبطل وانما نقول بصحة ذلك لدليل التداخل ولا امكان في تصحيحه اشكال ومما ذكرنا من ان الاصل مراعاة الصلوة ظهر انه لا يجب الغسل للصوم اذا طرء الكثرة بعد صلوة الغداة الى ان يدخل الزوال وكذا بعد صلوة العصر الى ان يدخل المغرب الثالث ان الصوم لا يصح من مسافر يجب عليه التقصير بان لا يكون مقيما عشرة ايام او متردد ثلثين يوما او عاصيا بسفره او كثير السفر ونحو ذلك لا في مواضع اما عدم صحة الصوم من المسافر في الجملة فهو اجماع اصحابنا ومدلول عليه بالايات والاخبار المعتبرة والمستفيضة جدا لا حاجة الى ذكرها وقد مر بعضها في كتاب الصلوة ومن جملتها صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع انه سئل عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم فقال ليس من البر الصوم في السفر والسؤال ليس بمخصص للجواب فتأمل ومن جملتها ما دل على تلازم القصر والافطار ومن جملتها رواية محمد بن حكيم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه وسيجيء بعضها واما استثناء بعض المواضع فالاكثر على استثناء ثلثة ايام في بدل الهدي والثمانية عشر في بدل البدنة لمن افاض من عرفات قبل الغروب عامدا والنذر المشترط سفرا وحضرا اما الاول فيدل عليه مضافا الى قوله تعالى ومن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج اخبار كثيرة منها ما رواه الكليني في الصحيح عن رفاعة بن موسى قال سألت ابا عبد الله ع عن المتمتع لا يجد الهدي قال يصوم ثلثة قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قلت فانه قدم يوم التروية قال يصوم ثلثة ايام بعد التشريق قلت لم يقم عليه جماله قال يصوم يوم الحصبة وبعده يومين قال قلت وما الحصبة قال يوم نفره قلت يصوم وهو مسافر قال نعم اليس هو يوم عرفة مسافرا انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عز وجل فصيام ثلثة ايام في الحج يقول في ذي الحجة واما صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال الصوم ثلثة الايام ان صامها فاخرها يوم عرفة وان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في اهله ولا يصومها في السفر فقد حملها الشيخ على انه لا يجوز صومها معتقدا انه لا يسوغ له غير ذلك بل يعتقد انه مخير بين ان يصومها في السفر وبين ان يصومها اذا رجع الى اهله ويؤيده ما رواه المفيد في المقنعة مرسلا عن الصادق ع في اخبار الزيادات فقال وسأل ع عمن لم يجد هديا وجهل ان يصوم الثلثة الايام كيف يصنع فقال ع اما انني لا امره بالرجوع الى مكة ولا اشق عليه ولا امره بالصيام في السفر ولكن يصوم اذا رجع الى اهله فان قوله ع لا امره مشعر بالتخيير كما يستفاد من صحيحة معوية بن عمار واما الثاني فهو فتوى كثير من الاصحاب ويظهر من كثير منهم عدم الخلاف فيه حيث لم يذكروه في عنوان الصوم المرخص فيه في غيره ولم يذكره كسلار والشيخ في الجمل والراوندي في فقه القران قال الشيخ

ولا يصح الصوم الواجب في السفر الا ثلاثة ايام بدل الهدي وثمانية عشر بدل البدنة والنذر المقيد بالسفر

في الاقتصاد وابن حمزة وابن زهرة وكيف كان فالمذهب هو الاول لما رواه الكليني صحيحا عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر قال سألته عن
رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في الطريق او في اهله و
اما الثالث فهو المشهور بين الاصحاب بل وعن المنتهى انه لا يعلم فيه مخالفا ويدل عليه صحيحة علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي
نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان انا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون
نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من غير علة فتصدق بقدر كل يوم على سبعة مساكين نسأل الله التوفيق لما يحب ويرضى قال في المسالك انه خبر
مقطوع ضعيف لكن العمل بمضمونه لعدم القائل بخلافه وقال العلامة في المنتهى بعد حكايته عن الشيخين لا نعلم لهما مخالفا في ذلك اقول
لا وجه لتضعيف السند لانه ليس فيه من يتأمل فيه الا بندار فانه مجهول ولكنه غير مضر لان الاعتماد على قراءة علي بن مهزيار وكتابه والظاهر ان مراده
من القطع هو الاضمار ووجهه جهالة المكتوب اليه وهو ايضا غير مضر لان مثل هذا الثقة الجليل الوكيل لا يروي ما لم يكن المكتوب اليه اماما وكذلك المحقق في المعتبر
قال ولمكان ضعف هذه الرواية جعلناه قولا مشهورا قيل ولعل وجه تضعيفها الاضمار واشتمالها على ما لم يقل به احد من وجوب الصوم
في المرض اذا قيد الناذر به واشتمالها على التصدق على سبعة مساكين كفارة خلف النذر وفيه ان خروج بعض اجزاء الرواية عن الحجية
لا يوجب سقوطها راسا مع ان الصدوق ذكر متن الرواية كما هي في الفقيه فظاهره انه افتى به فالرواية مع عمل الاصحاب كافية في تمام المطلب و
اعلم ان تعلق النذر بالسفر يتصور على وجوه احدها ما ذكرنا والظاهر انه لا فرق فيه بين ان ينذر صومه في السفر خاصة او ينذر صومه سفرا
وحضرا لشمول الصحيحة لهما والثاني ان ينذر صوم يوم بعينه فاتفق كونه مسافرا في ذلك اليوم مثل ان ينذر صوم كل خميس فاتفق الخميس في السفر
فالاشهر الاظهر عدم جواز الصوم وعن المرتضى والمفيد وسلار لزوم صومه لعموم اوفوا بالعهد ويوفون بالنذر وخصوص رواية ابراهيم بن عبد
الحميد عن ابي الحسن قال سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى قال يصوم ابدا في الحضر والسفر والجواب عن الاولين ان المراد بالنذر
والعهد الشرعيان وهو فيما نحن فيه اول الكلام اذ النسبة بين ما دل على المنع عن الصوم سفرا وما دل على رجحان الوفاء بالنذر عموم من وجه فرجحان
في متعلق النذر معتبر والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وانما قلنا بالصحة في الصورة الاولى لاجل الصحيحة المتقدمة فالرجحان المتعلق
النذر انما ثبت بها فالرجحان والصحة حصلا بجعل واحد فلا يرد ان صحة النذر هنا ايضا موقوف على ثبوت الرجحان وعموم المنع في السفر ينفيه
وعن الثالث انها مع ضعفها وعدم مقاومتها لما دلت عليه صحيحة علي بن مهزيار معارضة بروايات كثيرة منها حسنة كرام لابراهيم بن هاشم والظاهر ان كراما
هذا هو عبد الكريم بن عمرو وقد وثقه النجاشي مرتين لكنه واقفي فالحديث موثق مع ان الراوي عنه ابن ابي عمير وقد يروي عنه البزنطي ايضا قال قلت
لابي عبد الله اني جعلت على نفسي ان اصوم حتى يقوم القائم فقال صم ولا تصم في السفر الحديث وموثقة زرارة قال ان امي كانت جعلت على نفسها
لله عليها نذرا ان الله رد عليها بعض ولدها من شيء كانت تخاف عليه ان تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه ما بقيت فخرجت معنا مسافرة
الى مكة فاشكل علينا النذر لمكان النذر اتصوم ام تفطر فسألت ابا عبد الله عن ذلك واخبرته بما جعلت على نفسها فقال لا تصوم في السفر قد وضع الله عنها
حقه وتصوم هي ما جعلت على نفسها قلت فما ترى اذا هي قدمت وتركت ذلك قال لا اني اخاف ان ترى في الذي نذرت فيه ما تكره وحسنة ابن مسلم عن ابي
جعفر بهذا المضمون ورواية القاسم بن ابي القاسم الصيقل والثالث ان ينذر صوم ايام معدودة مثل شهر مثلا فلا يصوم في السفر ومقتضى
بعض الاخبار المتقدمة عدم جوازه في السفر وكذا موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يقول لله علي ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل
فعرض له امر لا بد له من ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر لانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيره والصوم في السفر معصية فقد
عبارة السيد وسلار لا تشمل هذه الصورة وكيف كان فالمذهب عدم الجواز ثم انا قد ذكرنا ان الاكثر على الاقتصار في الاستثناء على الثلاثة
المذكورة وهنا قولان آخران احدهما للمفيد قد نسبه اليه الفاضلان في المعتبر والمختلف والشهيد الثاني مرة في الروضة وهو جواز الصوم الواجب
مطلقا عدا شهر رمضان وربما استدل له بالاصل وبما يستفاد من الاخبار ان الافطار في السفر انما هو رخصة من الله وهدية منه لعباده فيما اوجب
عليهم ولا يجب احد ان يرد هديته واما الصوم الذي يوجبه العبد على نفسه فلا يجري فيه ذلك وفيه ان ما ذكر لا يعارض به ما تقدم
من الادلة عموما وخصوصا والثاني للصدوقين وهو جواز الصيد للمحرم ولم نقف على مستنده والتمسك بانه بدل عن جبران وجب في الحرم فجاز
صومه في السفر كصوم دم المتعة الثلاثة الايام قياس منقوض بالسبعة هذا الكلام في الصوم الواجب واما المندوب فاختلف فيه كلام الاصحاب
فالصدوق في الفقيه والمقنع ذهب الى الحرمة وهو المنقول عن ابن البراج وابن ادريس وذهب ابن حمزة الى الجواز والاكثر على الكراهة ولعل الاقوى
الحرمة كما ذهب اليه صاحب المدارك وبعض من تأخر عنه تبعا للاخبار الكثيرة المعتبرة عموما وخصوصا وقد مر كثير منها ومن جملتها صحيحة البزنطي

كما نقله سيد المحققين في الشرح الكبير على النافع منه رحمه الله

فان النذر المقيد بالسفر يتصور على وجوه

وجه منه

من الصوم منه

لمكان منه

وجه الى المنزل الفقيه منه

صوم جزاء منه

وفي جميع صوم الواجب ... وفي الندب

قال سألت أبا الحسن عن الصيام بمكة والمدينة ونحن في سفر قال أفريضة فقلت لا ولكن تطوع كما يتطوع بالصلاة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم
فقال لا تصم وتشبيه بعضها ايضا ولعل دليل ابن حمزة هو رواية اسمعيل بن سهل عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال خرج ابو عبد الله عليه السلام من المدينة في
ايام بقين من شعبان فكان يصوم ثم دخل عليه شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل له اتصوم شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الي ان شئت صمته
وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله عز وجل على الافطار ورواية الحسن بن بسام الجمال عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في
شعبان وهو صائم ثم رأينا هلال شهر رمضان فافطر فقلت جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك
تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض فليس لنا ان نفعل الا ما امرنا وانت خبير بانه لا يجوز تخصيص الاخبار المعتبرة بمثل هذين الخبرين
الضعيفين القابلين للتأويل بمثل ان يكون ع اوجبه على نفسه بالنذر المقيد بالسفر فيكون مراده ع لنا ان نفعل ما شئنا من جعله منذورا معينا
بالسفر واما الاكثر فهو الجمع بين الاخبار بحمل المنع على الكراهة في خصوص المندوب وهو ايضا غير جيد اذ لا دليل على هذا الجمع مع انه يستلزم
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ان اردنا من المنع فيها المرجوحية على سبيل عموم المجاز فمع انه مجاز لا دليل عليه يسقط الاحتجاج في جانب
الصوم الواجب مع انهم استدلوا بها عليه هذا كله مع انه يمكن توجيه الكراهة بان يقال ان المتبادر من كثير من الاخبار هو شهر رمضان ولا
في غيره من الواجبات مثل النذر وغيره على الاخبار الخاصة بها ويحمل ما ورد في خصوص التطوع كصحيحة البزنطي السابقة على الكراهة ويؤيده [illegible]
ما فيها او لانهما ان الروايتان مع المسامحة في ادلة السنن والشهرة بين الاصحاب وفهمهم للاخبار يقرب هذا القول وكيف كان فالاحوط الترك
لدوران الامر بين الحرمة والاستحباب ثم على القول بالحرمة فيستثنى منه صوم ثلاثة ايام للحاجة بالمدينة للاخبار المستفيضة منها صحيحة معوية بن
عمار عن الصادق ع قال ان كان لك مقام بالمدينة ثلاثة ايام صمت اول يوم الاربعاء وتصلي ليلة الاربعاء عند اسطوانة ابي لبابة وهي اسطوانة التوبة
التي كان ربط اليها نفسه حتى نزل عذره من السماء وتقعد عندها يوم الاربعاء ثم تأتي ليلة الخميس التي تليها مما يلي مقام النبي ص ليلتك ويومك
وتصوم يوم الخميس ثم تأتي الاسطوانة التي تلي مقام النبي ص ومصلاه ليلة الجمعة فتصلي عندها ليلتك ويومك وتصوم يوم الجمعة وان استطعت
ان لا تتكلم بشيء في هذه الايام الا ما لا بد لك منه ولا تخرج من المسجد الا لحاجة ولا تنام في ليل ولا نهار فافعل فان ذلك مما يعد فيه الفضل ثم
احمد الله في يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبي ص وسل حاجتك وليكن فيما تقول اللهم ما كانت لي اليك من حاجة شرعت انا في طلبها او لم اشرع
سألتكها او لم اسألكها فاني اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة ص في قضاء حوائجي صغيرها وكبيرها فانك حري ان تقضى حاجتك ان شاء الله والحق
بها مشاهد الائمة ع ولا اعرف له دليلا وعن الصدوق والمفيد الحاق صوم الاعتكاف في المسجد الحرام او في مسجد الرسول ص او مسجد الكوفة او مسجد المدائن
وكلا عن ابن ادريس **الرابع** يصح الصوم من المريض ان لم يضره **واما** الاول فللعمومات والاطلاقات الا الآية الدالة على لزوم الافطار للمريض المقيدة
بالاخبار والاجماع ظاهرا بل المتبادر من الآية انما هو المرض المضر فنفس المرض من حيث هو مرض لا يوجب الافطار وان كان يشمله بدلا فهو نفعه الصوم
وعلى ذلك يحمل موثقة عمار عن ابي عبد الله ع عن الرجل يجد في رأسه وجعا من صداع شديد هل يجوز له الافطار قال اذا صدع صداعا شديدا او
اذا حم حمى شديدة واذا رمدت عيناه رمدا شديدا فقد حل له الافطار فلا عبرة بمجرد الشدة **واما** الثاني فلعموم نفي الضرر والعسر والحرج
ولما رواه الصدوق في الصحيح عن حريز عن ابي عبد الله ع قال الصائم اذا خاف على عينيه من الرمد افطر وقال ع كلما اضر به الصوم فالافطار له واجب
وفي الصحيح عن الوليد بن صبيح قال حممت بالمدينة يوما في شهر رمضان فبعث الي ابو عبد الله ع بقصعة فيها خل وزيت وقال لي افطر وصل وانت قاعد
ويتحقق الضرر بخوف زيادة المرض كيفا بان يشتد الالم او كما بطول البرء او يحدث مرض آخر او بحصول نفس المشقة كزيادة العطش والتضجر الشديد من الحرارة
وفي كثير من العبارات تحديده بما لا يتحمل عادة والاولى التعبير بما يشق تحمله عادة ومن جملة ذلك حصول الضعف كما دل عليه موثقة سماعة قال
سألته ما حد المرض الذي يجب على صاحبه فيه الافطار كما يجب عليه في السفر من كان مريضا او على سفر قال هو مؤتمن عليه مفوض اليه فان وجد ضعفا
فليفطر وان وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان ويمكن القدح فيه بان المراد بالضعف العجز عن سبب المرض لا مطلق الضعف ثم روى
الكافي في الحسن عن يونس عن شعيب عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع ما حد المريض اذا نقه في الصيام قال ذلك اليه هو اعلم بنفسه اذا قوي فليصم
ثم لا اشكال في صورة العلم بحصول الضرر وكذا لا اشكال في حصول الظن به وهل يكتفى بالاحتمال وجه قوي لان كثيرا من اطلاقاتهم [illegible]
عبروا بخوف الضرر ويمكن ان يستدل عليه بصحيحة حريز المتقدمة وهو مشكل بملاحظة نسخة الرواية نعم رواها الكافي في الحسن وفيه [illegible]
بوجه ويؤيده ما ذكرناه في التيمم من الاجتزاء باحتمال الضرر وربما يستدل على وجوب الصوم بثبوته في الذمة فيستصحب حتى يظهر المسقط
وليس الا العلم او الظن وهو ممنوع لاصالة البراءة لتجدد الخطاب كل يوم والاصل عدمه **فالاولى** الاستدلال بالعمومات والاطلاقات ان [illegible]

ما ذكرنا والمرجع في الظن الى ما يحصل من امارة او تجربة او قول من يفيد قوله الظن ولو كان كافرا وقد يجد الانسان من نفسه ذلك فيجوز اتباع كل
ذلك كما يستفاد من الاخبار ففي صحيح ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله ما حد المرض الذي يفطر صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة
من قيام فقال بل الانسان على نفسه بصيرة وقال ذاك اليه هو اعلم بنفسه وفي معناها موثقة ابن بكير وغيرها وفي اخرها هو اعلم بطبيعته وفي الصحيح
عن بكر بن محمد الازدي عنه قال سأله ابي وانا اسمع عن حد المرض الذي يترك الانسان فيه الصوم قال اذا لم يستطع ان يتسحر وروى الصدوق في الفقيه
عن سليمان بن عمرو عنه قال اشتكت ام سلمة عينها في شهر رمضان فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تفطر وقال عشاء الليل لعينك ردي ثم ان الصحيح
انما خاف حدوث المرض بالصوم فهو يجوز له الافطار لا فيه اشكال من جهة عمومات الاطلاقات وعدم دخوله تحت قوله ومن كان مريضا من جهة
العمومات والاطلاقات وعدم دخوله تحت قوله تعالى من الضرر والحرج وعموم قوله كلما اضر به الصوم فالافطار له واجب وقد يستدل عليه بصحيح
حريز المتقدمة وفيه اشكال للزوم استعمال اللفظ في المعنيين وحمله على القدر المشترك بعيد ولا يبعد ترجيح الحاقه بالمرض وقال الشيخ في
المدارك ثم ان كلما ثبت الضرر وجب الافطار فيبطل الصوم ويجب عليه القضاء وان تكلف فاما رواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام في رجل صام
رمضان وهو مريض قال يتم صومه ولا يعيد يجزيه فمع انها ضعيفة محمولة على المرض الذي لا يضر معه الصوم كما حمله الشيخ او على الجاهل كما نقل عن
بعض الاصحاب القول باجزائه عنه **الخامس** قد عرفت ان الاقوى ان الصوم صحيح من الصبي المميز وان عباداته شرعية **واما** الحد الذي
يجب فيه الصوم وسائر العبادات فيعرف بامور **منها** خروج المني من قبله ذكرا كان او انثى نائما كان او مستيقظا خرج بشهوة ام لا يكون منه الولد
ام لا وما ورد في بعض العبارات من تقييد المني بما كان منه الولد فهو مسامحة بل هذا القيد انما يصح لك كما وضح في اخر وربما فرق بينهما
بالرسوخ في الثاني فيكون منه الولد بخلاف ما نفى عليه والاجماع والنصوص من الكتاب والسنة مستفيضة لا حاجة الى ذكرها وسيجيء بعضها و
اما الخنثى المشكل فلا يعلم الا بخروجه من قبليه للشك في قبله لاحتمال كون ما خرج منه المني عضوا زائدا فيحصل الشك في الخروج منه كما ذكره الشيخ
والفاضلان وتوقف في التحرير والتذكرة وعن المحقق الثاني والشهيد الثاني بلوغها اذا امنت من الذكر بعد مضي تسع سنين ان امكن امنا
الذكر فيه لبلوغه ان كان ذكرا والانثى بتسع سنين ان كانت انثى وقد يقال ان خروج المني من مخرج الذكر موجب للحكم بكونه ذكرا كما اذا بال منه فقط
فيتعين كونه رجلا اذا انزل منه وكذا الانزال من مخرج الانثى وهو قياس مع الفارق ولا يجدي مجرد ذلك في الحكم بالبلوغ نعم لو
اعتاد باحدهما لكان للالحاق وجه لو لم يعارضه علامة اخرى والمعتبر في الامناء الموضع المعتاد لحمل اطلاق الشرع على المتعارف فلا عبرة بغيره
ويؤيده تحديده ببلوغ النكاح في بعض النصوص ويشكل بالاعتياد بغيره والظاهر الاكتفاء به وعن التذكرة ان الحد الذي يمكن ان يكون
الخارج منيا استكمال تسع سنين شرط عند الشافعي وفي المرأة خاصة عندنا ولم يذكر لحده في الذكر عندنا شيئا وفي كتاب حجر المسالك ما وقفت
له على حد يعتد به وفي التذكرة فيه للشافعية وجهان آخران ذكرهما الجويني احدهما مضي ستة اشهر من العاشرة والثاني تمامها ثم قال في المسالك
ولا يبعد انه ما بعد العاشرة محتمل واقوى به المحقق في كتاب اللعان من الشرايع واسنده في المسالك الى العلامة والشيخ ايضا ثم ان الاستعداد
فقط لا يكفي بل لا بد من الفعلية قال في المسالك ولا يجب التعرض للجماع لو ظن انه يمني به نعم لو وجد على بدنه او ثوبه المختص منيا حكم
ببلوغه ولو كان مشتركا فلا وهو كما ذكره **ومنها** الانبات يعني خروج الشعر الخشن على العانة وفي بعض العبارات حول الفرج وهو اشمل وقد
يصفح جماعة كما عن الخلاف والغنية والتذكرة وتصرح به الاخبار ولا فرق بين الذكر والانثى والخنثى ولا بين المسلم والكافر عندنا اجماعا كما
عن الخلاف والتذكرة وربما نسب القول باختصاصه بالكافر الى الشيخ كما ذهب اليه بعض العامة لعدم امكان الاعتماد بقولهم في الاحتلام والسن
ولانه تؤخذ منه في المسلمين لانه يحصل الاستدلال به في الضرب فقد يستعجلون فيه بالعلاج دون الكفار فان في ثبوته قتلهم وجزيتهم
فلا يستعجلون فيه ولا عبرة بالزغب وهو الشعر الضعيف الذي ينبت قبل الخشن ثم يتساقط والمشهور انه علامة لسبق البلوغ لا انه نفس البلوغ والا
لما كان الغاية في قوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح واذا بلغ الاطفال منكم الحلم غاية ولان الانبات قد يكتسب بالدواء ولا يكتسب البلوغ ولانه قد يجيء
والبلوغ كلية [illegible] الاول النقض بالسن فانه نفس البلوغ لا علامة لسبقه والقول بانه مخرج بالاخبار والاجماع يجري في الانبات ايضا
فان الاخبار [illegible] فيه موجودة [illegible] واحد وايضا لو فرض العلم بعدم بلوغه بحسب السن وحصل الانبات ولم يحصل الحلم
قبله [illegible] اذا [illegible] الجماع فكيف [illegible] هذا التكليف [illegible] قبل ذلك فان المراد بالبلوغ حقيقة وان كان هو المرتبة التي يستعد المكلف بها
لافاضة التكليف عليه من جهة الفهم والادراك [illegible] ولكن لما كان مختلفا بحسب الاشخاص والاحوال جعل الشارع لذلك حدا
لا يتجاوزه وان كان قد يكون مرتبة فهم [illegible] مساوية لما هو فوقه لان بناء الشرع على حماية الحمى وسد الطرق فالمعتبر في

اذا وجب الافطار

البلوغ هو فعلية الاحتلام لا الاستعداد والاحرى القول بكونه علامة السبق في الاحتلام ايضاً مع انه ليس كذلك جزماً بل المراد من النكاح
والحلم هو ما كان يحصل منه الولد كما هو مقتضى التشبيه والامر للشاهد ان الصبي قبل البلوغ قادر على الجماع وازالة النكاح والمراد منه الفعلية
لعدم الانضباط بدونه وهو خلاف الحكمة الا ان يقال ان الخبر المتقدم لما اخبر بان غاية اليتيم والصغر هو الاحتلام وحكم بان الاحكام متعلقة به
الاحكام متعلقة بتمام الانبات فيحصل لنا الجزم بفعلية الاحتلام قبل ذلك بان يكون ذلك وان امنى في النوم من دون اطلاعه وهو بعيد وهذا
الحمل والتوجيه اولى من تخصيص عام الكتاب سيما مع انه مخصص قبل ذلك بالسن جزماً واما قولهم ان الانبات مكتسب فقضيته انه لا يحدث فيما ليس
بمكتسب منه ويحمل الاخبار على المنشأ الثابت للطبيعة واما قولهم انه تدريجي فبيان ان نموه وتكثره تدريجي لا نفس خروجه وفي الاصل يعتبر بمقتضى كونه
نفس البلوغ نعم لما كان الاطلاع على اول ظهور الشعر من الجلد في غاية الندرة ونهاية الغرابة وان الغالب انه لا يطلع عليه الا بعد
طوله سيما اذا خرج حول المقعد وتحت الخصية فلم يعتنوا بالنادر ولا يبعد ان الغالب ان الاطلاع بعد سبق البلوغ الذي هو اول الشروع
في الخروج من الجلد فيكون النزاع لفظياً ثم ان المشهور عدم اعتبار غير شعر العانة وما حول الفرج مثل الابط والفخذ وغيرهما بل ظاهرهم
الاجماع في غير شعر اللحية فانه في المسالك في كتاب الحجر لا عبرة بغير شعر العانة عندنا وان كان الاغلب تأخرها عن البلوغ اذ لم يثبت كون ذلك
دليلاً شرعياً خلافاً لبعض العامة وقال في الروضة وفي الحاق اخضرار الشارب ونبات اللحية بالعانة قول قوي وعن المبسوط انه نقل ولا خلاف
ان انبات اللحية لا يحكم بمجرده بالبلوغ وكذا سائر الشعور وفي التاسع قال انه علامة على البلوغ وهو الاولى لانه لم يجر العادة بخروج اللحية
من غير بلوغ وفي التحرير الاقرب ان انبات اللحية دليل على البلوغ اما باقي الشعور فلا وعن التذكرة ولا اعتبار بشعر الابط عندنا وللشافعية
وجهان هذا اصحهما اذ لو كان معتبراً في البلوغ لما كشفوا عن المؤتزر ولحصل الغرض من دون كشف العورة والثاني انه كنبات شعر العانة
لان انبات العانة يقع في اول تحركات الطبيعة في اول الشهوة ونبات الابط يتراخى عن البلوغ في الغالب فكان اولى بالدلالة على حصول البلوغ
واما انبات اللحية والشارب فترتيبه لا اثر لهما في البلوغ وهو احد وجهي الشافعية والثاني انهما يلحقان بشعر العانة وبعض الشافعية الحق شعر
الابط بشعر العانة ولم يلحق اللحية والشارب بالعانة واما ثقل الصوت ونهود الثدي ونتوء طرف الحلقوم وانفراق الارنبة فلا اثر له كما لا اثر لخضرة
الشارب وهو احد قولي الشافعية والثاني انه يلحق بشعر العانة ولا بأس به عندي بناء على العادة القاضية بتأخر ذلك عن البلوغ انتهى وفي فصول
كتاب المهذب نسب البلوغ بعشر ما شيا منها الاحتلام فمن تأخر احتلامه اعتبر بما سواه من الاشعار والانبات وما جرى مجراهما او كمال العقل وان خلا
عن جميع ذلك **اقول** ونفي الخلاف الذي نقلنا عن المبسوط انما هو في عدم كونه نفس البلوغ بحيث اذا فرض حصوله قبل السن لما
فلا يحكم بالبلوغ واما لو فرض حصوله لمن يحتمل وصوله في السن الى حد البلوغ او في استعداد الانزال والانبات فقط انه علامة السبق بملاحظة
الغلبة وكذلك عبارة المسالك سيما بملاحظة فتاويهم المذكورة في شعر الابط واللحية وكمال العقل وغيرها مما نقلنا فلم يعلم الاجماع على عدم كونه
علامة لسبق البلوغ وكيف كان فالاصل دليل قوي لا يجوز الخروج منه الا فيما دل الدليل ولم يدل في اكثر المذكورات نعم لا يبعد الحاق
شعر اللحية والشارب من جهة دلالة الكاشفية وحرز ان الانثيين اذ لم يكن مخالفاً للمشهور ثم هل يجب على الصبي الفحص عن الانبات مع احتماله
ام لا لم اقف على من تعرض للمسئلة ومقتضى اشتراط التكليف بالبلوغ عدمه اذ وجوب الفحص حكم شرعي يتوقف تعلقه بالانسان على البلوغ
مثل سائر الواجبات فهو مشتمل على نوع من الدور نعم لابد ان يقال انما يتعلق التكليف على من ظهر عليه الانبات لا على من انبت في نفس الامر
يمكن ان يقال هذا التكليف مستثنى من مطلق التكليف وانما هو مشروط بالفهم لا بالبلوغ فكما ان البلغ مكلفون في الواجبات المشروطة بالفحص
عن الشرط كما حققنا في غير موضع من تأليفاتنا ولا يتوقف وجوبها على العلم بالشرط بل منشأ الوجوب انما هو وجوب الشرط وقد اشرنا اليه في
كتاب الزكوة من هذا الكتاب ايضاً في معرفة النصاب ومقدار ما يتعلق به الزكوة في الدراهم المغشوشة وفرعه في الفقه في غاية الكثرة فكذلك
الفاهمون ايضاً في بعض التكاليف وهو معرفة انه هل بلغ ام لا ويتعلق به التكليف ضمنه معرفة انه احتلم ام لا ولعل الفقهاء كان ذلك عنده معروفاً
عندهم ولذلك لم يتوجهوا اليه ولكن الكلام في الفحص عن السن واما التفاتهم الى مسئلة لزوم الفحص للاطلاع ام لا فلعله لاجل الاشكال
في انه هل العبرة استعداد الحلم وتمكنه كما يظهر من قولهم تعنيه مفرداً انه حيث فسر الحلم كما في الاية بذلك او فعليته فالحق ان المعتبر هو الفعلية كما
بيّنا ومنها السن وهو بلوغ خمس عشرة سنة في الذكر وتسع في الانثى على المشهور بل قال في المسالك في الاول كاد ان يكون اجماعاً وعن صريح
دعوى الاجماع وكذا عن نفي الخلاف في التذكرة وقال في كنز العرفان في قوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح انه اشار الى غاية الحجر بقوله تعالى حتى
اذا بلغوا النكاح وهو حال البلوغ اي اوان يصلح له ان ينكح بان يحتلم او يبلغ خمس عشرة سنة عندنا وعند الشافعية لقوله اذا بلغ المولود

عشرة سنة كتب ما له وما عليه واقيمت عليه الحدود ثم قال واما الانثى فعندنا تسع سنين ثم قال وفي رواية ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله انه رده عن الجهاد عام بدر وله ثلث عشرة سنة ثم رده في احد وله اربع عشرة سنة وعرض عليه في الخندق وله خمس عشرة سنة يدل على قول اتمّ وقيل ببلوغ اربع عشرة سنة وقيل بكمال ثلث عشرة سنة والدخول في الرابع عشرة سنة والاقوى الاول للاصل وظاهر الاجماعات والخصوص الرواية المنجبرة بالعمل وصحيحة معوية بن وهب قال سألت اباعبدالله عليه السلام في كم يؤخذ الصبي بالصيام فقال ما بينه وبين خمس عشرة سنة واربع عشرة سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه ولقد صام ابني فلان قبل ذلك فتركته وجه الدلالة ان الظاهر من الرواية انه يؤخذ الصبي الذي هو بهذا السن وهذا انه لا معنى للتخيير في الزائد والناقص في مثل هذا المقام في الحكم فلا بد من حمل الاربع عشرة على التمرين كما يقتضيه السياق ايضا ولا معنى لحمل الخمس عشرة على الاستحباب وغيره هذا على ما في الكافي والفقيه واما التهذيب فقال ما بين خمس عشرة او اربع عشرة فدلالتها ضعيفة لكن الاسقاط ظهر من الزيادة والكليني اضبط من الشيخ وما رواه الشيخ بسند صحيح الى ابي ايوب الخزاز عن يزيد الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال نعم اذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها واقيمت الحدود التامة عليها ولها قلت فالغلام يجري في ذلك مجرى الجارية فقال يا ابا خالد ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك وليس في السند من يتأمل فيه الا يزيد الكناسي وقد قال العلامة ان الصدوق ان كتابه موضوع وغلطه ابن الغضائري مع انه لا يسلم عن قدحه كثير من الاكابر وقال في احكام كتاب سمعوا من ابن ابي عمير مع ان الكليني والشيخ كثيرا ما يروون عنه وقال الشيخ يروي عنه ابن ابي عمير وقال الشيخ في شانه لا يروي الا عن ثقة وما رواه ايضا عن حمزة بن حمران عن حمران وعبد العزيز له كتاب عنه جماعة منهم الحسن بن محبوب كما ذكره النجاشي وكذا ذكر في سند حمزة انه كتابا عنه صفوان بن يحيى فالسند لا يخلو من اعتبار قال سألت ابا جعفر عليه السلام قلت له متى يجب على الغلام ان يؤخذ بالحدود التامة ويقام ويؤخذ بها فقال اذا خرج عنه اليتم وادرك قلت فلذلك حد يعرف فقال اذا احتلم وبلغ خمس عشرة سنة واشعر او انبت قبل ذلك اقيمت عليه الحدود التامة واخذ بها واخذت له قال ان الجارية ليست مثل الغلام ان الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في الشراء والبيع واقيمت عليها الحدود التامة لها وبهذا الاسناد رواه في الكافي ايضا وما رواه الكليني والشيخ بالاسناد المتقدم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام قال الجارية اذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوجت واقيمت عليها الحدود التامة الى ان قال اما الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال فلا ولكن يجلد في الحدود كلها على مبلغ سنه فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة وروى الصدوق في الخصال عن ابي عبدالله عليه السلام قال يؤدب الصبي على الصوم ما بين خمس عشرة واما ما يدل على اعتبار بلوغ اربع عشرة سنة فلعله ما رواه الشيخ عن عيسى بن زيد عن جعفر بن محمد عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام يثغر الصبي لسبع ويؤمر بالصلوة لتسع ويفرق بينهم في المضاجع لعشر ويحتلم لاربع عشرة وينتهي طوله لاحدى وعشرين وينتهي عقله لثمان وعشرين الا التجارب وهي مع ضعفها سندا لان حصول الاحتلام فيه لا يثبت البلوغ لمن لم يحتلم بعد لا تقاوم ادلة المشهور واما ما دل على بلوغ ثلث عشرة سنة فصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا بلغ اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا وعنه في الموثق عنه عليه السلام قال سأله ابي وانا حاضر عن قول الله عز وجل اذا بلغ اشده قال الاحتلام فقال يحتلم في ست عشرة سنة ونحوها فقال لا اذا اتت عليه ثلث عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا ولا يبعد حملهما على ارادة انه يمكن ان يحتلم في هذا السن وايضا في الموثق عن ادم بياع اللؤلؤ عن عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال اذا بلغ الغلام ثلث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب واذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك يدل عليه رواية ابي حمزة عن الباقر عليه السلام وموثقة عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام وهذه الاخبار وان كانت كثيرة ومعتبرة الاسناد لكنها لا تقاوم ادلة المشهور لمخالفتها للاصول وعمل الاصحاب وموافقة ادلة المشهور مع اعتبار اسناد بعضها وانجبار ضعف الباقي بالشهرة والعمل والاصول ونفي العسر والحرج وظاهر الاجماعات المنقولة واما بلوغ الانثى فالمشهور فيه تسع ونقل الخلاف فيه عن كتاب صوم المبسوط وابن حمزة فجعلاه ببلوغ العشر وعن كتاب حجر المبسوط موافقة المشهور وجعل العشر رواية وقد يأول بان مراده ببلوغ راس العاشرة والاقوى المشهور وادعى عليه ابن ادريس الاجماع وكلام المفيد ايضا فيه كما مر ويدل عليه ما مر من الاخبار ولعل حجة القول الاخر رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام لا يوطأ جارية لاقل من عشر سنين فان فعل فعيبت فقد ضمن ولا دلالة فيها على المطلوب وروى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين او عشر سنين وروى محمد بن مسلم قال سألته عن الجارية يتمتع بها الرجل قال نعم الا ان تكون صبية تخدع قال قلت

عن عبد العزيز العبدي

ليست مثل الغلام ان الجارية

وعقيب ذلك

اصلحك الله فكم الحد الذي اذا بلغته لم تخدع قال ثلث عشر سنين و لا دلالة في هذه الاخبار على المطلوب و اما ثانيا فالحد الذي يجوز دخوله
لاختلافهن في صغر الجثة وكبرها وهذا ليس للبلوغ على ان الظاهر من رواية محمد بن سنان بيان الرشد لا البلوغ و كيف كان فهذه الروايات مع ضعف
سندا و دلالة لا تنافي ادلة المشهور فليطرح او يأول بما ذكرنا و اما الاخبار الدالة على اعتبار تسع سنين او ثلث عشرة سنين فلا يجوز ان لا يلتفت
اليها ثم اعلم ان مرادهم من بلوغ الخمس عشرة و ستة في الرجل و التسع في الانثى اكمالها لا الدخول فيها كما هو ظاهر الروايات لان الخمس عشرة مثلا اسم
لمجموع العدد نعم لو قيل بلوغ الخامسة عشرة لكان الاشكال فيها كما لا يخفى بل الظاهر انه لا خلاف في ذلك كما يظهر من كلمات جماعة منهم
الشهيد الثاني حيث نسبه الى فتوى الاصحاب و هو منقول عن الخلاف و الغنية و الوسيلة و التذكرة و الظاهر كونه اجماعيا و هو موافق للاصل ايضا و المعتبر
الهلالية كما في سائر النظائر و هو المعهود في شرعنا كما نص عليه في المسالك و غيره و اما بلوغ الخنثى المشكل بحسب السن فهو ايضا بلوغ خمس
عشرة للاصل و لم نقف في كونهما علامة على خلاف و لكن الاشكال في انهما نفس البلوغ او دلالة مسبقة فالظاهر ان المشهور هو الثاني بل ادعى
في المسالك عليه الاجماع و ظاهر التحرير ايضا حكاية الخلاف حيث قال في كتاب الحجر السن يحصل به البلوغ الى ان قال الحيض دلالة على البلوغ و كذا
و كذا الحمل و كذا يظهر ذلك من ابن ادريس و عن ظاهر المبسوط ان الحيض نفس البلوغ و اما الحمل فلم يذكروا فيه خلافا و الذي ذكروه في جهة ان الحيض
لا يكون الا مع كمال التسع اجماعا فلا يتحقق الحيض الا بعده كما انه فظهر انها بالغة قبل الحيض و في الحمل انه مسبوق بانزال الماء المقول منه امشاج نطفته
يخرج من بين الصلب و الترائب فهو نفس البلوغ و ربما يورد على الاول بالولد و لان معرفة كون الدم حيضا موقوف على معرفة كمال التسع الذي
هو نفس البلوغ فاذا عرف البلوغ به لزم الدور و يندفع بان ذلك في مجهولة السن التي يمكن ان يكون دمها حيضا فبالامكان يحكم بكونها
بالغة بالتسع كما لا يرد على الاول امكان المقارنة فلا يثبت السبق و السبق الذي من جهة العلية كسبق حركة اليد على المفتاح لو سلم
فلا يثمر في الفروع الفقهية و الذي ذكروه من الفروع هو صحة العقد الذي وقع مقارنا لمبدء الحيض و انعقاد النطفة و هو مع ندرته و ندرة الاطلاع
عليه خصوصا في انعقاد النطفة يشكل باحتمال وقوع اول الصيغة قبل البلوغ الا ان يكون نظرهم الى تقديم الظاهر على الاصل فلا وجه له و اما
الكلام في الحمل فقد ذكر فيه انه مسبوق بالانزال من المرأة و ان عادة الله جرت على ان المرأة لا تحبل حتى يتقدم منها حيض و فيه مع ما تقدم من
امكان المقارنة ان المعتبر من الحيض و المني ما يخرج من المخرج لا ما ينزل في الرحم و يتخلق فيها و كيف كان فالنزاع في المسئلة قليل الفائدة و اما الخنثى
المشكل فتحيضها بمجرده لا يدل على البلوغ الا اذا امنى من مخرج الذكر كما عن الاكثر و هو كما ذكره و قد يوجه بطريق تضمن ما تقدم في الانزال من ان
خروج الحيض من مخرج الانثى دليل على كونها انثى كما اذا بال منه و ان خروج الحيض من الرجل محال فكان دليلا على تعيين كونه دليلا على البلوغ
كما ان خروج المني من مخرج الذكر من الانثى محال فيكون دليلا على رجولية الخنثى اقول اما الاول فهو قياس و اما الثاني فهو يستلزم نقضه
بوقوع العجب منه و هو الايلاد لاخر مع ايلاد الاخر منها كما في قضية شريح و هذا القول منسوب الى بعض العامة و رضي في المسالك هو غير جيد
نعم لو اعتد بذلك فيمكن الاعتماد و اما ما قيل من ان خروج الحيض و المني من المخرجين يوجب التعارض و ذلك فساد ذلك تخرج
في نفس الامر عن الرجل و المرأة عند المشهور فما لا يليق من اجله الحكم فلا وجه لعدم اعتباره من اجله تذنيبات الاول طريق معرفة البلوغ بالسن
لمن لم يضبط البينة او الشياع و اما ادعاء الصبي ذلك او اقراره فقال في القواعد و لو ادعى انه بلغ بالاحتلام في وقت امكانه صدق من غير يمين
و الا دار و لو ادعاه بالسن طولب بالبينة و مثله قال في التحرير و قال في الشرايع و لا يقبل اقرار الصبي بالبلوغ حتى يبلغ الحد الذي يحتمل البلوغ
وظاهر اطلاقه يشمل اقراره بالسن و في التذكرة و لو ادعى البلوغ بالسن طولب بالبينة لامكانها و لو كان غريبا او خامل الذكر يحتمل بدعوى الاحتلام
يحتمل لتعسر اقامة البينة عليه كالمني و نقله في الدروس ساكتا عليه مشعرا بالتوقف في ان وضه انه يقبل دعويه و يطلق و في المسالك بعد
نقل كلام التذكرة و الاظهر انه لا يقبل بدون البينة مطلقا لامكان اقامتها عليه في جنس المدعي و لا ينظر الى حال المدعي و عجزه مع كون الجنس
في ذاته متعذرا قال و يمكن حمل كلام المصنف على دعوى البلوغ و وجه قوله ان طريقه مما يرجع اليه في الجملة و هذا متجه ثم قال وفاقا للتذكرة و
في الحقيقة دعوى الصبي البلوغ بالاحتلام و غيره او مطلقا ليس اقرارا الا ان الاقرار اخبار عن ثبوت حق عليه للغير و نفس البلوغ ليس كذلك و نهايتها
مدعي البلوغ في بالسن بالبينة و اختلفوا في تحليف مدعيه بالاحتلام و المقر لا يكلف البينة و لا اليمين نعم قد يتضمن الاقرار من حيث
انه يستلزم الاعتراف بالحقوق المنوطة بالبلوغ و ذلك لا يقتضي كونه نفسه اقرارا ثم قال ايضا موافقا للتذكرة و ايضا فانه على تقدير قبول قوله
يحكم ببلوغه سابقا على قوله فلا يكون اقراره اقرار الصبي الا من حيث الظاهر و لكن الامر هنا سهل لجواز وصفه بالصبي من هذا الوجه فانه حال الاقرار
كان محكوما بصباه و انما كشف تمام اقراره عن سبق عدم صباه و ذلك حكمنا خرج عن حال الاقرار اقول الصبي المذكور حين الاقرار صبي و ثبوت كونه

اقراره في حال البلوغ بقول نفسه موقوف على كون قوله مقبولاً حين الاقرار وهو اول الكلام و الظاهر عدم الفرق بين كونه اخباراً من باب الدعوى
او الاقرار او مطلق الاخبار وكلها مشروط بالكمال و القول بان الصبي اذا كان عاقلاً فيشمله عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز فان العقل
قد ينفك عن البلوغ مما لا اجد له مسرحاً في النظر السليم اذ هو مسلم و التخصيص الذي لا يرضى به المخصوص بالنسبة الى هذا النوع من انواع انما
اذ لا ريب في عدم سماع اقرار الصبي الا في مثل الوصية بالمعروف عند من جوزها له فالاظهر عدم قبول قوله الا بالبينة او الشياع لان الاصل
عدم ثبوت حق على غيره في صورة كون اخباره من باب الدعوى وكون غرضه اثبات حق على الغير وتقديم قول احد المتداعيين انما كان قوله
مما لا يطلع عليه احد غيره وانما يعتبر فيما كان جنسه كذلك ليكون القاعدة مطردة فلا عبرة بكونه غريباً او خامل الذكر ولا يحسن القول بان هذا
كلي مطرد ولا يمكن مجيئه حتى لا يعتبر لان لكل جزئي من جزئيات الدعوى يمكن اعتبار امر كلي مثل ان يدعي من لم يكن غريباً ولا خامل الذكر ولكن مات
شهوده او غابت شهوده فيجري فيه ذلك فيقال الكل من مات شهوده او خافت فلا يمكن الاطلاع على قوله الا من جهته وهكذا و اما ان تضمن اخباره اقراراً على نفسه
فلما ذكرنا ان اقرار الصبي لا يسمع على نفسه و انما اختلفوا فيه مع اذن الولي و المفروض ان حال الاقرار محكوم بكونه صبياً و اما الاخبار المطلق
فهو ايضاً مشروط بالبلوغ و اما بالنسبة الى معرفة حال نفسه بالنسبة الى التكاليف فهو امر بينه وبين الله وعليه اتباعه فيجب عليه العبادة
مثلاً باقراره بينه وبين الله ولكن لا يثبت وجوب الامر والنهي للامرين والناهين عن المنكر بمجرد ذلك و كذلك لا يجب على وليه لو مات قبل
ثبوت بلوغه بالبينة قضاء صلوته الفائتة على القول بعدم اختصاص الولاية بالابن الاكبر او مطلقاً اذا فرض اطلاع ابنه الاكبر باقراره كما انه هو
بالنسبة اليه اقرار على الغير فلا يسمع ثم ان الشهيد الثاني ره قال في الروضة وفي قبول قول الابوين و الاب في السن وجه و لعل وجهه
انه لا يعرف الا من قبلهما كما قيل كالاحتلام منه وفيه نظر ولو قيل فالام اولى بالقبول فالصواب جعلهما من باب الشاهد لو اتصفا او
احدهما بصفته و اما الاحتلام فيثبت بالبينة والشياع ايضاً لامكان حصول العلم للغير به و بقوله مع الامكان كما اختاره الفاضلان والشهيد
لانه امر لا يعرف غالباً الا من قبله ثم اختلفوا في تحليفه فذكر العلامة وغيره انه لا يحلف والا دار لان صحة اليمين مشروطة بكون الحالف
بالغاً لو رفع القلم عن الصبي فيتوقف على الحكم بالبلوغ باليمين لزم الدور وما ذكره الشهيد ره في الدروس في دفعه بان اليمين موقوفة على امكان
البلوغ والموقوف على اليمين هو البلوغ فيتغاير الجهة فهو مدفوع بمنع كفاية امكان البلوغ في اليمين اقول ويمكن ان يكون نظره ره على
صورة الدعوى ووجود المزاحم في معنى قبول قوله انه يصير من قبيل المنكر و كلما يأتي في المنكر المقبول قوله فالمراد مع اليمين لعموم قوله البينة على
المدعي واليمين على المدعى عليه اذ من المواضع التي يجعل احد المتداعيين منكراً هو ما كان الفعل فعله وكان مما لا يطلع عليه غيره غالباً فالاولى
منع قبول قوله فالاظهر الاحتياج الى اليمين وكذلك الكلام في دعوى الصبية الحيض مع الامكان على الوجه الذي حققناه سابقاً من اعتبار السن
في مجهولة السن لئلا يلزم الدور و الكلام في التحليف ايضاً كما تقدم و الوجه عدم القبول لعموم رفع القلم وما دل من الاخبار على ان الحيض و
العدة الى النساء انما هو فيمن بلغت فلا يثبت بقوله لامكان المعرفة بالاختبار للاضطرار بل الاختبار على المشهور من عدم كون محله عورة ولم نقف
على مخالف فيه ويثبت بالبينة والشياع **الثاني** يستحب تمرين الصبي والصبية بالعبادات استحباباً و المراد به حملهما على العبادات قبل
البلوغ ليتمرنا بها ويقوى عليها حتى يسهل عليه الامر بعد البلوغ ويصلب عليها وهو ماخوذ من المرانة بمعنى العادة او من قولهم مرنت يده على
العمل اذا صلبت و الاصل الاستحباب مما لا اشكال فيه انما الخلاف في مبدأه و قد اشرنا في اول الكتاب الى اختلاف الاخبار في مبدأ الصلوة
و اما الصوم فذكر جماعة ان مبدأه سبع سنين مع الطاقة ولكن جعلها جملة منهم مبدأ التشديد و ذهب جماعة الى ان مبدأه التسع وقال في المقنع
ويؤخذ الصبي بالصيام اذا بلغ الحلم او قدر على صيام ثلثة ايام متتابعة قبل ان يبلغ الحلم بذلك جاءت الاثار حجة الاولين حسنة الحلبي
عن ابي عبد الله ع انا نامر صبياننا بالصيام اذا كانوا بني سبع سنين بما اطاقوا من صيام اليوم فان كان الى نصف النهار او اكثر من ذلك او اقل فاذا
غلبهم العطش افطروا و هذه الرواية تدل على افضلية السبع لا على اختصاصها باولادهم ع حتى انه لا يستحب لغيرهم كما فهمه الاخرون و يدل على
الرجحان قبل السبع ايضاً وان لم يكن مشتداً مضافاً الى الاطلاق صحيحة معوية بن وهب المتقدمة سابقاً وصحيحة زرارة والحلبي وحسنتهما عن ابي عبد
الله ع انه سئل عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يجب الصلوة قال اذا كان ابن ست سنين والصيام اذا اطاقه
وقوية عثمن بن عيسى عن سماعة قال سالته عن الصبي متى يصوم قال اذا قوي على الصيام ولكن فيما من الخبرين وغيرهما ان المعيار هو الطاقة وان
ذكر السبع مثلاً لعله مورد الغالب و قد عرفت ان الطاقة لبعض اليوم ايضاً يكفي فاستحبابه بحسب احتماله كما صرح به في الحسنة المتقدمة واما دليل التقييد
فرواية السكوني عن الصادق ع قال اذا اطاق الغلام صوم ثلثة ايام متتابعة فقد وجب عليه صيام شهر رمضان و عن الصدوق انه فهم من ذلك انه

اذا اطاق الغلام صوم ثلثة ايام متتابعة فقد وجب عليه صيام شهر رمضان وعن الصدوق انه فهم من ذلك انه اذا اطاق ذلك اخذ بصيام كل الشهر وكذا المفيد في موضع من المقنعة وهو بعيد واما القول باستحباب اخذ الصبي بالصيام اذا كان ابن تسع سنين بحيث الصلوة عليه او نصا فهو معطوف على الصلوة المقدرة بقرينة المقام ولكنه معتد بالطائفة وليس بذلك البعيد فليس ذلك من باب القياس على الصلوة كما قد يتوهم والمراد من وجوب الصلوة الثبوت فهو بيان لتخلفه للعشر وان الرواية سؤال عن صلوة الميت **تنبيهات الاول** لا يحضرني كلام منهم في تمرين المجنون وقال في الروضة واما المجنون فمنتفيان في حقه بعني شرعية عباداتهم وصحتها لانتفاء التمييز والتمرين فرعه قال وقد يشكل ذلك في بعض المجانين لوجود التمييز فيهم **اقول** والعلة المستفادة من بعض الاخبار وكلماتهم من حصول التحصيل للتسهيل عليهم بعد البلوغ يشعر بعدمه فيهم الا ان يكون جنونهم ادواريا فيمكن حصول الثمرة فيهم وقت الافاقة فيمكن القول برجحان تمرينهم في حال الجنون لحال الافاقة ولكن المقام لا يصفو عن شوب الاشكال **الثاني** اختلف كلماتهم في نية الصبي في الواجبات اختار العلامة في التذكرة والتحرير نية الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فعل فلا ينوي غيره وقال الشهيد في الذكرى وهل يوصف بالوجوب او الندب الاجود الاول ليقع التمرين موقعه قال ويكون المراد بالوجوب في حقه ما لا بد منه تعبدا ولو مرتبا او المراد به الواجب على المكلف ويمكن الثاني لعدم وجه الوجوب في حقه وفي البيان قال ينوي الصبي الوجوب ولو نوى الندب جاز وقال الشهيد الثاني في الروضة ويتخير بين نية الوجوب والندب لان الغرض التمرين على فعل الواجب ذكره المصنف وغيره وان كان الندب اولى **اقول** والتحقيق انه يتفصل ويقال لا معنى للوجوب الحقيقي ولا للندب الحقيقي على القول بعدم كون عباداته شرعية اذ لا خطاب فلا ندب ولا ايجاب واما على القول بكونها شرعية كما هو الحق فتعيين انه مندوب ان نيتها نية الندب ويمكن ان يتوجه المطلوب منه بعنوان الندب ايقاعها مع نية قصد الوجوب يعني ... بل هي نحو هذا وحقيقة التي تعتد فليستحب له نية الوجوب الذي هو ثابت على المكلفين فيه لفعل حقيقة هو الندب وقصد الوجوب انما هو محض الصورة لاجل الاعتياد ولا غائلة في ذلك وما يتوهم ان التمرين في النية غير محتاج اليه لكمال سهولتها وتغييرها عند البلوغ فهو كما ترى اذ في مراعاة ذلك كمال التسهيل وسيتم فقد يطرء الوسوسة في النية والتشكيك في ذلك نظير نية الاجير للحج المندوب ينوي وجوب ما هو مندوب على المستاجر على نفسه **الثالث** مقتضى اشتراط صحة النية بالاخلاص خلوصها عن شوب سائر الدواعي والعادة من اعظم الدواعي على الافعال العادية فكيف يجتمع هذا مع جعل تسهيل العبادات على الصبيان من جهة الاعتياد وتكليفه بعد البلوغ بتصفية نيته عن شوب دعية العادة من اشق التكاليف فهذا التسهيل يرفع فائدة التمرين وهو التسهيل وما يوجب وجوده عدمه فهو محال ويمكن دفع هذا الاشكال بان الحكمة في ذلك لعلها جعل العمل بحيث لا تكرهه النفس وانه مكلف بعد البلوغ بان الداعي العادة وتصفيتها عنها فانا قد نجد من انفسنا بعد اخلاص النية عن كل شوب ثقل العبادات ومنافرة النفس وتضجرها منها لكونها شاقة في نفسها فالمطلوب من الاعتياد هو صيرورة العمل بحيث لا تضجر منه النفس ولذلك امرنا بالاقتصاد في المندوبات لئلا تنزجر واشتغال القلب بالهموم وغيرها لئلا تحملها فوق وسعها وكذلك قوله تعالى ما انزلنا عليك القرآن لتشقى فتفهم الفرق بين ملائمة النفس وبين كون الداعي على العمل هو الاعتياد والله اعلم بالرشاد **المقصد الثاني** في اقسام الصوم وهو ينقسم الى ما عدا الحرام من الاحكام الاربعة **وفيه فصول الفصل الاول** في الصوم الواجب فالواجب منه ستة صوم شهر رمضان والكفارات والنذر وما اشبهه وقضاء الواجب وبدل دم المتعة والاعتكاف منذورا او بعد يومين وسيجيء الكلام في النذر وشبهه وبدل المتعة في محالها **فنقتصر** هنا بذكر البقية **القسم الاول** في صوم شهر رمضان **وفيه مباحث الاول** فيما يعلم به دخول الوقت الشهر ووقت وجوب الامساك والافطار **اما** علامة دخول الشهر فامور **الاول** الرؤية فيجب على من راى الهلال صيامه ولو انفرد وكذا لو شهد فردت شهادته باجماع علمائنا كما في التذكرة والمدارك خلافا لعطاء والحسن وابن سيرين واسحق وكذلك الحكم في افطار اول شوال وادعى عليه الاجماع ابن... في المدارك **ويدل عليه** قولهم اذا رأيت الهلال فصم واذا رأيته فافطر ونحوه مما سيجيء وخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره له ان يصوم قال اذا لم يشك فيه فليصم والا فليصم مع الناس وكذا فيه مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر قال والرؤية ليس ان يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو وينظر تسعة فلا يرونه اذا راه واحد راه عشرة والف ولعل المراد انه لا يعتبر شهادة مثل هذا الواحد لانه موضع التهمة ولو افطر هذا المنفرد يجب عليه الكفارة عند علمائنا اجمع كما في التذكرة **وينبغي التنبيه لامور الاول** اذا رأى الهلال في بلد دون اخرى فان كان البلدان متقاربين كان حكمهما واحدا في الصوم والافطار وان تباعدتا فلكل منهما حكمه والمراد بالتباعد ان يكون بحيث يختلف المطالع كالحجاز والعراق والعجم والخراسان بخلاف المتقاربين كبغداد والعراق وقد اختلف العامة

بالحضور كما في المسالك والمعتبر لعله فهم ذلك من ... زمان والحق ... انه كان ابن تسع

المقنعة

فيه نظر لا يخفى على الاجوبة

الحج يجب على المكلفين ... وينبغي نية الوجوب ... لاجل الاعتياد

مما يوجب ...

في مقام البلد

فبعضهم اعتبر مسافة القصر وبعضهم مسافة يظهر في مثلها تفاوت في المناظر بسبب الارتفاع والانخفاض وان كان اقل من مسافة القصر وبعضهم
اتحاد الاقليم واختلافه وبعضهم ما اعتبرناه ووجهه ان اختلاف المطالع مما هو الموجب لاختلاف الرؤية بناء على ان الارض كروية كما هو الاصح
فيختلف المطالع فيطلع الكواكب على جهتها الشرقية قبل طلوعها على الغربية وكذا في الغروب فيمكن ان لا يرى الهلال قبل الغروب في الشرقية
لقربه من الشمس ثم يرى في تلك الليلة في الغربية لتأخر غروبها فيحصل التباعد بينهما الموجب للرؤية **قال** فخر المحققين وكل بلد غربي بعد عن
الشرقي بساعة واحدة **و** استدل عليه بعض في التذكرة بما رواه كريب ان ام الفضل بنت الحارث بعثته الى معوية بالشام قال فقدمت الشام
فقضيت بها حاجتي واستهل علي رمضان فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس وذكر الهلال فقال
ليلة الجمعة فقال انت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل العدة او نراه فقلت
او لا تكتفي برؤية معوية وصيامه قال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله **و** ربما يستدل بمثل آخر وهو رواية زيد الشحام قال صعدت مرة جبل ابي قبيس
والناس يصلون المغرب فرأيت الشمس لم تغب انما توارت خلف الجبل عن الناس فلقيت ابا عبد الله عليه السلام فاخبرته بذلك فقال لم فعلت ذلك
بئس ما صنعت انما تصليها اذا لم ترها خلف جبل غابت او غارت ما لم يتجللها سحاب او ظلمة تظلها وانما عليك مشرقك ومغربك وليس على الناس
ان يبحثوا **وفيه** منع دلالة لاحتمال قطع النظر عن اختصاص ذلك بوقت المغرب على القول بكفاية ذهاب الشعاع عن الاشجار والبلد ذي القامة
لا زوال الحمرة المشرقية لا على ان بعد البحث لا يجب العمل بمقتضاه ثم نقل فيها عن بعض الشافعية ان حكم البلدان كلها واحد فمتى رؤي
في بلد حكم بان اول الشهر في جميع اقطار الارض تباعدت البلاد او تقاربت اختلفت مطالعها اولا وبه قال احمد والليث وبعض علمائنا لانه يوم من
شهر رمضان في بعض البلاد للرؤية وفي الباقي بالشهادة فيجب صومه لقوله تعالى ومن شهد منكم الشهر فليصمه ولان الارض مسطحة فلا اختلاف للبلاد
في الرؤية فانما هو لامر عرضي ويؤيده في صحيحة هشام بن الحكم فيمن صام تسعة وعشرين يوما ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا
ثلاثين على رؤية الهلال قضى يوما ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام وفي آخرها ان شهد اهل بلد آخر فاقضه **و** يرد على الاول بمنع ثبوته بمثل
الشهادة ويمنع تسطيح الارض كما حقق في محله وتشهد به التجربة فانا شاهدنا ان من سار على خط من خطوط نصف النهار الى جهة الشمال يرتفع القطب
الشمالي وكذا بالعكس **و** اما الآية فظاهرها فيمن شهد في البلد الذي هو فيه ولو منع الظهور فلا بد من تأويلها بما لا يلزم جواز جعل شهر رمضان
ثمانية وعشرين في بعض الاوقات وهو غير جائز اجماعا **و** اما الاخبار فليس فيها عموم يشمل البلاد المتباعدة بل هي ظاهرة في المتقاربة **و** اما منع الحجاب
والتلال للرؤية وتفاوت ممكن بسبب ذلك كما يظهر من كلام بعض العامة اعتباره فضعيف جدا اذ لو اعتبر ذلك لاختلف الدار ونحو البلد ونحو
ذلك ولم يفصل الفرق بين من كان في سفح الجبل ومن كان في قلته في بعض البلاد الواحدة في شهر وبالجملة فلا تأمل من الاصحاب في خلاف مقتضى هذا
ظاهرا **اذا** عرفت هذا فلو شرع في الصوم في بلد ثم سافر الى آخر لم ير الهلال فيه في اليوم الاول فعلى القول بالتعميم يلزم اهل البلد الآخر موافقته
لو ثبت عندهم بشهادته اذا كان عدلا وقلنا به او بطريق آخر فيقضون اليوم الاول وفي العكس هو يقضي وعلى القول المختار **قال** في التذكرة وجهان
احدهما انه يصوم معهم وهو قول بعض الشافعية لانه بالانتقال الى بلدهم اخذ حكمهم وصار من جملتهم والثاني انه يفطر لانه التزم حكم البلد الاول
فيستمر عليه وشبهه لذلك بمن اكترى دابة لزمه الكراء بنقد البلد المنتقل منه **اقول** فعلى ما ذكره على الاول صام احدا وثلاثين يوما بناء على التتميم
وفي العكس الافطار على ثمانية وعشرين يوما ولو اصبح معيدا ثم انتقل ليومه ووصل قبل الزوال الى البلد الذي لم يثبت ولو وبعد امساك مع القضاء ولو
افطر وهيهنا فروع كثيرة لا غرض فيها فالاولى العمل بالاحتياط **الثاني** قال في التذكرة يجب الترائي للهلال ليلة الثلاثين من شعبان ومن رمضان
تطلبا للاحتياط بذلك لصيامهم وليسلموا من الاختلاف **و** استدل عليه بان الصوم واجب في اول رمضان وكذا الافطار في العيد فيجب التوصل الى
معرفتهما لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب **اقول** وفيه نظر اذ الاصل دليل قوي لا يخرج عنه الا بدليل وبراءة الذمة عن التكليف لا
يرتفع الا بما يثبته ونحن نمنع وجوب الصوم الا من عرف دخول الشهر وان قلنا بان الالفاظ اسام لما هو في نفس الامر **و** بذلك يندفع ما احتج به الاصحاب
في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة حيث استدلوا على ذلك الاجتناب عن الشبهة المحصورة حيث استدلوا على وجوب الاجتناب عن الشبهة
بان الاجتناب عن النجس او الحرام واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع **و** نقول ان المسلم هو وجوب الاجتناب عما علم نجاسته وحرمته لا عما هو نجس او حرام
في الواقع كما حققناه في القوانين **و** لهذه المسألة فروع كثيرة في الفقه **منها** لزوم اذابة النقد المغشوش اذا جهل بلوغ خالصه النصاب لمعرفة ذلك
ومنها تعريض الاموال للبيع حتى يعرف الاستطاعة للحج **ومنها** وجوب الفحص عن المسافة لمن يريد السفر ومن هذا الباب جواز الاكل والشرب
في السحر مع عدم الفحص عن الفجر **والحاصل** انه لا يقول احد ان لمن له دراهم وعشرين دينارا مثلا اسم لما علم انه نصاب درهم وعشرين دينارا وكذا في نظائره

لكنا نقول ظاهر مشايخ اهل اللسان انهم يريدون ذلك وكذا في الشرع فهنا اقل الماهية في الاصل فالاصل والظاهر هنا متطابقان وبذلك يظهر ان المولى اذا قال لعبيده كل من كان عنده عشرون دينارا فليتصدق بدينار ومن لم يبلغ ما عنده اليه فلا شئ عليه فالعرف والعادة وبحكم الاصل يقتضي ان يجب على كل منهم ما عنده حتى يعرف الحال وانه من ايهما نصفين وفيه انا نمنع ذلك الا اذا دل على ان مراده لزوم الفحص عن ذلك فلا يسلمنا ولكن فيما لم يكن بايدينا ما هو علة لترك التفتيش والمفروض انا لنا معذا في تركه وهو استصحاب شعبان الاتي وهذا الكلام يمكن اجرائه في كل موضع لان اصل البراءة علة في كل موضع لانا نفرض الكلام في الحكمين المتعارضين من الشرع مع قطع النظر عن الاصل **الثالث** يستحب لمن رأى الهلال الدعاء وعن ابن ابي عميل انه يجب ان يدعو بهذا الدعاء عنده يا هلال رمضان الحمد لله الذي خلقني وخلقك وقدرنا منازلك في سبيله مواقيت للناس اللهم اهله علينا اهلالا مباركا اللهم ادخله علينا بالسلامة والاسلام واليقين والايمان والبر والتقوى والتوفيق لما تحب وترضى وروى الكليني عن جابر عن الباقر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اهل هلال شهر رمضان استقبل القبلة ورفع يديه فقال اللهم اهله علينا بالامن والايمان والسلامة والاسلام والعافية المجللة والرزق الواسع ودفع الاسقام اللهم ارزقنا صيامه وقيامه وتلاوة القرآن فيه اللهم سلمه لنا وتسلمه منا وسلمنا فيه وعن الحسين بن المختار رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا رايت الهلال فلا تبرح وقل اللهم اني اسألك خير هذا الشهر وفتحه ونوره ونصره وبركته وطهوره ورزقه واسألك الخير ما فيه وخير ما بعده واعوذ بك من شر ما فيه وشر ما بعده اللهم ادخله علينا بالامن والايمان والسلامة والاسلام والبركة والتقوى والتوفيق لما تحب وترضى الى غير ذلك من الادعية التي وردت في خصوص هلال شهر رمضان ومطلق الهلال سيما في دعاء الهلال لمولانا سيد الساجدين عليه السلام في الصحيفة المباركة **الثاني** اذا مضى من شعبان ثلثون يوما يجب الصوم بالاجماع المسلمين بل هو من ضروريات الدين كما في المدارك ويدل عليه الاخبار ايضا وكذا الكلام في هلال شوال فيجب الفطر بمضي ثلثين من رمضان **الثالث** الشياع وهو في اللغة بمعنى الانتشار قال الجوهري شاع الخبر اي ذاع وفشى وذاع في محله بالانتشار وهو لا يستلزم العلم كما لا يخفى وكذا لا يفهم منه لغة في العرف وفسر في المدارك هنا باخبار جماعة بها يؤمن النفس من تواطؤهم على الكذب ويحصل بخبرهم الظن المتاخم للعلم وادعي ثبوت الرؤية بالشياع الاجماع في المعتبر وكذا لو رأى شايعا والاختلاف بين العلماء في ذلك وقال في التحرير ولو رأى في البلد رؤية شايعة واشتهر وذاع بين الناس الهلال وجب الصيام اجماعا لانه نوع تواتر يفيد العلم ولو لم يحصل العلم بل حصل ظن غالب بالرؤية فالاقوى التعويل عليه كالشاهدين فان الظن الحاصل بشهادتهما حاصل مع الشياع وحكي عن المنتهى في المدارك الاستدلال بانه نوع تواتر يفيد العلم ثم حكى عبارة التذكرة ثم قال الاصح اعتبار العلم كما اختاره العلامة في المنتهى وصرح به المحقق في كتاب الشهادات من هذا الكتاب **اقول** ويظهر من ذلك انه لم يفرق بين ما يمكن كونه مستند الشهادة وغيره فحكم بانه لا بد ان يحصل العلم الذي اعتبره في الشهادة اعم مما حصل الجزم الواقعي بموردها او العلم الشرعي فمن يكتفي في ثبوت النسب والنكاح ونحوهما بالاستفاضة الظنية فيشهد باني عالم بان فلانا ولد فلان او فلانة زوجة فلان لان الشرع حكم بوجوب اعتقاد ذلك حين حصول الظن ولذلك يستندون في الشهادة الى الاستصحاب والى اليد مع التصرف المذكور والمنكر بل ومطلق اليد على الشهادة بالملك من جهة قرينة العادية والاجارة ونحوهما فلا بد للجماعة المشترطين للعلم في الاستفاضة التي يبنى عليها الشهادة اما ان لا يكتفوا في الشهادة بالظنون التي تصير مناطا للاحكام الشرعية التي يجب العمل عليها ويخصصوا العلم الذي اشترطوه في الشهادة بالعلم القطعي ولا ينافي ذلك عندهم مع قولهم بثبوت الاحكام الشرعية بالاستفاضة الظنية وساير الظنون واما القول بعدم الامكان ثبوت شيء بالاستفاضة الظنية مما يجب فيه العلم دون ان يقولوا ان الاستفاضة الظنية لا تثبت شيئا علينا من جانب الشرع لتكون محصلة للعلم شرعيا حتى يمكن ان يصير موردا للشهادة العظم شاهد على الفرق بين المقامين فمسئلة حجية الاستفاضة الظنية في الاحكام الشرعية مسئلة ومسئلة جواز بناء الشهادة عليها مسئلة اخرى ويظهر من المدارك الخلط بينهما حيث نقل فتوى المعتبر في الشهادات باشتراط العلم والكلام فيما نحن فيه انما هو في ثبوت الرؤية بالشياع الظني لا في قبول الشهادة المبنية عليه والذي يشهد بذلك ان المحقق اختار اعتبار الجزم في تحمل الشهادة بالاستفاضة وتردد فيما حصل الظن المتاخم ثم ذكر ثبوت الوقف والنكاح بالاستفاضة الظنية وقال ولعل هذا اشبه بالصواب بل لم يظهر منه التردد في اشتراط القطع في الشهادة ايضا فانه التردد في اعتبار الظن المتاخم للعلم بل مراده كفاية القطع الحاصل بالاستفاضة لا اشتراطه واما كلامه في اوائل كتاب القضاء في ولاية القاضي فليس بنص في اعتبار اليقين بل اطلق الشياع وما ذكره في آخر كلامه من اعتبار اليقين انما هو في اعتبار الامارات التي حصلت للوالي بخبره ويدل عليه حصر الحكم بثبوت الاستفاضة بالامور المعينة والا فلا ينبغي التخصيص فيما يفيد العلم وقد غفل في المسالك في النسب اليه اعتبار العلم مع تنبيهه لانه لا وجه للتخصيص في صورة اعتبار العلم فههنا مقامان من الكلام **الاول** انه هل يكفي في الشهادة الاستفاضة

الظن الذي اجاز الشارع العمل به ام لا وهو محله في كتاب الشهادات والظاهر جوازه كالاستصحاب والبينة وغيرهما **والثاني** ان هذا الظن الحاصل
بالاستفاضة هل هو من باب تلك الظنون التي اجاز الشارع العمل بها ام لا ومحله محل آخر ومنه ما ذكره المحقق في اول كتاب القضاء من انه ولاية القاضي
يثبت بالاستفاضة وكذا النسب والملك المطلق والموت والنكاح والوقف والعتق ونقل الشهيد في القواعد عن بعضهم انه يثبت بالاستفاضة اثنا
وعشرون النسب الى الابوين والموت والنكاح والولاية والعزل والولاء والرضاع وتضرر الزوجة والوقوف والصدقات والملك المطلق والتعديل
والجرح والاسلام والكفر والرشد والسفه والحمل والولادة والوصاية والحرية واللوث وقيل والغصب والدين والعتق والاعسار **اقول** فالمهم
بيان الاقوال والادلة في مسئلة حجية الاستفاضة واعتبار الجزم والظن ليتفرع في مسئلة رؤية الهلال **والاقوال في المسئلة ثلثة احدها**
اعتبار العلم كما صرح به في مسئلة الشهادة جماعة ولكن في اصل ثبوت شيء به وحجيته في اثبات المطالب مطلقا فلا يحضرني مصرح به بعينه نعم يظهر من
الذين حصروا اثبات المطالب بالاستفاضة في امور معينة انهم يعتبرون العلم في غير المعدودة ويكتفون بالظن فيها والا فلا وجه للحصر في الامور
المعدودة لما يفيد العلم انه حجة مطلقا الا ان يقال بامكان اجراء النزاع في حجية العلم في بعض المواضع ايضا كما ذكروه في مسئلة عمل الحاكم بعلمه و
يظهر من الاصحاب عدم كفاية مطلق العلم في اداء الشهادة بل يعتبرون العلم المستند الى الحس وخالفهم المحقق الاردبيلي مرة وصاحب الكفاية فاكتفيا
بمطلق حصول العلم للشاهد ولا يخلو عن قوة بل هو الظاهر من المسالك وغيره وقال في المسالك في مسئلة تحمل الشهادة بما يكفي فيه السماع وقد اختلف
فيما به يصير الشاهد شاهدا بالاستفاضة فقيل ان تكثر السماع من جماعة حتى يبلغ حد العلم بالمخبر عنه ... فلا يكون هذه الاشياء خارجة
عن اصل الشهادة وقيل يكفي بلوغه حدا يوجب الظن الغالب المتاخم للعلم الى آخر ما ذكره لا يقال هذا ايضا استناد الى الحس لانا نقول مرادهم بالحس
سماع نفس المشهود كلفظ الاقرار ونحوه والمشهود عليه هنا ليس بمسموع بل هو من قبيل النسب والموت او غيرهما بل هذا استناد الى الحدس المستفاد
من الحس مع انضمام القرائن ويلزم عليهم ح ان يقبلوا الشهادة المنوطة بخبر واحد محفوف بالقرينة او برؤية امور يحصل العلم الجزم بوقوع شيء
والظاهر انهم لم يقولوا به **وكيف كان** فلا ينبغي الاشكال فيما حصل العلم من الاستفاضة في اثبات الامور التي ذكروها من الوقف والنكاح وغيرهما وغيرها
انما الاشكال فيما لو حصل الظن بها فيها وفي غيرها انما الاشكال فيما لو حصل الظن بها فيها وفي غيرها فيمكن ح ان للقائل باشتراط العلم في
الاستفاضة التفصيل بالاكتفاء بالظن المتاخم في موارد خاصة بسبب دليل خارجي **واما** القائل بكفاية الظن المتاخم فلا وجه له للتفصيل كما انه
لا وجه للتفصيل في الاستفاضة المفيدة للقطع بقبولها في بعض دون بعض الا على التوجيه الذي مر والى ما ذكرنا يشير عبارة المسالك في مسئلة
ولاية القاضي بعد ذكر وجه قبول الاستفاضة في الامور السبعة المتقدمة قال **و** زاد بعضهم في هذه الاسباب ونقص آخرون وقد ظهر من تعليلها
انها لا تستند الى نص خاص بل الى اعتبار فكان الوجه فيها ان يقال ان اعتبرنا اليقين في المستند كما اعتبره المص بقوله ما لم يحصل اليقين فلا وجه
للحصر في هذه وان كانت اسبق حاجة من غيرها الى الاكتفاء بالسماع دون المشاهدة لما اشرنا اليه من ان العلم القطعي اقوى من البينة بل لا يقبل
الخلاف فمتى حصل ذلك في الملك المسبب وغيره من الحقوق بالتسامع كفى وان اكتفينا في الاستفاضة بالظن الغالب المتاخم للعلم احتمل اختصاصه
بهذه والقدح في بعضها حيث لا نص ويمكن القول بالتعميم ايضا لان ادنى مراتب البينة الشرعية لا يحصل بها الظن المتاخم للعلم فيكون ما ادى
اقوى مما وقع النص والاجماع على ثبوته فيه فكان اولى بالحجية وان كان مساويا لبعض مراتب البينة او قاصرا عن بعضها لان مفهوم الموافقة يكفي في
المرتبة الدنيا بالقياس الى ذلك الفرد المتنازع فيه لو اقيمت عليه بينة كلما يحصل بالتسامع يفيد مرتبة اقوى وتشبيها رجوع المص عن الجزم بالعلم
الى الاكتفاء بمتاخمه على تردد فيه وان اكتفينا فيها بمطلق الظن كما يظهر من كلام الشيخ قوي جانب الحصر لما ذكروه من الوجوه انتهى **و** ظهر من
ذلك ان الاقوال في المسئلة ثلثة اعتبار العلم في الاستفاضة الا فيما استثني من الامور المذكورة على خلاف فيها وفي عددها ليس هيهنا محل بسط
الكلام فيها **والثاني** كفاية الظن مط كما نسب الى الشيخ **والثالث** اعتبار الظن المتاخم للعلم دليل القول الاول ان الاصل عدم الثبوت واصالة
حرمة العمل بالظن ولا دليل على اعتبار هذا الظن ولا ينافي في ذلك ما حققنا في الاصول من ان مطلق ظن المجتهد حجة لابتنائه على الدليل العقلي الذي
لا يقبل التخصيص من انسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق مع بقاء التكليف لان ذلك انما ذكرناه في نفس الاحكام الشرعية ومثل مباحث الالفاظ
من متعلقات الاحكام ومثل ماهيات الموضوعات التي يحول على اهل خبرتها كالعيب والارش والقبض وامثالها والاسباب الشرعية وان كانت من
الاحكام الشرعية الوضعية لكن الذي يكتفى فيها بالظن هو اثبات سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع لا وجود السبب وتحققه في
الخارج وتحققه ونحو ذلك **و** الكلام في هذه المسئلة انما هو في ذلك فان سببية الرؤية للصوم والفطر قد ثبت من الشرع لكن حصولها في
الخارج موضوع هذه المسئلة فمسائل النكاح والوقف وغيرها وان كان يثبت بالظن فيكتفى في سببية بعض افراد النكاح مثلا للزوجية والتوارث

في ان الاقوال في حجية الاستفاضة ثلاثة واحدها اعتبار العلم

اي من هذا ما ادعى فالمضاف ... والمراد بالموصول هو البينة وبضمير ثبوته عائد الى الموصول وضمير فيه الى المشاهدة منه دام ظله

اي من المقيس عليه هو البينة يعني لو قيس ... بينة ... الظن ... فلو حصل ... المفيد للظن المتاخم فيكفي منه دام ظله

و وجود المانع

بالظن الشرعي لكن لا يكفي في تحققه في الخارج بكل ظن فلا بد من الدليل على حجية ما يثبت به من النكاح مثلا وقد ثبت انه يثبت بشهادة العدلين
واختلف في الاستفاضة الظنية وهكذا واما الدليل على الاكتفاء بالظن في الاستفاضة فربما يذكر فيما يناسب المقام ما ذكره الفاضلان وغيرهما
انا نقضي ان خديجة زوجة النبي ص كما نقضي بانها ام فاطمة وليس ذلك من باب التواتر لان شرطه استواء الطرفين والواسطة والطبقات الوسطى
والمتصلة بنا وان بلغت التواتر ولكن الاولى غير متواتر لان شرط التواتر الاستناد الى الحس والظاهر ان المخبرين اولا لم يخبروا عن مشاهدة العقد ولا عن
اقرار النبي ص بل نقل الطبقات متصل الى الاستفاضة التي هي الطبقة التي الاولى السامعين للعقد الشاهدين للسامعين بالعقود حد التواتر
وزيادة لان النبي ص كان ذلك الوقت اعلى قريش وعمه ابو طالب المتولي لتزويجه كان يومئذ رئيس بني هاشم وشيخهم ومن اليه مرجع قريش وخديجة
ع كانت من اجلة بيوتات قريش والعقد في تزويجها مشهور وخطبة ابي طالب فيه في المسجد الحرام بمجمع من قريش ممن يزيد عن العدد المعتبر في التواتر
فدعوى معلومية عدم اشتمال الطبقة الاولى على مشاهدة العقد وسماعه ظاهرة المنع وانما الظاهر كون ذلك معلوما بالتواتر لاجتماع شرائطه فلا
يتم الاستدلال به على المطلوب انتهى **اقول** ولا ينبغي الاستدلال بذلك على حجية الاستفاضة الظنية بل هو انما يثبت الثبوت في النكاح
ولا ينافي عدم الثبوت في النكاح ولا ينافي عدم الثبوت في غيره فان القائلين باشتراط القطع فيها اكتفوا في النكاح ونظائره بالظن **و** الاولى
الاستدلال بالعلة المنصوصة في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فانها تقتضي الاكتفاء بالظن الحاصل من خبر العدل وان خبرهما يؤمن معه من اصابة
قوم بجهالة وحصول الندامة فالعمل بقول الفاسق مع التثبت المانع عن حصول الندامة جائز وبملاحظة تجويز العمل بخبر العدل معللا بانه ليس فيه ندامة
بحسب المفهوم ولا يفيد الا الظن يظهر كفاية حصول الظن **و** لا ريب ان الاستفاضة نوع من التثبت في الخبر فاذا بلغ حد الامن الحاصل من خبر العدل
فيكفي به وان ابيت عن اطلاق التثبت عليه فيكفي حصول العلة الحاصلة من التثبت في هذا الخبر ايضا **و** اما القدح بانه يلزم منه جواز العمل بخبر عدل
واحد ولم يقل به الاكثر وبخبر فاسق او فاسقين او نحوهما اذا حصل منها الظن الموجب للامن المعهود وهو باطل اتفاقا فهو مدفوع بانها مخرج بدليل
فكما ان القائل باشتراط القطع يخصص دليله بالمواضع المستثنيات من جهة دليل خارجي كالعسر والضرر وغير ذلك فيخصص القائل بكفاية الظن دليله
بما لا يثبت به جزما كالزنا والقتل وغيرهما واما الدليل على اعتبار الظن المتاخم للعلم فهو ما اشير به عبارة المسالك السابقة من انه اقوى من الظن
الحاصل من البينة فكان العمل به اولى مضافا الى اصالة عدم الثبوت واصالة الحرمة العمل بالظن **و** قد نوقش فيه بان الاولوية انما يصح لو ثبت
علة حجية البينة انما هو حصول الظن بل انما تعبد محض مع انه لو سلم ذلك فلا دليل على اعتبار المتاخم للعلم بل يكفي كونه اقوى مع انه يلزم منه جواز
العمل بقول فاسقين او فاسق او غيرهما اذا افادت ظنا اقوى من الظنين فهو باطل اتفاقا ويمكن دفعه بان الاتفاق ونحوه مخصص به **و** يشير
المتاخم ما نقل في اعتبار الخمسين في غير صحيحة محمد بن مسلم الاتية ومثله رواية ابي العباس **قال** المحقق الاردبيلي ره في صحيحة العيص قال سألت ابا عبد الله
ع عن الهلال اذا رآه القوم جميعا فاتفقوا انه لليلتين ايجوز ذلك قال نعم **تعتضه** تشعر باعتبار الظن المتاخم للعلم وما ابيه وجهه بدل على ثبوت
دخول الشهر من غير اشتراط العدالة في القوم وحصول العلم بخبرهم بل يكفي رؤية القوم وقال الظاهر نسبة الرؤية الى القوم في العرف هو حصول الظن المتاخم
للعلم وقال انه ليس المراد تجويز كونه لليلتين بل المراد انه يجوز الاعتماد عليه في دخول الشهر **اذا** عرفت هذا **فرجع** الى الكلام في مسئلة رؤية
الهلال ونقول ان بنينا على اصالة الحرمة الاكتفاء بالظن فيمكن الخروج عنه في رؤية الهلال بمقتضى الاجماع المنقول في المعتبر والتذكرة فانهما ادعيا
على مطلق لفظ الشياع الاعم من القطعي والظني ويؤيده الروايات الاتية في اعتبار الخمسين **و** اما على القول بكفاية الظن فهو مندرج تحته ولا
يبعد ترجيحه تمسكا بالعلة المنصوصة في الاية مقتصرا على ما افاد الامن من الخطر **واما** ما ورد في الاخبار من عدم جواز العمل بالظن وانه لا يدخل
الشك في اليقين ونحو ذلك فالظاهر ان المراد به المنع عن العمل بالظن بالامارات النجومية والحسابية وكذلك الاخبار المتواترة الدالة على ان الصوم والفطر
بالرؤية هو عدم جواز الاعتماد على الرأي والتخمين والظنون المذكورة لا ان يكون المراد رؤية نفس المكلف للاجماع على عدم اشتراطه بل يلزم الاستناد
الى الرؤية اعم من رؤية نفسه ومن صدقه ومن الشياع وهو المستفاد من تتبع الاخبار **لغتهم** يظهر منها انه لا بد من عدم الابهام وحصول الاطمينان
ففي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا رأيتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فافطروا وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية قال والرؤية ليس
ان يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو وينظر تسعة فلا يرونه لكن اذا رآه واحد رآه عشرة والف واذا كانت علة فاتم شعبان ثلثين وزاد حماد فيه
وليس ان يقول رجل هو ذا هو لا اعلم الا قال ولا خمسون وفي رواية عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال صم للرؤية وافطر للرؤية وليس رؤية الهلال
ان يجئ الرجل والرجل فيقولان رأينا انما الرؤية ان يقول القائل رأيت فيقول القوم صدقت الى غير ذلك من الاخبار **و** سيجئ بعضها **و** لعل نظر
من يعتبر الظن المتاخم الى غير ذلك فان الامن من الخطر انما يحصل منه **و** يؤيده الاخبار الدالة على متابعة اهل الامصار في الصوم وانه اذا كان

في قريته خمسمائة من الناس فصام لصيامهم وافطر لفطرهم سيما بانضمام ما رواه ابو الجارود عن ابي جعفر عليه السلام قال صم حين يصوم الناس وافطر حين يفطر
الناس فان الله عز وجل جعل الاهلة مواقيت وتسمية عن الشهر معين اليوم في شهر رمضان يختلف فيه قال اذا اجتمع اهل مصر على صيامه للرؤية فاقضه
اذا كان اهل المصر خمسمائة انسان **الرابع** شهادة العدلين وفيه خمسة اقوال نقلها في المهذب **الاول** قبول شاهدين من خارج البلد عدلين
منه مع العلة ولا معها ولا بد من القسامة من خارج واولى منه اذا كان من البلد وهو مذهب القاضي والشيخ في النهاية **الثاني** قبول العدلين
مع العلة من البلد وخارجه والقسامة مع عدمها من البلد وخارجه وهو مذهب المفيد والشيخ في المبسوط **الثالث** قبول العدلين من خارج
او مع العلة والا فلا بد من القسامة وهو مذهب الصدوق في المقنع **اقول** وتطابق ما نقل عن الشيخ في الخلاف ولكن الفاضل في الشرح
في شرح الروضة قال ان مقتضى ما عنده من نسخ المقنع انه مطابق للنهاية لا للخلاف وكذا العلامة وغيره نقلوه هكذا **الرابع** قبول العدلين
كيف كان مع العلة وعدمها من البلد وخارجه وهو مختار الشيخ وابن الجنيد وابن ادريس والفاضلين **الخامس** قبول الواحد في هلال شهر
رمضان دون غيره من الاهلة احتياطا للصوم وهو مذهب سلار **اقول** الاقوى القول الرابع وهو مذهب اكثر الاصحاب **لنا** الاخبار الصحيحة
المستفيضة جدا وغيرها لا حاجة الى ذكرها **و**لنكتف بذكر صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال صم للرؤية وافطر للرؤية فان شهد عندك شاهدان
مرضيان بانهما رأياه فاقضه وصحيحه الاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا كان يقول لا اجيز في الهلال الا شهادة رجلين عدلين والحصر فيها اضافي
بالنسبة الى شهادة النساء ونحوها ففي صحيح عبد الله بن علي الحلبي قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا اقبل شهادة النساء في رؤية الهلال الا شهادة عدلين
مضافا الى ان الاصل قبول شهادة العدلين الا ما ثبت خلافه **واما** دليل النهاية والصدوق على ما نقل عنه الفاضل فهو رواية حبيب الجماعي
قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة وانما تجوز شهادة رجلين اذا كانا من اهل خارج المصر وكان
بالمصر علة فاخبرا انهما رأياه واخبرا عن يوم صاموا للرؤية **واما** دليل المبسوط فهو الجمع بين ما دل على قبول العدلين مطلقا ومثل صحيح محمد بن مسلم
ورواية ابن بكير المتقدمتين وما في معناهما مضافا الى رواية ابي ايوب الآتية **واما** دليل الخلاف فهو ما نسبه العلامة وغيره الى الصدوق وهو
رواية ابي ايوب الخزاز قال قلت له كم يجزي في رؤية الهلال فقال ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني وليس رؤية الهلال ان
يقوم عدة فيقول واحد قد رأيته ويقول الآخرون لم نره اذا رآه واحد رآه مائة واذا رآه مائة رآه الف ولا يجزي في رؤية الهلال اذا لم يكن في
السماء علة اقل من شهادة خمسين واذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر فظني ان هذا الخبر الصق بهذا لا دلالة فيها على قبول العدلين من الخارج مع تحقق
لا قبولهما من الداخل مع العلة صريحا **واجاب** المحقق عن الروايتين بان اشتراط الخمسين لم يوجد في حكم سوى قسامة الدم ثم لا يفيد اليقين بل يفيد
الظن وهو يحصل بشهادة العدلين **و**بالجملة هو مناف لما عليه عمل المسلمين كافة فكان ساقطا هذا **مع** ان حبيبا مجهول وفي سند رواية
ابي ايوب ايضا كلام وان لم يكن تاما فلا يعارض بهما الاخبار الصحيحة المستفيضة جدا وغيرها من الخصوصات والعمومات المعمول عند اكثر
الاصحاب **مع** انهما محمولان سندا وهو ان اعتبار الخمسين فيما توقف الشياع المعتبر عليه لاجل التهمة كما يظهر من الروايات المتقدمة لقا
اذا رآه واحد رآه جماعة وفيما لم يثبت عدالتهم ولا عدالة اثنين منهم **واما** دليل مذهب سلار فوجوه **الاول** الاحتياط للصوم **وفيه**
ان الاحتياط انما هو اذا احتاط بالابتنية اثنين منهم رمضان فانه تشريع مع انه ربما يستلزم افطار آخره وهو خلاف الاحتياط وان احتاط في الآخر
بزيادة يوم صاما لحد او ثلاثين فهو تشريع آخر **والثاني** بانه يفيد الرجحان وترك الى المرجوح قبيح **وفيه** منع الرجحان مع عدم ثبوت مشروعيته
مع معارضته باستصحاب رجحان شعبان سيما اذا ساواه المشهود له في قوة البصر **والثالث** ارتفاع التهمة بسبب انه امر ديني تشترك فيه المخبر والمخبر
المخبر لم يجب قبوله كالرواية **وفيه** منع ارتفاع التهمة مطلقا اولا وعدم استلزام ارتفاعها القبول ثانيا وبطلان القياس سيما مع الفارق ثالثا
والرابع الروايات **فمنها** صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا رأيتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين
وان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او آخره فاتموا الصيام الى الليل وان غم عليكم فعدوا ثلاثين ثم افطروا **ورد** بان الرواية بهذا اللفظ انما
هو في التهذيب والذي في الاصول او شهد عليه بينة عدل وعلى هذا لا يكون لسلار **اقول** ومع ذلك لا يناسب وجودها في الاستبصار كذلك
ولكن فيما يفيد بطريق آخر بينة عدل وفي التهذيب عدل من المسلمين هذا **مع** ان لفظ العدل مصدر يطلق على الجمع كما ذكره جماعة ونقلوه
عن اهل اللغة مضافا الى ان الرواية انما يدل على جواز الافطار لا الصوم والظاهر ان سلار لا يقول به اصالة **و**اما القدح في السند باشتراك محمد بن
قيس فليس بذلك اذ الظاهر انه البجلي الثقة صاحب كتاب القضايا الذي يروي عنه عاصم بن حميد ويوسف بن عقيل بقرينة يوسف عنه هنا **و**
منها رواية داود بن الحصين عن الصادق عليه السلام لا بأس في الصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة وهي مع سلامة سندها مخالف للاجماع ظاهرا على عدم

ول شهادة النساء منفردات ومنضمات كما ادعاه المرتضى وابن زهرة وصاحب الحدائق وللاخبار النافية لقبول شهادتهن **ومنها** رواية يونس
بن يعقوب بن شعيب قال قال لغلام وهو معنا لي قد رايت الهلال قال لا اذهب فاعلمهم **وفيه** مع سلامة السند منع الدلالة اذ لعله لاجل
نقص اليه آخر لو وجد او لاجل تواطي القوم من قرابته **ومنها** ما رواه العامة عن ابن عباس ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وآله فقال اني رايت الهلال يعني
رمضان فقال أتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال أتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا غدا **و** رواية ابن عمر قال تراءى
الناس الهلال فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وآله اني رايته فصام وامر الناس بصيامه **وفيهما** مع ضعفهما انه لعله بدا له منهما اليمين فلعلهما والامر بهما
لذلك **وهذه** الادلة مع ضعفها كما عرفت لا يعارض بها ادلة المختار مع كثرتها واعتبارها وشهرتها واعتضادها بالاصل واستصحاب
هجر هذه عندهم وشذوذها بل مخالفتها للاجماع كما ادعاه في المسالك وتنقل عن الشيخ في الخلاف **ثم** ان هذا انما يجري في قول الواحد في هلال
رمضان لاجل الصوم خاصة فلا يثبت لو كان محلا لمسمى اجل دين او عدة او نحو ذلك **واما** ثبوت هلال شوال بمضي ثلثين يوما منه فانما هو
للتبع لا بالاصالة وذلك لانا لو لم نحكم بالتبعية للزم وجوب صوم احد وثلثين يوما لاجل صوم رمضان لو غم آخر الشهر **وينبغي** التنبيه بذكر امور **الاول**
لا يتوقف جواز الافطار بالشاهدين على حكم الحاكم ولا نعرف فيه خلافا وكذا لو رد الحاكم شهادتهما لجهله بحالهما كما صرح به في التذكرة
وهو مقتضى الاخبار الصحيحة وغيرها الناطقة بانهما اذا شهدا لعنده فاقضه ونحو ذلك **الثاني** لا بد من توافقهما في الشهادة فلو اختلفا في
صفة الهلال بالانحراف والاستقامة وكونه جنوبيا او شماليا فلا يسمع بخلاف ما لو اختلفا في زمانها في الليلة الواحدة بان يراه احدهما عند الغروب
والاخر بعد صلوة المغرب وفيما لو شهد احدهما برؤيته هلال شعبان ليلة الجمعة والاخر برؤيته هلال رمضان ليلة الاحد وجهان من
توافقهما في المعنى ومن مخالفة كل للاخر في شهادته ولعل الثاني اوجه للاصل وعدم انصراف الادلة الى مثله ولان في اجتماعهما في مورد الشهادة
مدخلية تامة في الظن بالصدق فيمكن كونه حكمة في القبول **الثالث** قال في المدارك لو اسند الشاهد الى الشياع المفيد للعلم وجب
القبول قطعا **اقول** وما ذكره العلماء في كتاب الشهادة في مسئلة جواز بناء الشهادة على الاستفاضة واقتصارهم في ذلك على مواضع مخصوصة
يفيد اكتفاؤهم بالظن ايضا فان الظاهر من تخصيصهم تلك الامور هو انه لا يثبت عندهم بالاستفاضة الظنية الا هذه الامور كما هو مقتضى الاستثناء
ثم ان كلامهم هذا مع اشتراطهم الحس في الشهادة وعدم اكتفائهم بالعلم الحاصل من غير الحس اما مبني على ان المراد بالحس اعم مما كان مبدأ للعلم
الحاصل للشاهد وان كان بانضمام القرائن والا فالعلم هنا لم يحصل من الحس الا بالذات واما مبني على تخصيص قاعدتهم بما ذكر وعلى اعتبار
الحس في الشهادة فلا يقبل شهادة من شهد بان اليوم اول رمضان او اول شوال لانه مسئلة اجتهادية يختلف باختلاف الآراء والاسباب المجوزة
لرؤيته الهلال اذا علم اتفاق الشاهد والمشهود له في السبب كلي في الجرح والتعديل فيلزم الاستفصال اذا جهل الحال **الرابع** قد ذكر في المسالك
انه لو شهد الشاهدان على مثلهما او على الشياع قيل ايضا ومال اليه في المدارك ولكن العلامة قال في التذكرة لا يثبت الهلال بالشهادة على
الشهادة عند علمائنا الاصل البراءة واختصاص ورود القبول بالاموال وحقوق الادميين وللشافعية طريقان لكن اخرها ذكره وظاهره الاجماع
ولعله الاقوى **الخامس** هل يكفي قول الحاكم في ثبوت الهلال ام لا قال في المدارك فيه وجهان احدهما نعم وهو خيرة الدروس لعموم ما دل
على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولان المرجع في
الاكتفاء بشهادة العدلين وما يتحقق به العدالة الى قوله فيكون مقبولا في جميع الموارد ويحتمل العدم للاطلاق وقوله لا اجيز في رؤية الهلال الا
شهادة رجلين عدلين **اقول** وما ذكره في التعليل الخامس للدروس انما يناسب لكلامه الاخير بعد ذلك قال ولو قال اليوم الصوم او الفطر فقضى وجوب
على السامع ثلثة اوجه ثالثها ان كان السامع مجتهدا انتهى **وحاصل المقام** ان مرجع المسئلة الاولى الى قبول شهادة الحاكم وحده في ثبوت
الهلال والاظهر عدم القبول لانه شهادة وليس بحكم ومرجع المسئلة الثانية الى حكم الحاكم بثبوت اول الشهر وانه يوم الفطر او الصوم والاقوى
فيه القبول لحجيته حكم مجتهد اخر او مقلد مجتهد اخر الا مع الاستفسار والرجوع الى مقتضاه **و** يمكن ان يوجه كلامهما في المسئلة الاولى بجعلهما
فان مراد الحاكم من شهادته بالهلال الحكم بان اليوم اول الشهر بسبب رؤية الهلال فهو حكم مستند الى علمه مع بيان سبب العلم والمراد في المسئلة
الثانية حكمه بكون اليوم يوم الصوم من دون ذكر سبب العلم فيجري تعليل المدارك في الاول ايضا ويشكل ذلك بما يظهر منهم من اختصاص الحكم بامر الزام خاص في
واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه التخاصم بين العباد طابق الحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي
كما ذكره الشهيد في القواعد فانه من امور المعاد لا المعاش وليس فيه دفع خصومة غالبا **و** يمكن توجيهه بان يراد بامر المعاش ما الاختصاص له
بان كان من موضوعات حكمه فيرجع الى المنفصل تحقق رؤيته ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا او لانه مدخل له في الحكم الشرعي وان ارجع اليه باعتبار قطع النزاع

ويتضمن ان الشارع حكم بان يحكم الحاكم بان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان في مثل البيع بشرط
فيه الخيار الى اول شهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع بينهما التنازع في اليوم الخاص انه اول الشهر ام لا فيكفي في
ذلك الحكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى الحكم باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه
حكم آخر فلا مناص في تعميم الحكم لذلك هو ضم قصد الحاكم بحكمه رفع ما يصلح ان يصير من الخصومة والمخالفة وان لم يكن بالفعل هناك خصومة
الخامس الجدول وهو حساب مخصوص ماخوذ من سير القمر واجتماعه مع الشمس و مرجعه الى عد شهر تاما وشهر ناقصا الى تمام السنة فيجعل المحرم
تاما والصفر ناقصا الى تمام السنة فيجعل المحرم وهكذا الى آخر السنة كما يفعله المنجمون **او** يجعل رمضان تاما وشوال ناقصا وهكذا كما ورد
في الاخبار انه اول السنة وكيف كان فهو يتضمن كون رمضان تاما ابدا وشعبان ناقصا قال في المسالك وهذا الحساب من كلام اهل التقويم فانهم
يجعلون الاشهر كذلك في غير السنة الكبيسة وفيها يجعلون ذي الحجة تاما بعد ان كان تسعة وعشرين في غيرها **اقول** وتوضيحه على ما ذكره
بعض الاصحاب انهم لما اعتبروا في الشهر اجتماع النيرين في درجة واحدة من ذلك البروج الى اجتماع آخر وكان ما بين الاجتماعين تسعة وعشرين
يوما واثنتي عشرة ساعة واربعا واربعين دقيقة وكان الكسر زائدا على نصف اليوم جعلوا الشهر الاول ثلثين يوما لان الكسر يقوم عندهم مقام
الواحد اذا زاد على النصف ثم جعلوا الشهر الثاني تسعة وعشرين بجبر النقصان الشهر الاول فصارت الشهور الاوتار كلها ثلثين ثلثين والاشفاع
كلها تسعة وعشرين حتى اذا كملت السنة اجتمع من الكسر الزائد على نصف اليوم الذي اهملوه من كل شهر وهو اربع واربعون دقيقة ثمان ساعات
وثمان واربعون دقيقة وهو خمس يوم وسدسه فاجتمع في كل ثلثين ثلثين سنة احد عشر يوما وكبسوها الى ادوارها في احدى عشر سنة من كل ثلثين
سنة هي الثانية والخامسة والسابعة والعاشرة والثالثة عشرة والخامسة عشرة او السادسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرين
والرابعة والعشرون فسموها لذلك السنين الكبيسة وغيرها في ان رمضان تام وشعبان ناقص و يظهر من جماعة من الاصحاب انه لا خلاف بينهم
في عدم اعتبار الجدول والعدد كما نسبه الشيخ في الخلاف الى شاذ منا وكلام ابن زهرة في الغنية مشعر بان فيهم من يعتبره فقال وعلامة دخول
اي الشهر رؤية الهلال وبها يعلم انقضاؤه بدليل اجماع الامة باسرها من الشيعة وغيرها على ذلك وعملهم به في زمن النبي ص وما بعده الى آن حدث
خلاف قوم من اصحابنا فاعتبروا العدد دون الرؤية وتركوا ظواهر القرآن والمتواتر من روايات اصحابنا وعولوا على ما لا يجوز الاعتماد عليه من اخبار
احاد شاذة و من الجدول الذي وضعه عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر ونسبه الى الصادق ع والخلاف الحادث لا يؤثر دلالة الاجماع السابق
كما لا يؤثر حدوث خلاف الخوارج في رجم الزاني المحصن في دلالة الاجماع على ذلك ثم يطلق خلاف هؤلاء وهذا عبد الله بن معوية مقدوح في
عدالته بما هو مشهور وفي طريقه مطعون في خبره وعلى ما تضمنه من قبح مناقضته ولو سلم من ذلك كله لكان واحدا لا يجوز في الشرع العمل به
انتهى وكيف كان فلا ريب في بطلانه وعدم جواز الاعتماد عليه لمخالفته للشرع لقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس وقوله ص
من صدق كاهنا او منجما فهو كافر بما انزل على محمد ص والاخبار الواردة المتواترة الدالة على توقيت الصيام والفطر بالرؤية لا حاجة الى ذكرها
وكذلك ما يدل على عد شعبان ثلثين اذا غم الشهر و الاخبار الناصة على كون رمضان تسعة وعشرين وهي ايضا كثيرة الى غير ذلك من الاخبار
مع ان اهل التقويم لا يثبتون اول الشهر بمعنى جواز الرؤية بل بمعنى تأخر القمر عن محاذاة الشمس ليرتبوا عليه مطالبهم من حركات الكواكب وغيرها
ويعترفون بانه قد لا يمكن رؤيته بل يقولون ان الاغلب عدم امكان رؤيته تلك الليلة وقد لا يمكن في الثانية ايضا والشارع علق الاحكام الشرعية
على الرؤية لا على التاخير المذكور هكذا قال في المسالك **السادس** العدد المشهور في تفسيره عد شعبان ناقصا ابدا وشهر رمضان تاما ابدا وقد
يطلق على ما ذكرنا في تفسير الجدول وعلى ما سيجيء من عد خمسة من هلال السنة الماضية وغيره ايضا و المشهور عدم اعتباره بل ادعى عليه الاجماع
في المسائل الناصرية فانه قال اليه يذهب جميع اصحابنا وهو مذهب جميع الفقهاء من اهل السنة من كلام ابن زهرة المتقدم ذكره والقول به نقله في
المعتبر عن قوم من الحشوية والمرتضى يحكي عن شذاذ من اصحابنا الا انه بقولهم وهو مذهب الصدوق فانه قال في الفقيه بعد ذكر الاخبار الدالة على
ان رمضان تام ابدا وشعبان لا يتم ابدا من خالف هذه الاخبار وذهب الى الاخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقى كما يتقى العامة ولا يكلم الا بالتقية
كائنا من كان الا ان يكون مسترشدا فيرشد ويبين له فان البدعة انما تماث وتبطل بترك ذكرها ولا قوة الا بالله و قال في الخصال مذهب خواص
الشيعة واهل الاستبصار منهم في شهر رمضان انه لا ينقص عن ثلثين يوما ابدا والاخبار في ذلك موافقة للكتاب ومخالفة للعامة فمن ذهب من
ضعفة الشيعة الى الاخبار التي وردت للتقية في انه ينقص ويصيبه ما يصيب الشهور من النقصان والتمام اتقى كما يتقى العامة ولم يكلم الا بما يكلم به
العامة ولا قوة الا بالله لنا ان لفظ شهر رمضان الذي ورد في القرآن والسنة يرجع في معناه الى العرف والمعروف في معناه ما كان محدودا بالرؤية

في اوله واخره ولا عبرة عند اهل العلم بما يسبق الى الظنون من التاخر عن محاذاة الشمس وغيره ويدل عليه ايضا ان الاهلة مواقيت للناس والحج والعمل
المستمرة من زمان الشارع الى الان بكمال الاعتناء في الاستهلال ولو كان يكفي محض العدد لما احتاجوا الى ذلك والاستقصاء في خصوص شعبان و
الاخبار المتواترة الدالة على ان الصوم للرؤية والفطر للرؤية وخصوص ما ورد في شهر رمضان وشعبان وهي كثيرة جدا نكتفي بذكر بعضها وهو صحيحة
حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام انه قال في شهر رمضان هو شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان وصحيحة الحلبي عنه عليه السلام قال قلت له ارايت ان كان
الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال فاذا كانت علة فاتم شعبان ثلثين الى غير ذلك من الاخبار
وقد مر صحيحة هشام بن الحكم في مسئلة رؤية الهلال في البلدان المتقاربة احتج الصدوق بما رواه عن حذيفة بن منصور عن ابي عبد الله عليه السلام قال شهر
رمضان ثلثون يوما لا ينقص ابدا قال وفي رواية حذيفة بن منصور عن معاذ بن كثير ويقال له معاذ بن مسلم الهراء عنه عليه السلام قال شهر رمضان ثلثون يوما لا
ينقص والله ابدا وفي رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه في نسخة عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه عن ابي عبد الله
قال قلت له ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما صام من شهر رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين قال كذبوا ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله الا تاما ولا
الفرائض ناقصة ان الله تبارك وتعالى خلق السنة ثلثمائة وستين يوما وخلق السموات والارض في ستة ايام فحجزها من ثلثمائة وستين يوما فالسنة
ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وشهر رمضان ثلثون يوما لقول الله عز وجل ولتكملوا العدة والكامل تام وشوال تسعة وعشرون يوما وذو القعدة
ثلثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة والشهر هكذا ثم هكذا اي شهر تام وشهر ناقص وشهر رمضان لا ينقص ابدا وشعبان
وسأل ابو بصير ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ولتكملوا العدة قال ثلثين يوما وعن ياسر الخادم قال قلت للرضا عليه السلام هل يكون شهر رمضان تسعة
وعشرين يوما فقال ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين يوما ابدا هذا ما ذكره في الفقيه من الاخبار وفي معناها روايات اخر مذكورة في التهذيب والكافي
والخصال ومعاني الاخبار وكثير منها يرجع الى حذيفة بن منصور **قال الشيخ** ان هذا الخبر لا يوجد في شيء من الاصول ولا في كتاب حذيفة
وهو مختلف الالفاظ مضطرب المعاني لانه تارة يرويه عن الصادق عليه السلام وتارة يفتي به من قبل نفسه وتارة يرويه عن الامام بواسطة وتارة بلا واسطة فلا
يعارض بها المتواتر من الاخبار والقرآن العزيز وعمل جميع المسلمين **وذكر** لها توجيهات **منها** ان تلك الاخبار مما يدل على الاخبار عما اتفق في
زمان الرسول من عدم النقص وهو لا يستلزم تمامه ابدا وان كلمة ابدا ترجع الى النفي لا الى المنفي بمعنى نفي النقص ابدا ربما لا انه لا ينقص **وقد** يوجه بعض
بان المراد ان ثوابه ثواب ثلثين يوما ولا ينقص بنقص يوم منه وبانه لا يجوز ان يقال انه ناقص لانه صفة ذم **ومنها** ان المراد الحث على صوم اخر شعبان
اقول وقد يختلج بالبال انه يمكن لما كان من المسلمات ان الشهور قد تكمل وقد تنقص وان الكمال بتمام الثلثين والنقص بتسعة وعشرين فلا يوجد شهر
ثمانية وعشرين حتى يكون كماله بتسعة وعشرين وكثيرا ما يعيد العامة بعد ثمانية وعشرين كما رايناه مكررا في زماننا وان كان بسبب وضع الشارع
على الرؤية في اول الشهر فيكون هذا ردا عليهم يعني ان اصل رمضان ليس تسعة وعشرين حتى يكون الناقص منه ثمانية وعشرين بل لا ينقص الاصل عن
ثلثين ابدا فيكون الناقص تسعة وعشرين **ويؤيده** بعض الاخبار مثل صحيحة عبد الله بن سنان وفي طريقه حماد بن عيسى عن رجل نسي حماد بن عيسى
اسمه قال صام علي عليه السلام بالكوفة ثمانية وعشرين يوما شهر رمضان فرأوا الهلال فامر مناديا ينادي اقضوا يوما فان الشهر تسعة وعشرون يوما **وكيف**
كان فهذه الاخبار مما لا يمكن التعويل عليها من وجوه شتى **ويلوح** منها اثر الوضع لاشتمالها على الآيات المغلطة التي هي شان من يريد ترويج
كلامه **ومنها** مخالفتها الحس والاعتبار **ومنها** اشتمالها على مضامين لا يرتبط ظاهرها بما يتحصل وتعليلات غير منطبقة على معلولاتها فلاحظ
رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع الحاضرة تقف على ما ذكرنا **والتوجيه** لكل واحد من الاخبار وذكر ما فيها وما يليها تطويل بلا طائل لا يليق بالوقت ويغني
عن الاحتياج اليها ان الظاهر ان هذا القول مسبوق بالاجماع على خلافه وملحوق به كما يظهر من الاصحاب **ونقل** عن ابن طاوس ان جماعة من الذين
انتصروا لهذا القول قد رجعوا عنه والقول الكامل في رده **والانصاف** ان التوجيهات التي ذكروها لهذه الاخبار اكثرها في غاية البعد ومنها ما لا
يتم في كثير منها وما ذكر في بعضها لا يجامع ما يدل عليه بعض اخر منها **فالاولى** طرح هذه الاخبار وتوكيل امرها الى اصحابها ان كان [illegible]
لمخالفتها الحس والعقل والكتاب والسنة والاجماعات المنقولة **واما** ما قد يستدل على هذا القول بقوله تعالى اياما معدودات وقوله ولتكملوا العدة ولتكبروا
فاما الآية الاولى **ففيه** ان كونها معدودة لا خلاف فيه وانما الاختلاف فيما يعرف به اول هذا العدد وآخره وليس في الآية ما يدل عليه وقد
ان المراد بالمعدودات الاشارة الى القلة تسهيلا للامر كما في دراهم معدودة مع ان ايام الحيض معدودة بمعنى ان لها حدين لا يتجاوزهما وكثرة
وان اختلف بينهما مع احتمال انها ايام عاشوراء وتجدد نسخ بشهر رمضان **واما** الثانية **ففيه** ان اكمال كل واحد من الاقل والاكثر اكمال له
وان المراد باكمالها اكمال عدتها فكان السنة تكمل عدتها بثلثين الشهر وقد يكون بعضها ناقصة ولا ينافي الاكمال كما لو [illegible]

فقال لا الا ان يشهد لك بينة عدول فان شهدوا انهم راوا الهلال قبل ذلك اليوم فاقض ذلك اليوم

حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فانه قد يتحقق الاكمال مع كون احدهما ناقصا او تاما على الآخر كما لو كان السنة الكبيسة وقد تبين ان المراد بالعدة هو
حساب ما فات في المرض او في السفر كما يرشد اليه سياق الآية **السابع** رؤية الهلال قبل الزوال والمشهور المعروف انه لا عبرة بها وادعى عليه
الاجماع ابن زهرة والعلامة في التذكرة بل لم يذكر الخلاف فيه الا عن الثوري وابي يوسف من العامة ونقل عن الآخرين الموافقة لنا وعن احمد القول
بالتفصيل وعن المنتهى انه مذهب اكثر علمائنا الا من شذ منهم وهو قول الشيخ في الخلاف ايضا وذهب المرتضى في المسائل الناصرية الى انه اذا رئي قبل
الزوال فهو لليلة الماضية وفي ذلك ادعى الاجماع الفرقة المحقة وايضا ما روي عن امير المؤمنين ع وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وانس انهم قالوا به
ولا مخالف لهم وهو معارض بما ذكره الشيخ في الخلاف انه قد روي عن امير المؤمنين ع وابن عمر وانس انهم قالوا كلهم لليلة المقبلة ولا مخالف لهم فكذا
على ان اجماع الصحابة وربما نسب الى الصدوق في المقنع حيث روي انه اذا رئي ويتأمل يظهر من المحقق الاردبيلي رحمه الله الميل اليه **و**نسب الى
العلامة في المختلف القول بالتفصيل وينبغي ان يصح دون الغفلة في التذكرة بعد ما نسب الى الثوري وابي يوسف القول بالاعتبار مطلقا ونقل عن
انه قال ان كان في اول شهر رمضان فهو لليلة الماضية وان كان في شوال فهو لليلة المستقبلة والثانية للمستقبلة **و**الظاهر انه في
الخلاف ايضا موافق للمشهور كما سنشير اليه **لنا** الاستصحاب المدلول عليه بالاخبار المعتبرة خصوصا ما ورد في شهر
رمضان انه لا يعمل فيه بالتظني ولا بد من اليقين والاجماعات المنقولة والاخبار المتواترة القائلة للرؤية وافطر للرؤية فان ظاهرها على نسق واحد
في الجميع وهي ظاهرة في وجوب الصوم والفطر غدا لا بعدها بلا فاصلة **لا** يقال الغالب المتعارف في الرؤية انما هو في اول الليلة فلا ينصرف
تلك الاخبار الى الرؤية قبل الزوال غدا لان الاخبار على وجوب الصوم والفطر غدا اذا رئي في الليل لا ينافي وجوب الصوم والفطر اذا رئي قبل الزوال
لانا نقول هذا يستلزم منع دخول الرؤية بعد الزوال في مصداق الاخبار ايضا سيما ما قرب من الغروب فهو بعيد سلمنا عدم الدخول لكنا
نقول ظاهر تلك الاخبار تعيين العلامة يعني ان الرؤية في الليل علامة لوجوب الفطر والصوم غدا وعدمها فيها علامة لعدمه فتدل تلك الاخبار على عدم
الوجوب وان رئي قبل الزوال وذلك ايضا يكفي في الاستدلال لا اصالة عدم الرؤية في الليلة الماضية ورؤيته قبل الزوال لا يصير موجبا لصيرورته
هلالا في الليلة الماضية اذ اتصاف القمر بكونه هلالا انما هو بامكان الرؤية بل فعليتها لا بمجرد الخروج عن تحت الشعاع وقد لا يمكن بخروجه ولا
يمكن رؤيته في تلك الليلة بل وما بعدها ايضا وصحيحة محمد بن قيس المتقدمة في دليل مذهب سلار ووجه الدلالة مفهوم قوله فلم تروا الهلال
من وسط النهار او آخره فاتموا الصيام فان وسط النهار شامل لما قبل الزوال اذ ليس المراد منه ركود الشمس في دائرة نصف النهار لا سيما مع
عدم انصراف فهم العوام اليه الذي هو المعيار في فهم الاخبار سيما **و**الاظهر الاشهر ان النهار اسم لما بين طلوع الفجر الى الغروب لا ما بين طلوع
الشمس الى غروبها وعلى هذا فالمنتصف انما هو قبل الزوال مع انه هو المحتاج اليه في سؤال الرواة وجوابهم فكيف يمكن الاعتنا بحاله بالمرة وعدم
التعرض لذكر اول النهار لبعده جدا وما رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن حاتم عن محمد بن جعفر عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى
قال كتبت اليه جعلت فداك ربما غم علينا هلال شهر رمضان فيرى من الغد الهلال قبل الزوال وربما رأيناه بعد الزوال فترى ان نفطر قبل
الزوال اذا رأيناه ام لا وكيف تأمر في ذلك فكتب ع تتم الى الليل فانه اذا كان تاما رئي قبل الزوال ومحمد بن جعفر وان كان مشتركا بين الثقة وغيره
ولكن استادنا طاب ثراه قال في بعض تحقيقاته انما رواه الشيخ عن كتاب علي بن حاتم الثقة الجليل بسند الصحيح عن محمد بن عيسى مع ان ضعف السند
منجبر بالشهرة التي كادت تكون اجماعا **و**وجه الدلالة ان الظاهر ان المراد من هلال شهر رمضان هو هلال شوال كما يسامح فيه في المتعارف بقرينة
قول السائل فنرى ان نفطر اذ هو المناسب للصوم اللازم دون صوم آخر شعبان وقوله ع في الجواب تتم الى الليل دون ان يقول اعد له بقيد صوم شعبان
وبالعلة المنصوصة يتم الحكم في اول شهر رمضان ايضا بل القول بعدم الفصل لما سنذكر من موافقة الخ للمشهور **و**في شرح الروضة للفاضل الاصفهاني لا يبعد في
غم علينا الهلال معرفا باللام فلا اشكال **و**عن جراح المدائني قال قال ابو عبد الله ع من رأى هلال شوال نهارا في رمضان فليتم صيامه ولا وجه لحملها على
ما بعد الزوال سيما والمحتاج اليه هو بيان ما قبل الزوال كما ظهر من مخالفة الثوري في زمانه وابي يوسف ولم يعهد خلاف من احدهما في بعد الزوال
حتى يكون الحديث ناظرا اليه **و**موثقة اسحق بن عمار وصحيحه قال سألت ابا عبد الله ع عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال لا
الا ان تراه فان شهد اهل بلد آخر انهم رأوه فاقضه واذا رأيته في وسط النهار فاتم صومه الى الليل على انه من شعبان دون ان ينوي انه من رمضان فان
اعتبرنا تفسير الراوي فالامر واضح وان لم نعتبره فيمكن القول بان المراد من قوله واذا رأيته في وسط النهار الى آخره انه حكم هلال شوال لا يبعد ما نهانا
عن الصوم بدون رؤيته في الليل فلا صوم فيهنا متفق الوقوع حتى يتوهم وكذا امره بالقضاء لو رآه اهل بلد آخر يشهد بعدم كون صومنا تاما **و**
الاصفهاني في بعض الكتب عن امير المؤمنين ع قال اذا رأيتم الهلال ابتداء ذوا عدل منكم انها الغداة فافطروا واحظى بغروب الشمس كان ذلك في اول النهار

يعني بقوله اتم صومه الى الليل



آخر وقال لا تفطروا الا لتمام ثلثين من رؤية الهلال او بشهادة شاهدين عدلين انهما رأياه **حجة القول الآخر** حسنة حماد بن عثمن لابرهيم بن هاشم
عن ابي عبد الله ع قال اذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وموثقة عبيد بن زرارة وعبد الله
بن بكير قالا قال ابو عبد الله ع اذا رئي الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا رئي بعد الزوال فذلك من شهر رمضان **وردهما** الشيخ
بالشذوذ وكونهما خبرين مخالفين لظاهر الكتاب والاخبار الواردة المتواترة المتضمنة للدلالة على وجوب الصوم للرؤية والفطر للرؤية **و** تردد بعض
الاصحاب مثل المحقق في المعتبر والنافع **وكذا** يظهر من صاحب المدارك تبعا لجده بسبب اعتبار اسناد الروايتين وليس في محله اذ كلما كان السند اصح والدلالة
اوضح والعدد اكثر والقائل اقل وكان الطرف المخالف اضعف سندا ودلالة والقائل بها اكثر تقوى الظن باعتبار ما اشتهر العمل به ويضعف الشاذ و
احتج العلامة في المختلف فاولها بين الروايتين وما نقل في المسائل الناصرية من قول امير المؤمنين ع والصحابة بانه احوط للعبادة وبالاخبار
الدالة على وجوب الصوم للرؤية بناء على انه اذا رئي قبل الزوال كان في نفس اليوم بانها يجب ابتداء **وفيه** مع بعد ما اذهب اليه في الرواية ثانيا
انه لا معنى للاحتياط الا تبعية شعبان لئلا يكون مفطرا يوما من رمضان لو كان في نفس الامر منه وهو ليس معنى صومه من رمضان مع انه لا يتم في آخر شهر
لتردده بين الحرام والواجب **ثم** انه قال في اخر كلامه اذا عرفت هذا فنقول لو رئي في اول الشهر قبل الزوال ولم يتيقن احد ثلثين هلال شوال
وجب صومه ان كان هذا الغرض ممكنا اذ لحصل عنه لان الاحتياط للصوم متعين فلا يجوز الاقدام على الافطار بمثل هذه الروايات الضعيفة للنظر
المعارضة بمثلها **وانت** خبير بان الاحتياط الاصيل ليس مشروعا ولا دليل على وجوبه ولا وجه للفرق بين الواجب والحرام **وهذا** الكلام منه يشعر
بان مراده الصيام في الاول من شعبان احتياطا وكذا في الاخر لا بقصد انه من شوال فلا مخالفة له مع المشهور **الثامن** تعد خمسة ايام من اول شهر
رمضان في السنة الماضية وجعل الخامس اول السنة الاتية فاذا كان اول الاول جمعة يكون اول الثاني الثلثاء **و** اعتبره بعض الاصحاب وورد
به روايات مثل ما رواه عمران الزعفراني قال قلت لابي عبد الله ع ان السماء تطبق علينا بالعراق اليوم واليومين والثلثة فاي يوم نصوم قال انظر اليوم
الذي صمت من السنة الماضية وصم يوم الخامس **و** رواية الاخرى عنه قال قلت لابي عبد الله ع انما نمكث في الشتاء اليوم واليومين لا نرى شمسا
ولا نجما فاي يوم نصوم قال انظر اليوم الذي صمت من السنة الماضية وعد خمسة ايام وصم يوم الخامس **و** ما رواه الصدوق مرسلا عنه ع قال اذا صحت
شهر رمضان في العام الماضي في يوم معلوم فعد في العام المستقبل من ذلك اليوم خمسة ايام وصم اليوم الخامس **و** برواية محمد بن عثمن الخدري عن
بعض مشايخه عنه ع قال صم في العام المستقبل يوم الخامس من يوم صمت عام اول ونزلها الشيخ على ما اذا كانت مغيمة فعلى الانسان ان يصوم اليوم
الخامس احتياطا لرمضان من قبيل يوم الشك لا على انه من رمضان **والعمل** على بناء الروايات جماعة من الاصحاب اذا غمت شهور السنة كلها او
لو غمت شعبان فقط او انه يجب اكمال شعبان ثلثين ثم الصيام ثم صام وجوبا وظاهر التذكرة الاجماع على ذلك **وبالجملة** هذه الروايات مع ضعفها
وشذوذها وعدم العامل بها على الاطلاق لا تقاوم ما دل على اعتبار الرؤية وتمام ثلثين من شعبان مع انها لا تنطبق على السنة الكبيسة كما صرح
به جماعة من الاصحاب فينبغي حملها على غير الكبيسة او اللاسنة الاتية **و** ورد بذلك ايضا ما رواه السياري قال كتب محمد بن الفرج الى العسكري
فيما روي من الحساب في الصوم عن ابائك ع في عد خمسة ايام بين اول السنة الماضية والسنة الثانية التي تاتي فكتب صحيح ولكن عد في كل اربع سنين
خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاول والحادث وما سوى ذلك فانما هو خمسة خمسة قال السياري وهذه من جهة الكبيسة **قال** وقد
حسبه اصحابنا فوجدوه صحيحا قال وكتب اليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلثين ومائتين هذا الحساب لا يتهيأ لكل انسان ان يعمل عليه انما هذا لمن يعرف
السنين ومن يعلم متى كانت السنة الكبيسة ثم يصح له هلال شهر رمضان اول ليلة فاذا صح الهلال لليلة وعرف السنين صح له ذلك ثم المشهور
ان المشار اليه فيما لو غمت شهور السنة العمل على عدها ثلثين و نسب جماعة من الاصحاب الى اعتبار عد خمسة ايام لموافقته للعادة حتى انه نقل عن صاحب
تجارب الخلق فان انه قال قد امتحنوا ذلك خمسين سنة فكان صحيحا ولكن مع التقييد بغير السنة الكبيسة **و** يظهر من المختلف ان اعتماده انما
على العادة دون الروايات لضعفها **و** توجيهه ان البناء مما دل على عدم اعتبار اتمام الثلثين انما هو فيما لم يعلم جميع الشهور فان عرف في العادة انما
جرى على كون شطر الشهور ناقصة فلا بد من اعتبارها **و** اما تنبيهه على هذا الوجه تعيين بعنوان عد خمسة ايام فلغلبته ووقوعه في العادة **و** مرجع
هذا الاسناد الى العمل بالظن وتقديم الظاهر على الاصل بان التكليف بالصوم باق والعلم باول الشهر متعذر اذ المفروض انتفاء جميع العلامات من
الرؤية والبينة والاستفاضة ولم يبق الا الاستصحاب عند دخول الشهر واستصحاب تمام الشهر السابق وهما لا يفيدان لهذا الظهور فان المناط في
حجية الاستصحاب هو حصول الظن والمفروض فقده بل خلافه مظنون وما دل على عدم جواز العمل بالظن خصوصا في شهر رمضان انما ينصرف الى ما
كان يمكن اثبات حتى يستصحب حكمه وهو في كل شهر شهر مفقود لعدم معلومية اولها واما بالنسبة الى مجموع السنة اشهر او تمام السنة مثلا فلا ايضا

الظن الحاصل من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك للظن الحاصل من هذا الظن فانا قد حققنا في الاصول ان الظن انما يعتبر من القواعد
المعتبرة كقاعدة اليقين وقاعدة نفي الضرر والحرج وغير ذلك ولا بد فيها لو تعارضا من الرجوع الى المرجحات والترجيح هنا مع الظن سيما مع
اعتضاده بالروايات المستفيضة مع عمل جماعة بها فيما لو غمت الشهور بعشر او نحو ما ذكر يجري فيما لو غم اكثر من ثلثة اشهر ايضا وان لم يتم تمام السنة
لان يكون ان يزيد منها تماما بعنوان التوالي ايضا نادر بخلاف الشهر وثلثة فان الاصل اقوى من الظن **لا** يقال قلت فما تقول في العمل بامثال هذه الظنون
لا يتم الا في نفس الاحكام واما في اثبات الموضوعات فلا بد من الوقوف على ما ثبت من الشرع **لانا** نقول المفروض انتفاء ما ثبت من الشرع هنا ولا
سبيل اليه مع ثبوت التكليف الموقوف على معرفة اول الشهر الا العمل باحد هذين الامرين ولما لم يتم الدليل على العمل بالاستصحاب وعد ثلثين ثلثين
تماما فانحصر الرجوع الى هذا الظن **الثامن** لا عبرة بغيبوبة الهلال بعد الشفق وعدمه للصدوق في المقنع قال واعلم ان الهلال اذا غاب
قبل الشفق فهو لليلته وان رئي فيه ظل الرأس فهو لثلث ليال **و**نسب هذا القول في التذكرة الى بعض من لا يعتد به وتمسك بليلة رواية
العرف في بعض النسخ اسمعيل بن الحسن عن ابي عبد الله ع قال اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلته واذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين **و**هي مع ضعفها
لا تقاوم ما دل على انحصار معرفة الشهر بالرؤية او اتمام ثلثين او نحو ذلك ويعارضها صحيحة ما رواه الشيخ عن ابي عبد الله علي بن راشد قال كتب
الى ابي الحسن العسكري ع كتابا وارخه يوم الثلثاء لليلة بقيت من شعبان وذلك في سنة اثنين وثلثين ومأتين وكان يوم الاربعاء
يوم الشك وصام اهل بغداد يوم الخميس واخبروني انهم راوا الهلال ليلة الخميس ولم يغب الا بعد الشفق بزمان طويل قال فاعتقدت ان الصوم يوم الخميس
وان الشهر كان عندنا ببغداد يوم الاربعاء قال فكتب الي زادك الله توفيقا فقد صمت بصيامنا قال ثم لقيته بعد ذلك فسألته عما كتبت به اليه فقال
لي او لم اكتب اليك انما صمت الخميس ولا تصم الا للرؤية اما رؤية راس الظل والمراد بظل الرأس فان راس ظل الانسان هو ظل راسه فاعتباره هو المنقول
من الصدوق في غير حيث ذكره في المقنع والرسالة خلافا للاكثر **و**يدل عليه صحيحة مرازم عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال اذا تطوق الهلال فهو لليلتين و
اذا رأيت ظل راسك فيه فهو لثلث ليال فهي وان كانت صحيحة لكنها لا تقاوم العمومات والاطلاقات المعتضدة بالاصل والعمل القريب من الاجماع
ويظهر من الصدوق ايضا اعتبار التطوق لهذه الرواية وجمهور الاصحاب على خلافه **و**قد حكم في التذكرة بضعف الرواية ولعله اراد الشذوذ
وحكم المحقق في المعتبر بعد ذكر الاخبار الواردة في هذه الامور المهجورة عند الاصحاب ان هذه الروايات شاذة والعامل بها نادر وكل على
العاشر نقل عن ابن ابي عقيل انه قال قد جاءت الآثار عنهم ع ان صوموا رمضان للرؤية وافطروا للرؤية فان غم عليكم فاكملوا العدة من رجب
تسعة وخمسين يوما ثم الصيام من الغد **و**يدل عليه ما رواه المفيد في المقنعة عن ابي بصير عن الصادق ع اذا اهل هلال رجب فعد تسعة وخمسين يوما
ثم صم وما رواه الكافي عن محمد بن الحسن بن ابي خالد رفعه عن ابي عبد الله ع قال اذا صح هلال شهر رجب فعد تسعة وخمسين يوما وصم يوم الستين
ورواه الصدوق ايضا مرسلا **و**هذه الرواية ايضا ضعيفة شاذة لا يعارض بها ما تقدم من الاخبار **و**الادلة الحاصرة لعلامة الشهر **ثم**
ان هيهنا مسئلتين **الاولى** المشهور بين الاصحاب استحباب صوم يوم الشك **و**عن جماعة من الاصحاب الاجماع عليه مثل السيد في الانتصار وال
الناصريات وابن زهرة في الغنية والشيخ في الخلاف وهو ظاهر التذكرة **ويدل** عليه مضافا الى العمومات عموم ما ورد في صوم شعبان وخصوص ما ورد
في يوم الشك وهو كثير جدا مثل صحيحة سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله ع اني صمت اليوم الذي يشك فيه وكان من شهر رمضان افاقضيه قال لا
هو يوم وفقت له **و**ما رواه سهل بن سعد عن الرضا ع في جملتها قال قلت له يا ابن رسول الله ما تقول في صوم يوم الشك فقال حدثني ابي عن جدي
عن آبائه ع قال قال امير المؤمنين ع لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من شهر رمضان **و**رواية بشير النبال عن ابي عبد الله ع قال
سألته عن صوم يوم الشك فقال صمه فان يك من شعبان كان تطوعا وان يك من رمضان فيوم وفقت له **و**رواية ابي الصلت عن ابي عبد السلام بن
صالح رواه في المقنعة عن الرضا عن آبائه ع قال قال رسول الله ص من صام يوم الشك فرارا بدينه فكانما صام الف يوم من ايام الآخرة غرا زهرا
لا يشاكلن ايام الدنيا **و**عن ابي خالد عن زيد بن علي بن الحسين عن ابيه عن علي بن ابي طالب ع قال قال رسول الله ص صوموا سر الله قالوا يا رسول الله
وما سر الله قال يوم الشك الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي لا حاجة الى ذكرها وقد عرفت بعضها في مسائل النية **وعن** ابن الجنيد انه قال لا
استحب الابتداء بصيام يوم الشك الا اذا كان في السماء علة وتمنع من الرؤية استظهارا **و**عن المفيد في العزية انه قال يكره صوم يوم الشك اذا لم يكن
هناك عارض ويتيقن اول الشهر وكان الجو سليما عن العوارض وتفقد الهلال ولم ير مع اجتهادهم في الطلب ولا يكون هناك شك ويكره صوم
الا من كان صائما قبله شعبان او ايام تقدمته من شعبان بذلك جاءت الآثار عن الائمة ع **وتحقيق** المقام يقتضي ذكر امور **الاول** في موضوع
المسئلة اعني يوم الشك فقال الشهيد الثاني في الروضة هو يوم الثلثين من رؤية الهلال او شهد به من لا يثبت بقوله **و**يرشد عبارته في

الكلام في استحباب صوم يوم الشك

المسالك قال واعلم ان موضع الخلاف انما هو مع تحقق كونه شكا لا مطلق يوم الثلثين ولا يتحقق كونه شكا الا مع تحدث الناس برؤيته على وجه لا يثبت او بشهادة الواحد ونحوه وبدون ذلك لا يكون شكا فلا يتعلق به حكمه من كراهة صومه ولا استحبابه على الوجه الوارد **وانت** خبير بان عبارة المفيد السابقة نص بخلافه فان الكراهة انما هو في صورة عدم الشك والشك عندهما هو موضع الخلاف **و**ايضا ظاهر التذكرة والمنتهى والدروس و الشرايع ان محل النزاع مطلق الثلثين وان تسمى يوم الشك مط قال في التذكرة يستحب صيام يوم الشك من شعبان اذا لم ير الهلال ولا يكره صومه سواء كان هناك مانع من الرؤية كالغيم وشبهه او لم يكن وبه قال ابو حنيفة ومالك الى ان قال وقال شيخنا المفيد ره انما يستحب مع الشك في الهلال لا مع الصحو وارتفاع الموانع الا لمن كان صائما قبله وبه قال الشافعي والاوزاعي **اقول** والتحقيق ان المراد بيوم الشك يوم من شانه الشك بعنوان القاعدة الكلية كما هو الغالب في التسميات ولما كان الشهر دائما مرددا بين امرين ثلثين يوما وتسعة وعشرين يوما فيوم الثلثين محل الشك ولا ضرورة الى فعلية الشك في التسمية مع انه قلما يوجد ارتفاع الشك اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود سيما بعد ملاحظة هجر القواعد الرصدية في الشرع **و**هذا هو الظاهر من كلمات الاصحاب **الثاني** الظاهر من الاخبار الواردة في استحباب يوم الشك ان العلة فيها ادراك صوم رمضان والتوفيق له في نفس الامر فيستحب الصوم لاجل ان لا يفوت هذا اليوم منه في نفس الامر فلاحظ الاخبار فانها منادية بذلك **فمراد** اكثر الاصحاب من استحبابه بعد ما اجمعوا على استحباب صوم شعبان وذكروا استحباب صوم الثلثة الايام في اخره ووصل شعبان برمضان **و**نقلوا الاخبار الدالة على ذلك **ثم** عنونوا الكلام في صوم يوم الشك ينبغي ان يكون الحكم في استحبابه بالخصوص هو استحبابه لاجل ادراك صوم رمضان والتوفيق له ولا مانع في العقل والشرع ان يكون لشيء واحد فضيلتان من جهتين فنظر المشهور الى احتمال كونه من رمضان لا ينفي بسبب الصحو وعدم الرؤية وعدم الامارات الرصدية ونظر المفيد الى عدم الاعتداد بالاحتمال الضعيف ولذلك قال ليس هناك شك فينبغي ان لا يمنع المفيد استحبابه من جهة انه اخر شعبان شرعا بل انما يقول بالكراهة لاجل ان الاعتداد بالاحتمال الضعيف في ادراك التوفيق لصوم رمضان ليس مما يستند في الحكم الشرعي لانه تشريع مشتبه بمن يعمل بغير امارة شرعية ولذلك اشترط عدم تقدم الصيام فان من كان يصوم قبل ذلك واستمر فيه الى الاخر لا يتوهم فيه انه صامه لاجل الاعتداد على ما لا يجوز الاعتماد عليه ويضمحل هذا الاحتمال في جنب داعية الاستمرار على العمل وعلى هذا فيشبه ان يكون النزاع لفظيا **و**كيف كان فالمذهب هو المش فالاحسن على ما ذكرنا الاستدلال بخصوص ما ورد في يوم الشك وانه لاجل التوفيق لصوم رمضان والتقرب بنيته ونحو ذلك مما ذكر في الاخبار لا باطلاق ما دل على استحباب صوم شعبان او الثلثة الايام من اخره ونحو ذلك **الثالث** في ذكر الاثار التي ذكرها المفيد **و**لعله اراد بها مثل رواية معمر بن خلاد عن ابي الحسن ع قال كنت جالسا عنده اخر يوم من شعبان فلم اره صائما فاتوه بمائدة فقال ادن وكان ذلك بعد العصر قلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لي ولم قلت جعلت فداك انه جاء عن ابي عبد الله ع في اليوم الذي يشك فيه انه قال يوم وفق له قال اليس تدرون انما ذلك اذا كان لا يعلم اهو من شعبان ام من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له فاما وليس علة ولا شبهة فلا فقلت الان فقال لا فقلت وكنت في النوافل ليس لي ان افطر بعد الزوال الظهر قال نعم **و**رواية هرون بن خارجة قال قال ابو عبد الله ع عد شعبان تسعة وعشرين يوما فان كانت متغيمة فاصبح صائما وان كان مصحية وتبصرته فلم تر شيئا فاصبح مفطرا **و**رواية الربيع بن الولاد عن ابي عبد الله قال اذا رايت هلال شعبان فعد تسعة وعشرين ليلة فان صحت فلم تره فلا تصم وان تغيمت فصم **وانت** خبير بان هذه الاخبار مع سلامتها لا تعارض بها الاخبار المتواترة المشهورة فلعل المراد بها النهي عن صيامها بقصد الاحتياط لادراك رمضان لكمال بعده **و**لكن يلزمه بقاء الاستحباب لاجل انه من شعبان او اخر شعبان ولا اقل من اجل انه صوم لعدم المنافاة فلا وجه للافطار والامر بالانطار كما يستفاد من تلك الاخبار **الرابع** لو صامه بانه ظهر كونه من رمضان اجزأ عنه اتفاقا وهو مدلول الاخبار الكثيرة جدا بل قال المفيد في المقنعة حتى ان الشاذ حتى لو ان رجلا تطوع شهرا وهو لا يعلم انه شهر رمضان ثم تبين له بعد صيامه انه كان شهر رمضان لاجزأ ذلك عن فرض الصيام **و**قد تقدم الكلام في ذلك في سائر ما يتعلق به في بحث النية **الخامس** لو افطر واهل شوال في ليلة التاسع والعشرين من رمضان قضاه وكذا لو قامت البينة برؤيته ليلة الثلثين من شعبان بلا خلاف اعرفه **و**يدل عليه الاخبار ومن بعضها مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في مسئلة العدد وصحيحة هشام بن الحكم المتقدمة في مسئلة رؤية الهلال في التحقيق وكل شهر يشتبه رؤيته يعد ما قبله ثلثين **و**لم يذكر في المدارك ولا في المسالك خلافا فيه وانما ذكر المحقق وغيره الخلاف فيما لو غمت شهور السنة فذهب الاكثر الى انه يعد الكل ثلثين وقيل يعمل منها العادة بالنقيصة **و**قيل يعمل بعد الخمسة من السنة الماضية **اقول** اما في خصوص شعبان فلا اشكال فيه للاجماع والاخبار واما في كل شهر غير شعبان فان كان اجماع فهو والا فهو مشكل واما في غم الجميع فالاظهر فيه البناء

على التفصيل بل بخصوص عدد الخمسة **والتحقيق** انه يتجه ان نزول العمل على عد ثلاثين في الجميع كما اخترناه ليس لاجل ترجيح الظن على الاصل فقط كما يظهر من المسالك بل لانه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه بل ولا في صورة غم الكل ولا في البعض وانما قلنا بذلك في خصوص شعبان الذي وجهه انا نعلم بالعيان انه ليس للشهر حد لا يتجاوزه **فقد** يكون الشهر ثلاثين **وقد** يكون تسعة وعشرين وتعيين خصوص الثلاثين بسبب الاستصحاب بناء على ان الاستصحاب مما يثبت حكما كما في حكاية استصحاب الطهارة في زيادة عدد ناقصية الشك لو صح اجراء الاستصحاب ولا يمكن فيما نحن فيه اذ معنى الاستصحاب اجراء ما ثبت في الزمان الاول في الزمان الثاني على مقتضى جري عادة الله على بقاء الحكم الاول فيرجع الى حصول الظن بسبب العادة فاذا كان العادة مختلفة في افراد كلي فلا يمكن دعوى جميع افراد الكلي بل انما يقتصر على ما هو ثابت في الاقل استمرارا ولان ان تفاوت الشهور في العدد مبني على تفاوت اوضاع سير القمر والقمر في كل قطعة من الايام والازمان يختلف بسبب اختلاف اوضاعه بالنسبة الى الشمس فوضعه في هذا الزمان على خلاف وضعه في الزمان الاخر وعادة الله انما جرت في هذا على خلاف هذه فالتمسك باستصحاب عدم تاخر القمر عن الشمس وانجذاب مقتضى حال الاجتماع متصلا في كل قطعة من تلك الازمنة التي هو شهر عليه لا يقتضي بقاء. فلو حاله الى هذه الساعة التي خرجت من الظلمة الى النور وهو قد يكون نهاية تسع وعشرين **وقد** يكون نهاية ثلاثين فكيف يحكم بانه هو هذا دون ذاك تمسكا بمطلق استصحاب عدم التاخر **نعم** الاستصحاب يتم في حصول مراتب التاخر في كل منها على حدة فاذا علمنا ان له تريد مكثا في موضع ولكن لا نعلم انه بناء من الاحجار او من القصب او السعف فلا يمكننا اجراء استصحاب بقائه بعد مائة سنة لاجل وجوده في الزمان الاول بل الاستصحاب انما يجري على اقلهما مكثا في الدنيا فبقاء القمر بلا نور قد يقصر مدته وقد يطول ويختلف بالنسبة الى الاهلة واستصحاب مطلق المكث الذي هو محل الكلام هنا ليثبت الحكم في الجميع او في كل واحد لا يتم الا في القدر المتيقن فالاستصحاب لا يقتضي الا الحكم بعدم الخروج الى مقدار زمان التسع والعشرين واما انقطاعه او استمراره الى الثلاثين فلا يفيد الاستصحاب فيبقى المقام مبهما لا نحكم عليه بشيء منها وليس هنا مجال ان يتوهم ان الاستصحاب الى اقل الازمان ان سلم ليفيد لكن الخروج عن الاجتماع امر وجودي الاصل عدمه فهو يقتضي تمام الثلاثين لانا لا نريد باثبات استصحاب الاقل نفي الحكم عن الزائد والاستدلال به على بتسع وعشرين حتى تعارض باصالة عدم سر هذه السبب وعدم خروج القمر عن الاجتماع بل المراد ان الثابت بالاستصحاب انما هو هذا المقدار المشترك بينهما وهو لا يثبت شيئا منهما فما ذكر في المسالك من ترجيح العمل برواية الخمسة في صورة غم الجميع لترجيح الظن بحسب العادة برواية الخمسة والغلبة وترجيح العمل بعد ثلاثين في الشهرين والثلاثة للاستصحاب والتردد في ازيد من ثلاثة لارتباط بالدليل **نعم** يظهر من المدارك ان الحكم في الشهرين والثلاثة ايضا اجماعي قال وموضع الخلاف ما اذا غمت شهور السنة او اكثرها **واما** الشهران والثلاثة فينبغي القطع بعدها ثلاثين لما ذكرناه من استلزام الحكم بدخول الشهر بمجرد الاحتمال **وهو مشكل ويظهر** من الروضة والمسالك وقوع الخلاف فيه حيث جعله اقوى **وقد** ظهر مما ذكرنا اختلافهم انه قرر وجه الاستصحاب هنا بطريقين الاول ان يقال ان الشهر المعين مثل شعبان واقع ثابت والاصل استمراره الى ان يتحقق الزوال وليس الا بمضي ثلاثين وكذا في غيره والثاني ان يقال انه حصلت الخفية للهلال وهو المحاق فالاصل بقاؤها وعدم امكان الرؤية الى ان يتحقق خلافه بمضي ثلاثين **اقول** قد عرفت عدم امكان التمسك بالاستصحاب على الوجه الثاني واما الوجه الاول **فان** كان مراده من قوله الشهر المعين ثابت واقع ثبوته ووقوعه بما هو شهر **فهو** ايضا يرجع الى الثاني فانه لا يتم حقيقة الشهر الا بانقضاء زمان خفية الهلال في اخره **وقد** عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه **وان** اراد منه استصحاب الاحكام الواردة فيها مثل وجوب الصوم في رمضان وكذا استحباب التعزية في المحرم ونحو ذلك **ففيه** ان ذلك انما يتم اذا كان الواجب في رمضان مثلا هو الصوم والمستحب المؤكد في شعبان هو الصوم لا صوم رمضان وشعبان وكان المحرم في السفر هو صوم رمضان لا الصوم في رمضان وهو في محل المنع والفرق بينهما واضح **ويتفرع** على هذا الاصل فروع **منها** جواز الصوم المندوب في شهر رمضان في السفر على القول بجوازه وكذا الصوم المنذور ويتفرع على ان الحرام هو صوم رمضان في السفر لا الصوم في رمضان **والاظهر** بالنظر الى تتبع النظائر هو الثاني فانه يفيد ان ظرف الزمان من مميزات الماهية كما تشاهد في غسل الجمعة وغسل العيد وغير ذلك بل وكذا ظرف المكان والافعال كغسل الاحرام والتوبة ودخول مكة والمدينة ونحو ذلك فعلى هذا فيدخل في ماهية تلك الاحكام المستصحبة تعلقها بالشهر بما هو شهر ويعود المحذور **نعم** انك قد عرفت دليل الرجوع الى عد الخمسة بانه روايتا عمران الزعفراني وغيرهما وهو مع ضعفهما لا دلالة فيهما على صورة غمة الشهور كلها كما لا يخفى ولا اكثر من شهر ولا بد من تقييدها بغير السنة الكبيسة كما عرفت **واما** القول بالنقيصة مطلقا فقال في المسالك فليس فيه بيان الناقص ولكن احاله على العادة يقرب من رواية الخمسة **اقول** والظاهر ان مراد القائل ان العادة يقتضي البناء على النقيصة ونقصان ستة ايام من كل السنة واذ لا مرجح في تعيينها في بعض الشهور دون بعض فمقتضى الاصل وعدم جواز الترجيح بلا مرجح وبقاء التكليف تخيير المكلف في جعل النقيصة في ستة اشهر اراد لا بعينه

يجعل جميع فى شهر مثلا بل يجعل كل يوم فى شهر يحتمل انه هو والاولى ان لا يجعل شهرين متواليين تامين وان كان قد يتفق ذلك بل قد اتفق ايضا
مرة اتفق نقصان ثلثة اشهر متواليات بل يجعل شهرا تاما وشهرا ناقصا فلعل العمل برواية الخمسة وغيرها الكتبة احسن جمعا بين العمل بالروايات
المعمول بها عند جماعة وبين مقتضى العمل بالقضية وهو افضل الافراد المخير فيها ان لم نقل بتعينه **السادسة** المحبوس الذي لا يعرف الاهلة و لا
الذي لا يعرف الشهور وجب عليه الاجتهاد والظ عدم الخلاف فيه لانه مكلف بصوم رمضان اجماعا كما صرح به في التذكرة **و** مع امكان
المعرفة به يجب الطلب عنه من باب مقدمة الواجب **فان** اجتهد فغلب على ظنه ان هذا الشهر هو شهر رمضان فيبنى عليه **و** الظ ان وجوب البناء
ايضا اجماعي وادعاه بعض الاصحاب صريحا ولانه اذا تعذر عليه العلم فيرجع الى الظن لان ترجيح المرجوح قبيح ولا يسوى الاداء والقضاء كما ذكره الفاضل
في المعتبر والمنتهى **ثم** ان استمر الاشتباه اجزأه اجماعا الا من الحسن بن صالح بن حي كما في التذكرة **و** حكي عن المنتهى ايضا ولان الامر يقتضي الاجزاء
ولو ظهر الموافقة او تأخره عن شهر رمضان باجمعه او ببعضه فيجزي ايضا اجماعا كما في التذكرة الا عن الحسن بن صالح وان اتفق كونه قبل رمضان
فلا يجزي به باجماع علمائنا كما في التذكرة بل انما نقل الخلاف عن احد قولي الشافعي قياسا على اجزاء وقوف عرفات قبل عرفة بيوم في حال الاشتباه و
القياس مع اصله باطلان **و** الظ ان بطلان البعض في صورة تقدمه خاصة ايضا اجماعي **و** هو ظ التذكرة والمحكي عن المنتهى **ويدل** على اكثر ما
تقدم ما رواه الكليني والشيخ ره عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل اسرته الروم ولم يصم شهر رمضان ولم يدر اي
شهر هو قال يصوم شهرا يتوخاه ويحتسب فان كان الشهر الذي صامه قبل شهر رمضان لم يجز به وان كان بعد شهر رمضان اجزأه **ولا** وجه للقدح في
سنده بسبب عيسى بن هشام كما وقع في المدارك لجهالته فان الظ هو عباس بن هشام الثقة كما يظهر من النجاشي والخلاصة مع ان الراوي عنه عبد الله بن
المغيرة في سند الشيخ مع ان الصدوق رواه بسنده عن ابان بن عثمن عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفي بعض النسخ عبد الرحمن بن ابي العلاء ولعله مصحف
و كيف كان فالسند معتبر جدا بل صحيح على الاظهر وفي الفقيه موضع لم يصم وموضع يحتسب يحتسبن وموضع يتوخاه ويتوخى ورواه المفيد في
المقنعة ايضا وستسمع عبارته **ثم** ان الشهيد الثاني ذكروا انه يلحقه حكم الشهر في وجوب المتابعة واكمال ثلثين لو لم ير الهلال في الطرفين فلو رآه
فيهما فليس عليه الا شهر هلالي **ثم** لو ظهر المخالفة وكان رمضان تاما وهذا ناقصا فعليه قضاء يوم ان لم يكن شوالا والا قضى يوما وان كان ذا الحجة قضى
يوما او اكثر وان كان رمضان ناقصا وشوال تاما فلا قضاء ويلحقه احكام العيد بعده من الصلوة والفطرة وحرمة الصوم وكذا لزوم الكفارة بافساد يوم
منه لم يتبين تقدمه على رمضان والا ففيه الوجهان المتقدمان في مثل الحائض اذا افطرت اول النهار وحاضت في وسطه وكذا المسافر لو تبين انه
من رمضان ففي لزوم كفارة رمضان وجهان وناقش صاحب المدارك في الالحاق في تلك الاحكام لاصالة البراءة عن جميع ذلك واختصاص النص بالصوم
اقول اشكاله وجيه الا في اعتبار التتابع واكمال الثلثين ان لم ير الهلال **و** لو لم يغلب على ظنه شيء فقالوا انه يتخير في كل سنة شهرا يصومه اداء لانه
مكلف بالصوم ولا سبيل له الى العلم بالشهر ولا الظن به فيثبت التخيير **قال** في المدارك قد قطع به الاصحاب **و** يظهر من التذكرة
ان المخالف فيه انما هو بعض الشافعية لانه لم يعلم دخول الشهر ولا ظنه فلا يلزمه كما لو شك في دخول وقت الصلوة **و** احتمله في المدارك تبعا لجده لعدم
شمول الرواية له بل الظ منها ذلك فان التوخي مطلق القصد الى الشيء قال في الصحاح وخيت وخيك اي قصدت قصدك ثم قال وتوخيت مرضاتك
تحريت وقصدت **و** لكن قال في التحري انه طلب ما هو احرى بالاستعمال في غالب الظن كالنفس قال وفلان يتحرى الامر اي يتوخاه ويقصده ويتحرى فلان
بالمكان اي تمكث فعلى هذا فشمول الرواية لهذه مشكل الا ان يقال المعنى هو قوله يصوم شهرا والتوخي امر آخر غير الامر بصوم شهر وهو دائر مدار امكانه
وحصول الفائدة فان انتفى امكانه او لم يحصل منه فائدة فيبقى الامر بصيام شهر مخيرا فيه بدليل العقل **و** بالجملة فلا ... يكفي في ذلك **ثم**
انه يظهر من المحقق الاردبيلي عدم وجوب التعيين في صورة استمرار الاشتباه **و** لكن ظ الرواية لزومه سيما على ما في الفقيه من لفظ يحتسب على زعمه
و قال المفيد في المقنعة في باب الزيادات وسئل يعني العالم عن رجل اسرته الروم فحبس فلم ير احدا يسأله فاشتبهت عليه امور الشهور كيف يصنع
في صوم شهر رمضان فقال يتحرى شهرا فيصومه يعني يصوم ثلثين يوما ثم يحفظ ذلك فمتى خرج او تمكن من السؤال لاحد نظر فان كان الذي صامه
كان قبل شهر رمضان لم يجز عنه وان كان هو هو فقد وفق له وان كان بعده اجزأه ولا بد من مراعاة المطابقة بين الشهرين في سنين بان يكون بينهما
احد عشر شهرا والا كان احد الشهرين غير رمضان على اليقين فيل ويجري فيه الاحكام المتقدمة في الشهر المظنون الا انه يجوز له تركه ما
اولا واختيار شهر آخر في اثنائه ولا كفارة في الافطار لعدم الدليل على التعيين عليه بسبب اختياره ذلك **و** يظهر من التذكرة عدم وجوب
التتابع هنا بل جعله اولى وهو مشكل بل الظ الوجوب قال في المسالك ولو اتفق للاسير صيام شهر رمضان تطوعا فالاظهر الاجزاء عنه **و**
قد صرح به في التذكرة ايضا **و** هو منقول عن المنتهى تمسكا بظ قوله في صيام الشك انه يوم وفقت له **اقول** وقد نقلنا

عن المفيد في صوم المقنعة في صوم يوم الشك مما يدل صريحا على ذلك واما وقت وجوب الامساك فهو طلوع الفجر الثاني باجماع العلماء والآية والاخبار الآتية في الجماع فيجب قبله بقدر الغسل لحرمة تعمد البقاء على الجنابة الى الفجر على الاشهر الاقوى كما مر وقد مر بيان حقيقة الفجر في كتاب الصلوة ووقت الافطار غروب الشمس والمشهور تحديده بذهاب الحمرة المشرقية وذهب جماعة الى تحديده باستتار القرص ولا يخلو من قوة وان كان الاول احوط وقد مر الكلام في ذلك ايضا **قالوا** ويستحب تقديم الصلوة على الافطار الا ان يكون هناك من ينتظره للافطار فتقديمه افضل لما رواه الصدوق في الصحيح والكليني في الحسن عن الحلبي عن الصادق ع انه سئل عن الافطار قبل الصلوة او بعدها فقال ان كان معه قوم يخشى ان يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم وان كان غير ذلك فليصل ثم ليفطر وما رواه الكليني والشيخ في الموثق عن زرارة و فضيل عن الباقر ع في رمضان تصلي ثم تفطر الا ان تكون مع قوم ينتظرون الافطار فان كنت معهم فلا تخالف عليهم وافطر ثم صل والا فابدأ بالصلوة قلت ولم ذاك قال لانه قد حضرك فرضان الافطار والصلوة فابدأ بافضلهما وافضلهما الصلوة ثم قال تصلي وانت صائم فتكتب صلوتك تلك فتختم بالصوم احب الي وقيل لان الصائم والصلوة مشتملة عليه ويظهر من ذلك استحباب تاخيره عن العشاء ولكن العلامة في التذكرة قال ويستحب تعجيل الافطار بعد صلوة المغرب ان لم يكن من ينتظره للافطار ولو كان استحب تقديمه على الصلوة روى العامة عن رسول الله ص قال يقول الله تعالى احب عبادي الي اسرعهم فطرا ونحن نستحبه لانهم رووه عن ابي هريرة عنه ص وعن نهاية ابن الاثير وفي الحديث اذا حضر العشاء فابدؤا بالعشاء العشاء بالفتح الطعام الذي يؤكل عند العشاء واراد بالعشاء صلوة المغرب انتهى **وانت** خبير بانه لا حجة فيما ذكره على ما ذكره فالاشبه ان الاقرب الى العبادة والدعاء افضل وما يشعر به رواية زرارة والفضيل من ان احد الفرضين هو الافطار لا يوجب فضيلته اذ لا ريب ان الافطار ان سلم وجوبه فليس بعينه بل المراد بكونه فرضا النهي عن الوصال وعدم نقض الصيام في الليل ويدل على افضلية تقديم الصلوة ايضا ان صفاء الخواطر في حال الجوع اكثر وتوجه النفس الى الله اسهل ان لم يكن بحيث لا يحفظ نفسه ولا يقوى على ضبطها وان فيه مخالفة النفس التي جزاؤها كون الجنة هي المأوى ويدل على استحباب التاخير لرفع انتظار المنتظر مضافا الى الروايات عمومات ما دل على فضيلة اجابة دعوة المؤمن وادخال السرور في قلبه ورفع الاذى عنه فانه قلما شيء يوازنه من الاعمال في الثواب **ثم** ان الافطار قد يطلق على مجرد ما يبطل الصوم ولو بحبة من التمر او الزبيب وقد يطلق على اكل ما يعتاد اكله من الغذاء **والادلة** المذكورة **منها** ما يدل على الاول مثل استجابة دعاء الصائم **ومنها** ما يدل على الثاني كالروايات المتقدمة فالاولى تقديم الصلوة عليهما **ثم** ان المحقق وغيره ذكروا استحباب الصلوة اذا نازعته نفسه في تقديم الصلوة **قال** في المدارك لم اقف على رواية تدل عليه وربما كان وجهه استلزام تقديم الصلوة على هذا الوجه فوات الخشوع والاقبال المطلوب في العبادة **اقول** قال المفيد في المقنعة بعد نقل روايتي الفضيل وزرارة وروي ايضا في ذلك انك اذا كنت تتمكن من الصلوة وتعقلها وتاتي بها على جميع حدودها قبل ان تفطر فالافضل ان تصلي قبل الافطار وان كنت ممن تنازعك نفسك للافطار وتشغلك شهوتك عن الصلوة فابدأ بالافطار ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة غير ان ذلك مشروط بانه لا يشتغل بالافطار قبل الصلوة الى ان يخرج وقت الصلوة وروى الشيخ في الموثق عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال يستحب للصائم ان قوي على ذلك ان يصلي قبل ان يفطر وعن كتاب الاقبال انه مثل هذا ولكن ينبغي للانسان ان لا يجعل هذا مخيلة للشيطان ومضايقا للنفس الامارة فانهما معتادان لما عودا فليمتحن نفسه ليذهب عنه هذا الخاطر وقد اشرنا الى نظيره في تاخير الصلوة عن وقت الفضيلة لكلام الحر ونحوه مع انه كما يمنع الجوع عن الخضوع والتوجه فالشبع ايضا قد يمنعه وان لم يكن بحد الامتلاء سيما في شدة الحر او البرد فانا نشاهد الكسل والرغبة عن الصلوة بعد الافطار كثيرا واما الجمع بينهما بان يأكل قليلا ثم يصلي ثم يتم الشبع فانا قد جربنا مرارا انه يحرك الشهوة ولا يسكن النهمة ويصعد البخار الى الدماغ وبسببه يختل الحال ويشوش النفس وربما يضر من جهة التداخل **فالاولى** اعتياد النفس بتقديم الصلوة ليصير عادة لها الا ان يكون بحيث لا تتحمل الصبر وتتضرر به فيرجح تقديم الافطار والظاهر ان المستحب ادى بتقديم المغرب على الافطار وان وقع الافطار في وقت المغرب ولكن الاولى تاخيره عن التعقيب بل وصلوة العشاء بل الظاهر من الروايات وبعض الادلة المتقدمة رجحان التقديم وان خرج وقت الفضيلة ايضا

المبحث الثاني

في شرائطه والكلام فيها اما في شرائط الوجوب او القضاء واما الصحة فيه فقد تقدمت فيه فهنا مطلبان

المطلب الاول

في شرائط الوجوب **وهي** امور **منها** البلوغ والعقل فلا يجب على الصبي والمجنون اجماعا الا ان يكملا قبل طلوع الفجر فيكونان مثل سائر المكلفين ولو كملا بعد الفجر **فعن الاكثر** عدم الوجوب مطلقا وهو الظاهر من ابن ادريس بل صرح بدعوى الاجماع وعن الشيخ في كتاب صوم الخلاف ان الصبي اذا نوى الصوم اول النهار ولم يفطر فبلغ

فضيل ع

قلت

الصلوة

علته الاجماع والاخبار الدالة على ان الصلوة في اول الوقت افضل خصوصا المغرب لفوات فضيلته لما ورد في ... دعاء

ان كنت ممن تنازعك نفسك للافطار

الكلام في شرائط الوجوب

منها البلوغ والعقل

وجب عليه الاتمام **و** عن المبسوط وفي كتاب الصوم اذا بلغ حال الصوم جدد النية وكان صوما صحيحا **و** عن ابن ادريس انه لا خلاف اجماع اصحابنا
وانه من فروع المخالفين لا يلتفت اليه لمخالفته لاصول مذهبنا **و** عن ابن حمزة الصبي ان لم يفطر وبلغ صام وجوبا ولم يقيده بالنية **و** قواه
المحقق في المعتبر **و** ارتضاه صاحب المدارك **لنا** ان الاصل عدم التجزي وان الصوم لا يتبعض الا ما قام عليه الدليل والقياس باطل فربما
احتج في المعتبر في باب شرائط القضاء بان الصوم ممكن في حقه ووقت النية باق لانه لو لم يكن الصبي مخاطبا او لو قيل لا يجب صوم بعض اليوم قلنا
متى اذا تمكن من نية تسري حكمها الى اول النهار واذا لم يتمكن وهو ههنا متمكن من نية تسري حكمها الى اوله قال وكذا البحث في المغمى عليه **وفيه**
اولا انا نمنع سرايته مثل هذه النهار لعدم الدليل عليه بالخصوص وثانيا انا نمنع وجوبه عليه والقياس باطل مع انه قد يفرق بالفرق قبل ذلك وربما
في مبحث شرائط الوجوب فلو بلغ الغلام قبل الفجر وجب عليه الصوم اجماعا وان كان بعد الفجر لم يجب واستحب له الامساك سواء كان مفطرا او صائما
ثم نقل عن ابي حنيفة الوجوب فيما سأل من قام عليه بينة الهلال في اثناء النهار وعن الشافعي التفصيل فقال ان افطر استحب الامساك دون القضاء
قولان وان كان صائما فوجهان احدهما انه يستحب اتمامه ويقضيه وجوبا والثاني بالعكس ثم قال لنا ان الصبي ليس من اهل الخطاب ثم قال واذا لم
يصح خطابه في بعض النهار لم يصح في باقيه لان صوم البعض لا يصح **وحجة** الشافعي انه نوى الصوم انعقد صحيحا شرعيا فوجب اتمامه لعدم
عروض مسقط لنية مؤكد **وفيه** الثاني ان صحته كما مر لكنا نمنع وجوب الاتمام وثبوته قولنا ثم اتموا الصيام الى الليل لان اول الكلام لظهوره
في المكلفين بالصوم في الليل كما لا يخفى على من لاحظ ما قبله ولا ما بعده مع ان كون البعض لو يحتسب له صوما اول الكلام **و** مما
ذكرنا يظهر الكلام في المجنون وان الاصح عدم الوجوب عليه كما هو المشهور **و** قد مر الكلام في نفسه والبطلان **و** كذا المغمى عليه لعدم كونه مكلفا
حال الاغماء ولو افاق قبل الفجر فلا اشكال في الوجوب **و** اما بعد الفجر فالظاهر من المتأخرين عدم الوجوب والدليل عليه ما مر من الاصل وعدم تعلق
الخطاب ولا وعدم تبعض الصوم **و** يظهر من المحقق في مبحث شرائط الوجوب عدم الوجوب بل عدم الصحة ومن كلامه الذي نقلناه عنه في
شرائط القضاء صحته **و** هو ضعيف **و** عن الجنيد ان افاق في بعض اليوم ولم يكن فعل ما يفسد يفطر الصائم صام ذلك اليوم واجزأه **و** قد مر
الكلام في المغمى عليه مع سبق النية **ومنها** الصحة من المرض فلا يجب على المريض المتضرر بالاجماع والكتاب والسنة ولا يصح منه كما مر واما قبل الفجر فلا
اشكال في صحته بل هو ليس بمريض ولو برئ بعد الفجر فان افطر قبل البرء فلا يجب عليه الصوم ولا يصح منه اجماعا بل يستحب له الامساك وان لم يفطر
فيظهر من المعتبر والتذكرة وغيرهما عدم الخلاف في وجوب الصوم وسقوط القضاء به بل نسبه في التذكرة الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع **و** ربما
يستدل عليه بفحوى ما دل على حكم المسافر لان المريض اعذر **وفيه** تامل واستدل في التذكرة والمعتبر بمثل ما نقلناه سابقا من المعتبر في الصبي **و** قد
عرفت ضعفه فالعمدة هو فتوى الجماعة وظهور عدم الخلاف الا انه ربما يظهر من بعض الاصحاب ان المسألة خلافية فقال ان ابن حمزة عد من الصوم المندوب صوم
المريض اذا برء واطلق **اقول** والذي رايته في الوسيلة انه عد صوم المريض من باب صوم الادب لا مطلق المندوب فان جعل صوم الادب من افراد الصوم المندوب
نوعا فلعله اراد منه اذا افطر لا مطلقا وقال ابن حمزة **و** يستحب للكافر اذا اسلم في يوم من شهر رمضان والمريض اذا برء والمسافر اذا قدم والغلام اذا
بلغ والمرأة اذا طهرت من الحيض والنفاس ان يمسكوا بقية ذلك اليوم وهذا هو صوم التأديب فاطلق اطلاق كلامه يشمل ما لو صح المريض ولم يفطر **اقول**
والتمسك بهذا الاطلاق ايضا ضعيف اذ لعل مراد ابن حمزة في هذا المقام عدم ما يمكن ان يتحقق فيه صوم الادب كما لا يخفى **ومنها** كونه حاضرا او بحكمه كالمقيم
عشرة ايام في السفر والعاصي بسفره وغير ذلك مما مر في الصلوة فلا يجب على المسافر بل ولا يجوز له ولا يصح منه باجماعنا والاية والاخبار **و** ظاهر الاية
التفصيل ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالقضاء يسقط عنه الاداء ولو فعل كان بدعة **و** في الاخبار تهديد شديد ووعيد اكيد ففي بعضها ان الامام قال لو مات
صائما في السفر ما صليت عليه وفي بعضها ان رسول الله سمى اناسا صاموا في السفر عصاة **هذا** اذا كان عالما عامدا **واما** الجاهل فهو معذور
عندهم ويصح صومه **و** لعل استثناءهم هذا مع ما اطلقوا القول بعدم معذورية الجاهل لكونه عالما بالاجمال ان في الشريعة احكاما كثيرة فهو مقصر مبني
على ان هذا التقصير في مثل ذلك معذور لما ورد في الاخبار وهي كثيرة لا حاجة الى ذكرها نكتفي بما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله في الصحيح عن ابي عبد الله
قال سألته عن رجل صام شهر رمضان في السفر فقال ان كان لم يبلغه ان رسول الله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد اجزأ عنه الصوم والعيص بن القاسم
في الصحيح عنه قال من صام في السفر بجهالة لم يقضه وابن ابي شعبة بسبع عبد الله بن الحلبي قال قلت لابي عبد الله رجل صام في السفر فقال ان كان بلغه
ان رسول الله نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه هذا اذا لم يعلم بالحرمة حتى خرج الوقت ولو علم في اثناء النهار افطر ويقضي جزما **و**
اما الناسي فاذا ذكر في الاثناء فكذلك ايضا واما لو خرج الوقت فيجب عليه القضاء ايضا على الاصح فان الجاهل انما خرج بالدليل ولا دليل هنا وقيل الحاقه
بالجاهل لاشتراكهما في العذر وهو ضعيف قياسا على الصلوة مع عدمه كما مر **و** الظاهر ان المراد بمعذورية الجاهل انما هو في اصل مسئلة القصر واما في فروعها

فلو علم أنه يجب عليه الإفطار في السفر ولم يعلم بأن في الأربعة فراسخ التي يرجع فيها ليومه أو قبل العشرة حكمه كذا وصامه فيشكل فيه اطراد الحكم
أيضاً وإنما خالف الأصل على المتيقن والأخبار المخصصة ليست ظاهرة في ذلك ولا قياس على ذلك المسافر المريض ولا غيره فلو صام جاهلا
بوجوب الإفطار يجب عليه القضاء ثم إن المسافر إذا علم أنه يصل إلى أهله أو المنزل أو بلد يريد بها الإقامة فيه قبل الزوال جاز له الإفطار ولكن الإمساك
أفضل أما أفضلية الإمساك فلاحترام اليوم والمسارعة إلى الخير وأما ثبوت الجواز له في السفر فلوجود مبيح الإفطار وفقد المانع وخصوص الروايات
الكثيرة مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن رفاعة بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يقبل في شهر رمضان من سفر حتى يرى أنه سيدخل
أهله ضحوة أو ارتفاع النهار قال إذا طلع الفجر وهو خارج لم يدخل فهو بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر ورواه الكليني والشيخ أيضاً بعدة طرق
منها الصحيح ومنها الحسن ونحوه ما رواه في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يقدم من السفر في شهر رمضان فيدخل
أهله حين يصبح أو ارتفاع النهار قال إذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل أهله فهو بالخيار إن شاء صام وإن شاء أفطر وكذا وهذا الحكم اتفاقي عندنا
في المعتبر والتذكرة وكذا غيرهما من دون نقل خلاف وظاهرهما أنه إجماعي وقال في المدارك ربما ظهر من إطلاق الروايتين تخيير المسافر بعد الدخول
أيضاً إذا طلع الفجر عليه وهو داخل البلد وأظهر منهما في الدلالة ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا سافر الرجل في شهر
رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان فإذا دخل أرضاً قبل طلوع الفجر وهو يريد الإقامة بها فعليه صوم
ذلك اليوم وإن دخل بعد طلوع الفجر فلا صيام عليه وإن شاء صام أقول ويؤيده مؤداه رواية سماعة قال سألته عن الرجل كيف يصنع إذا أراد السفر
إلى أن قال إن قدم بعد زوال الشمس أفطر ولا يأكل ظاهراً وإن قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم إن شاء ثم قال والمسألة محل
إشكال وكيف كان فالمعتمد ما عليه الأصحاب أقول ولا ينبغي الإشكال لأن الظاهر أن الروايتين خلاف الإجماع كما يظهر منهما وأيضاً والأولى
حملهما على أن له الخيار قبل القدوم إذا عرف أنه يقدم قبل الزوال ثم إذا قدم المسافر بلده أو بلداً يعزم الإقامة فيه قبل الزوال فإن أفطر فيمسك
استحباباً كما سيجيء وإن لم يفطر فالأكثر على أنه يصوم ولا يجب عليه القضاء بل ظاهر التذكرة الإجماع حيث نسبه إلى علمائنا وقد صرح جماعة كابن زهرة بالوجوب
لا الاستحباب ولا عبرة به ويدل على الوجوب ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل قدم
من سفره في شهر رمضان ولم يطعم شيئاً قبل الزوال قال يصوم وموثقة أبي بصير وصحيحة أحمد بن مهران قال سألته عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان
فقال إن قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به وما رواه الصدوق في الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن عن موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال
في المسافر يدخل أهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن أكل فعليه أن يتم صومه ولا قضاء عليه يعني إذا كانت جنابته من احتلام ورواه الشيخ والكليني أيضاً
وربما يستدل عليه بمثل ما مر من المعتبر وهو ضعيف لاحتياجه إليه وأما لو وصل بعد الزوال فلا يجب عليه الصوم ولا يجزيه ويجب عليه القضاء
سواء فعل المفسد أم لا للزوال وفقد النية ولمفهوم موثقة سماعة المتقدمة ورواية الأخرى وقوية محمد بن مسلم بمثنى بن عيسى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يقدم من سفر بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض أيواقعها قال لا بأس وربما يوهم إطلاق كلام الشيخ في النهاية
بوجوب الصوم عليه وعلى المريض إذا ارتفع حدثهما بعد الزوال ولم يفعلا ما يفسد الصوم أيضاً واعترض عليه ابن إدريس بأنه مخالف للإجماع ولعل
أن مراد الشيخ أيضاً قبل الزوال كما يظهر من لفظ وسط النهار في قوله إذا برئ المريض وسط النهار وحمل التقريب الذي مر من كون النهار وحدة فيهما
أوله الفجر وأما استحباب الإمساك في بقية النهار ولو حصل المفطر في المسافر والمريض وغيرهما فهو لاحترام الشهر والتشبه بالصائمين وخصوص
رواية سماعة المتقدمة وحسنة يونس قال قال في المسافر الذي يدخل أهله في شهر رمضان وقد أكل قبل دخوله قال يكف عن الأكل بقية يومه وعليه
القضاء ورواية الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام في حديث قال في جملتها وكذلك المسافر إذا أكل أول النهار ثم قدم أهله أمر بالإمساك بقية يومه تأديباً
وليس بفرض ومنها الخلو عن الحيض والنفاس بالإجماع والأخبار وقد تقدم طائفة منها وربما نقل عن شاذ من العامة القول بوجوب الصوم عليهما
وإن وجب عليهما الإفطار لوجوب القضاء عليهما وهو خطأ فاحش ووجوب القضاء لا يستلزم وجوب الأداء **الثاني** في شرائط القضاء
هي أمور منها البلوغ والعقل فلا يجب القضاء على الصبي والمجنون بعد البلوغ والإفاقة إجماعاً كما ادعاه الشهيد الثاني مرة وصاحب الذخيرة
والمحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة واستدل في المدارك بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ والمجنون والنائم حتى يفيق وهو غفلة
سيما مع ملاحظة وجوب قضاء الصلاة على النائم وأما المغمى عليه فاختلف الأصحاب في وجوب القضاء عليه بعد الإفاقة فعن الشيخ في
النهاية والمبسوط وعامة المتأخرين عدم الوجوب وعن ظاهر [illegible] أنه لا قضاء عليه عندنا مشعراً بدعوى الإجماع وحمل كلام من خالف
من الأصحاب على الاستحباب وعن الشيخ في الخلاف والمفيد في المقنعة وسلار وابن البراج أنه لا يقضي إن سبقت منه النية ويقضي إن لم ينو

المطلب الثاني الكلام في شرائط القضاء وأن منها البلوغ والعقل

في المبسوط ايضا عدم وجوب القضاء مع سبق النية ولم يفرق بين ما اغمي عليه قبل الشهر او بعده فيكتفي بالنية المقدمة على الشهر وان كان باتام
كما نقلنا مذهبه في مباحث النية ولكن المفيد لم يعتبر النية المقدمة وكل هو انظم من الخلاف وعن ابن الجنيد ان المغمى عليه والمغلوب على عقله
من غير سبب ادخله على نفسه لا قضاء عليه اذا لم يفق في اليوم كله وان افاق في بعض اليوم ولم يكن فعل ما بمثله يفطر الصائم صام ذلك اليوم واجزأه
وان كان من محرم قضى كل ما غم عليه فيه ويظهر منه انه اذا كان الجنون بفعل محرم يجب عليه القضاء وعن ابن ابي عقيل انه قال القضاء احب الي و
احوط اذا فات منه الشهر او بعض يوم منه **اقول** وتفصيل ابن الجنيد لا باس به لانه الذي فوت على نفسه لكن القضاء فرض جديد يحتاج
الى الدليل فانصراف عمومات القضاء اليه محل اشكال والاول اظهر للاصل وخصوص صحيح ايوب بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن الثالث ع اسأله
عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة ومثله صحيح علي بن مهزيار قال سألته عن المغمى عليه الحديث
وصحيح علي بن مهزيار ايضا رواه في الفقيه في كتاب الصلوة سألته يعني ابا الحسن الثالث ع عن هذه المسألة يعني مسألة المغمى عليه فقال لا يقضي الصوم
ولا الصلوة وكلما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر وروى الشيخ في الصحيح عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة اسأله
عن المغمى عليه يوما او اكثر هل [illegible] فلا يخاطب بالقضاء فهو فاسد لمنع الملازمة كما في النائم في الصلوة ومما ذكرنا يظهر ان حكم نية المكره حكم عدم
النية كما لو كان نية الافطار ففاجأه الاغماء حين طلع الفجر لشمول الاخبار له ولانه غير مكلف حين الاغماء فهو كان فاقد للشرط والامر مع فقد
الشرط ممتنع ويمكن منع انصراف الاخبار اليه وكيف كان فالاصل يكفي في نفي القضاء خاصة **حجة** الآخرين قوله تعالى ومن كان مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر **وهو** مدفوع بمنع كونه مريضا سلمنا لكنه مخصص بالمرض المضر بالصوم وليس كل اغماء يضر بصاحبه الصوم ولا قائل بالفرق
مع ان العموم لو سلم فمخصوص بما سبق من الادلة وما رواه الشيخ بسنده عن حفص بن البختري عن ابي عبدالله ع قال يقضي المغمى عليه ما فاته وهو مع ضعفه
في السند لا يعارض ما تقدم فيحمل على الاستحباب كالاخبار الواردة في الصلوة وقد تقدم ذكرها في الصلوة وبالاخبار الواردة في قضاء الصلوة
فانها تدل على كونه مكلفا بها ويلزم منه كونه مكلفا بالصوم لا قائل بالفرق **وهو** مدفوع بمنع مخاطبته بها اولا وبمنع الوجوب في الصلوة
ثانيا كما مر وبمنع استلزام وجوب الاداء لوجوب القضاء ثالثا وبمنع كون وجوب القضاء ناشيا عن وجوب الاداء رابعا كالحائض والنفساء وبمنع عدم القول
بالفرق خامسا **واما** دليل تفصيل ابن الجنيد فقد اشرنا اليه ولكن الاشكال في الفرق بين المحرم وغيره فانه اذا علم انه يفضي الى الاغماء يوم الصوم
فلا ينبغي الفرق بينهما في لزوم القضاء وكذا في عدم اللزوم مط لو لم يعلم ذلك ويمكن دفعه اولا بان مراده لعله من المحرم هو فعل ما يوجب الاغماء بنفسه
لا من قبل الله تع بقرينة المقابلة ولو سلمنا ارادة خصوص الحرام به فيمكن الفرق بينه وان لم يعلم بالافضاء الى الاغماء يوم الصوم عقوبة لفعل الحرام سيما
مع ايجابه ترك الواجبات ولكنه لا يصير دليلا على خصوص القضاء بل يمكن حصوله بالعذاب على ترك العبادة الواجبة **واما** النائم تمام النهار اذا لم يسبق
منه النية والناسي للصوم فيجب عليهما القضاء وان لم يكونا مكلفين حال النوم والنسيان للعمومات والظاهر عدم الخلاف فيه قال في المعتبر من غلب على
عقله بشيء من قبله كشرب المسكر والمرقد يلزمه القضاء لانه تسبب للاخلال ولا كذا لو كان من قبل الله تعالى او من قبل غيره والنائم اذا سبقت منه النية
كان صومه صحيحا لان النوم معتاد لا يبطل به الصوم **ومنها** الاسلام فيسقط القضاء عن الكافر بعد الاسلام وهو اجماعي كما نقله من الاصحاب ويدل عليه
بعد الاصل قوله ص الاسلام يجب ما قبله ويظهر من بعض الاصحاب انه متواتر رواه الخاصة والعامة ولا وجه للقدح في الدلالة بان المراد منه
سقوط العذاب عنه بل يدل على سقوط تبعات كل ما يوجب عليه كلفة للعموم وصحيح الحلبي عن ابي عبدالله ع انه سئل عن رجل اسلم في النصف من شهر
رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه الا ما اسلم فيه ورواها الكليني والشيخ وروى الصدوق مرسلا وزاد في آخرها وليس عليه ان يقضي ما
مضى منه ولا بد من حملها على من اسلم ليلا لما سيجيء ورواه الكليني في الصحيح عن العيص بن القاسم قال سألت ابا عبدالله ع عن قوم اسلموا في شهر
رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يصوموا ما مضى منه ويومهم الذي اسلموا فيه فقال ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا
اسلموا قبل طلوع الفجر ورواه الصدوق بسنده عن صفوان بن يحيى عن العيص وهو حسن لابراهيم بن هاشم كما في الخلاصة ورواه الشيخ في الصحيح
ايضا ورواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبدالله ع عن آبائه ان عليا ع كان يقول في رجل اسلم في نصف شهر رمضان انه ليس عليه الا ما يستقبل و
عن ابن ابي عقيل انه قال لو قضى يومه الذي اسلم فيه وما مضى كان احب الي واحوط ولعله نظر الى ما رواه الشيخ عن الحلبي قال سألت ابا عبدالله
ع عن رجل اسلم بعد ما دخل من شهر رمضان ايام فقال ليقض ما فاته وحملها الشيخ على من اسلم وفاته ذلك لما عرض من مرض ونحوه او من اسلم
ولم يعلم انه يجب عليه الصوم فافطر ثم علم وجوبه وذهب الاكثرون الى انه لو اسلم قبل الزوال ولم يفطر لا يجب عليه الصوم ولا القضاء لصحيحة العيص
المتقدمة وعن الشيخ في المبسوط وجوبه عليه فيصح النية ويكون صومه صحيحا ولا يجب عليه القضاء وقواه في المنتهى مستندا الى انه بامر في

يقضي ما فاته فكتب ع لا يقضي الصوم نحو الصبر بالمنع لا الاغماء واما الاستدلال بانه غير مخاطب بالاداء منه

من اوله الى نيته ثم يجب عليه ما قبلها ويزيدها هنا انه تكلف وقال في المدارك وهو جيد لولا الرواية الصحيحة وقد عرفت تطرق المنع في
هذا الدليل وربما يستدل له بصحيحة الحلبي المتقدمة فان اليوم الاول اول ما اسلم فيه ولا ينافيه صحيحة العيص لانها تنفي قضاء ذلك اليوم لا وجوب
صومه فلعلها لرفع توهم وجوب القضاء من اجل نقص اليوم وفيه منع انه لا دلالة لها لانها يوافق قوله الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر يقتضي ان يكون
نفي وجوب قضاء ذلك اليوم اذا لم يفطر فيه وهو يوجب تقييد الرواية بلا دليل فيحمل قوله ليس عليه الا ما اسلم فيه على ارادة اليوم الذي صار مسلما في
تمامه وهو لا يكون الا ما قبل الفجر فالمراد وجوب الايام المستقبلة للاسلام لا الماضية ويؤيد ضعف هذا القول قوله الاسلام يجب ما قبله فان
الجزء الماضي من اليوم ايضا مما جب حكمه الاسلام فلا يجب عليه بسببه شيء هذا الكلام في الكافر الاصلي واما المرتد فقالوا يجب عليه القضاء سواء
كان فطريا او مليا وسواء كان اليوم الذي رجع فيه الى الاسلام قبل الزوال او غيره لعموم ما دل على وجوب القضاء وقيل هذا ان كان اجماعيا كما هو
ظاهرهم والا فيمكن القول بشمول الاخبار السابقة لا تنصرف الى المرتد بل هي ظاهرة في غيره ولكن ربما يمكن القدح في شمول ادلة القضاء للمرتد
الذي صام ولم يفطر فالعمدة في الفرق هو ظاهر اجماعهم ثم انه يبقى هنا اشكال آخر وهو ان جمهور علمائنا قالوا بعدم قبول توبة المرتد الفطري ظاهرا وباطنا
ولا يجامع هذا قولهم بوجوب القضاء عليه لانه لا يصح القضاء الا مع الاسلام مع عدم قبوله منه فلا بد اما من القول بعدم قبول التوبة باطنا او بعدم وجوب القضاء
وربما يدفع ذلك بانه تكليف بما هو بنفسه تسبب له ولا منع في التكليف بالمحال الذي صار المكلف بنفسه سببا له كمن دخل دار قوم غصبا عالما بالحرمة فهو
مكلف بالخروج وعدم الخروج ولعل المراد بالتكليف مع قبحه عن الحكيم من جهة العقوبة لكونه طلبا لايجاد ما لا يوجد ابدا وهو كونه معاقبا في الآخرة فانه على
ما لا يمكن من ايجاده توسعا **اقول** والاظهر قبول توبته باطنا لعموم الآيات والاخبار الواردة في التوبة خصوصا قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على
انفسهم الآية منضما الى قوله تعالى وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون فانها تدل على قبولها وانهم منصورون اذا انابوا واسلموا
واما الاخبار الدالة الواردة في عدم قبول توبة المرتد الفطري فلا يستفاد منها اكثر من عدم تأثيرها في دفع الحد دافعة للقتل ونحوه اذ اظهرها
دلالة صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع في المرتد فقال من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد ص بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه
امرأته ويقسم ما ترك على ولده وهي صحيحة مثل ما رواه الشيخ في ميراث المرتد وفي طريقها على ما في اول باب حد المرتد سهل بن زياد وهو سهل في
طرق متعددة في الكافي والتهذيب مرويه عن ابي عبد الله ع وفي سندها سهل ايضا فانظر آنفا حدا لنفي قبول التوبة العموم ظاهرا وباطنا فيحمل على انه لا توبة له
توجب سقوط القتل وما بعده كما يشعر به عطف ما بعده عليه والمراد انه لا يستتاب وان قبل توبته او تاب كما دل عليه موثقة عمار عن الصادق ع قال كل مسلم
بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته
وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه فان عدم الاستتابة لا يستلزم عدم التوبة لو تاب **والحاصل** ان ظاهر هذه
الرواية لا يقاوم ما دل عليه ادلة التوبة مع قطعيتها وتظافرها في الكتاب والسنة سيما مع ما هو المعهود من كرم الله وسعة رحمته وسبقها غضبه
ونفي العسر والحرج وكون الملة سهلة سمحة واما القتل وما يتبعه فلا ينافي ما ذكر لكونهما من باب الاحكام الوضعية المفوضة للدين الساذج لخالق
اهل الجحود ونظرا الى الاضلال **اذا عرفت هذا فنقول** والتحقيق القول بقبول توبته باطنا كما قواه جماعة منهم الشهيد الثاني والمحقق صاحب
المدارك وغيرهم وما ذكروه من جواز التكليف بما لا يطاق اذا كان المكلف هو الذي صار باعثا له فانما يسلم اذا لم يتب واما بعد التوبة الحقيقية فمحض تحكم
بعيد كسائر التكاليف التي لا يطاق ونحن اذا صححنا التوبة بما ذكرنا فلا يرد علينا شيء واما ظاهر جمهور الاصحاب فان كان مرادهم هو ما ظهر منهم من عدم القبول
اصلا مع كونهم مكلفين بالاجماع فلا مناص لهم عن القول بجواز مثل هذا التكليف بما لا يطاق وهو بعيد وكيف كان فالاظهر قبول توبته باطنا وصحة
عباداته وطهارة بدنه وصحة معاملاته التي منها حل ذبيحته ومنها جواز تملكه وتزويجه ولو كان بامرأته السابقة بعقد جديد واما عدم سقوط قتله
وعدم رجوع ماله اليه وزوجته بالعقد السابق فلا تمنعه للاستصحاب وعدم منافاته لوسعة رحمة الله وكرمه لان فيها فوائد جمة في حراسة الدين وسد
المبطلين ولعله يوجب حصول الاجر مضافا الى رفع العقوبة لنفس المرتد فلا ينافي الامتنان ثم انه لو صام المسلم فارتد في اثنائه ثم رجع ففي صحته قولان
صحح الشيخ وابن الجنيد وجماعة منهم المحقق في المعتبر الصحة وذهب العلامة والشهيد الى البطلان وقواه في المدارك لان الاسلام شرط الصحة وقد فقد
في جزء من الصوم فيفسد ذلك الجزء والصوم لا يتبعض ويؤيده قوله تعالى ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك واجاب
المحقق بان شرط الاحباط ان يموت على الشرك وهو تقييد لا دليل عليه نعم ما ذكره له وجه بالنسبة الى الاعمال الآتية اذا تاب وبالجملة فان كان
القول بالبطلان قويا لكن الحكم بوجوب القضاء مشكل لانه فرض جديد على الاصح هذا الكلام في الكافر والمرتد واما المخالفون فقد مر انهم اذا
استبصروا لا يسقط عنهم قضاء ما اتوا به صحيحا عندهم عدا الزكاة تفضلا من الله تعالى واما ما لم يفعلوه كان فيجب عليهم القضاء لعموم الادلة واما كلما

اقول الاخبار الساقطة كيف يكون مكلفا بما لا يمكنه وهذا تكليف بما لا يطاق وكذا تكليف بالا ...

في قبول توبة المرتد عن فطرة

طريقها على ما في اول باب ميراث المرتد من التهذيب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر وعلى ما في اول باب حد المرتد سهل بن زياد عن ابن محبوب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم

المسلمين كالخوارج والغلاة فقال في المدارك يجب عليهم القضاء قطعا وهو كما ذكره للعمومات ولحكم اصحابنا بما مر من الاخبار في الكافر اليهم
ثم ان ههنا مسائل **الاولى** لا يجب التتابع في قضاء شهر رمضان على المشهور بل لم نقف على مخالف صريح وعن المسائل الناصرية والخلاف والغنية دعوى
الاجماع عليه وربما يظهر من ايجاب ابي الصلاح فورية القضاء انه يقول بوجوب التتابع فانه قال يلزم من تعين عليه فرض القضاء لشيء من رمضان
ان يبادر في اول احوال الامكان وكيف كان فالمذهب عدم الوجوب للاصل واطلاق الاية ومنع كون الامر للفور واطلاق الاخبار وخصوص كثير
منها لا حاجة الى ذكرها لتعمم المشار استحبابا للمسارعة الى الخير وسبب المغفرة وخصوص صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال من افطر شيئا من رمضان في عذر
فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن وصحيحة الحلبي عنه قال اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة
فان لم يستطع فليقضه كيف شاء وليحص الايام فان فرق فحسن وان تابع فحسن يدل عليه رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه قال قال علي في قضاء
شهر رمضان ان كان لا يقدر على سرده فرقه وقال لا يقضي شهر رمضان في عشر من ذي الحجة وحملها الشيخ على من كان حاجا فانه مسافر ويحتمل ان
يكون المنع لفقد التتابع لمكان العيد وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف في عدم الكراهة في عشر ذي الحجة ونسبه في التذكرة الى علمائنا مؤذنا بدعوى
الاجماع مع ان الحلبي روى في الصحيح في جملة حديث قال قلت ارايت ان بقي علي شيء من صوم شهر رمضان اقضيه في ذي الحجة وقطعه فقال اقضيه في
ذي الحجة واقطعه ان شئت نعم هو مذهب احمد من العامة ونقل ابن ادريس عن بعض الاصحاب قولا بان من فاته عشرة ايام او ثمانية فليتابع بين
ثمانية او بين ستة ويفرق الباقي وهو قول ابن حمزة في الوسيلة وعن المبسوط انما لا يراعى فيه التتابع اربعة مواضع الى ان قال وصوم قضاء شهر رمضان
لمن افطر لعلة وان كان التتابع فيه افضل فان اراد الفضل فليصم ستة ايام متتابعات ثم يفرق الباقي ونحوه عن النهاية الا انه فيها فان لم يتمكن من سرده
ونقل ابن ادريس قولا باستحباب التفريق للفرق بين القضاء والاداء وهو ظاهر المفيد قال ومن فاته شيء من شهر رمضان فان شاء قضى متتابعا
وان شاء قضى متفرقا على اي الوجهين قضى فقد اجزأ وقد روي عن الصادق انه قال اذا كان عليه يومان فصل بينهما بيوم وكذلك اذا كان عليه خمسة
ايام وما زاد فان كان عليه عشرة ايام او اكثر من ذلك تابع بين الثمانية الايام ان شاء ثم فرق الباقي والوجه في ذلك انه ان تابع بين الصيام في القضاء
لم يكن فرق بين الشهر في صومه وبين القضاء فاوجبت السنة الفصل بين الايام بالافطار ليقع الفرق بين الامرين كما وصفناه والذي قدمناه من تخيير
بين المتابعة والتفصيل على حسب ما يلائم ما ذكرناه في هذا الشرح الذي بيناه ولعل مستند الجمع موثقة عمار عن الصادق قال سألته عن الرجل يكون
عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها فقال ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان عليه خمسة فليفطر بينهما اياما وليس له ان يصوم اكثر من ستة ايام متوالية وان كان عليه ثمانية ايام
او عشرة افطر بينهما يوما وفي الاستبصار موضع ستة ثمانية فبعضهم اخذ برواية التهذيب وبعضهم برواية الاستبصار وبعضهم جمع بينهما بالتخيير
ولعل مراد المفيد ره من الرواية هو ايضا رواية عمار ولكن ما ذكره من التعليل بالفرق بين الاداء والقضاء ليس فيها من الرواية وعن المرتضى في الجمل
القاضي مخير بين المتابعة والتفريق وقد روي انه ان كان عليه عشرة ايام او اكثر منها كان مخيرا في الثمانية الاول بين المتابعة والتفريق ثم يفرق
ما بقي ليقع الفصل بين الاداء والقضاء وبالجملة اكثر الاصحاب تعرضوا لهذه الرواية بعباراتهم المختلفة فربما حمل على انه لدفع توهم وجوب المتابعة
لا وجوب التفريق ولا ندبيته كما يظهر من الشيخ وربما حمل على ندب المتابعة في الستة والتفريق في الباقي ان كان عليه فوق الستة ويظهر من بعضهم
التخيير بين الثمانية والستة في هذه الفضيلة ولعله ناظر الى نسختي التهذيب والاستبصار فطرح هذه الرواية رأسا لغاية الاشكال ولعل الاظهر
العمل على مقتضى صحيح ابن سنان ومقتضى صحيحة الحلبي وغيرها لصحتها وكثرتها واعتضادها بالعمل ويؤيده صحيحة محمد بن الحسن الصفار الاتية في قضاء
الولي ويمكن حملها على تأكد الاستحباب في الستة ثم الثمانية ولكن لا يلائمه ظاهر الرواية فان ظاهرها رجحان التفريق وحملها على مطلق الرخصة وعلى من
يضعف عن المتابعة بعيد ثم ان ههنا وجها اخر لم يذكروه وهو ان يكون المطلوب بالذات التتابع لكن يمكن الاكتفاء فيه بتتابع بعضها كما في
صوم شهر رمضان بالنسبة الى شهرين متتابعين فيكتفى بشهر ويوم فيكتفى هنا بتتابع الستة او الثمانية وعن المقنع روي عن ابي عبد الله في قضاء رمضان
انه قال صوم ثلثة ايام ثم تفطر ولكنه لا يلائم اول الرواية ويمكن ان يكون ذلك في الثلثة وما فوقها ويشير بما رواه في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن
اخيه قال سألته عمن كان عليه يومان من شهر رمضان كيف يقضيهما قال يفصل بينهما بيوم وان كان اكثر من ذلك فليقضها متوالية يكتفى بالثلثة
وقد يكتفى بالستة وقد يكتفى بالثمانية وهذا ايضا بعيد **الثانية** المشهور عدم وجوب الفور في قضاء رمضان وفي المدارك انه المعروف من مذهب
الاصحاب للاصل وعموم الاية والاخبار وخصوص صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة الحلبي المتقدمتين وصحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله قال كن نساء النبي
اذا كان عليهن الصيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن النبي فاذا كان شعبان صمن وكان رسول الله يقول شعبان شهري الى غير ذلك وكلام ابي
الصلاح المتقدم يشعر بلزومه ولا حجة عليه **الثالثة** في قضاء شهر رمضان كما نص عليه جماعة من الاصحاب ولم نقف على ذكر خلاف فيه

القضاء بدون قضاء الاول ثم الثاني ثم الثالث بل يجوز قضاء الاخر اولا ثم ما قبله الى الاول وقال في المسالك انه افضل ولعل وجهه الاحتياط
واستشكل في الدروس ولعل وجهه النظر الى تساوي الايام في التعلق بالذمة وان تقدم بعضها على بعض ليس من باب جعل الشارع كالظهر والعصر والمغرب
والعشاء بل من باب الاتفاق كتقدم صلوة الصبح على الظهرين وهما على العشائين وقد اشرنا الى ذلك في كتاب الصلوة والى تقدم اشتغال الذمة
بالاول فهو احق وهو ضعيف كما ترى في الديون المتسابقة وكيف كان فلا ريب ان الترتيب احوط ثم الاخبار مطلقة من دون تقييد واما
الترتيب بينه وبين سائر الواجبات وبين نفس الشارع كالقضاء والكفارة والنذر والكفارة من جنس شيء فالاظهر انه ليس بواجب للاصل وعن ابن ابي عقيل
لا يجوز صوم عن نذر او كفارة لمن عليه قضاء شهر رمضان حتى يقضيه وفي الخ الاولى التفصيل فان كان نذرا معينا فيقدم والا فان تضيق وقت القضاء
فيقدم والا فيقضي للاصل وعدم المرجح واحتج لابن ابي عقيل بانه كالاصل فبانه وجب باصل الشرع فيقدم ثم منع انه كالاصل وكذا الملازمة في
الثاني وما ذكره جيد **الرابعة** اختلف في جواز صوم التطوع لمن عليه فرض فعن الاكثر المنع ولم يذكر في التذكرة الخلاف الا عن احد من فقهائنا
احمد من العامة وتمسك للمنع بحسنة الحلبي الآتية وهو مشعر بعدم القول بالفرق والاظهر الاستدلال وعن السيد وجماعة الجواز وقال في
المدارك ربما ظهر من الكليني اختصاص المنع بما اذا كان الواجب من قضاء رمضان قال وهو المعتمد وتمسك للجواز في غيره بالاصل والمنع فيه بحسنة
الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة ايتطوع فقال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان ورواية ابي الصباح الكناني
التي ليس في سندها الا محمد بن الفضيل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل عليه من شهر رمضان ايام ايتطوع قال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان اقول
ويدل على قول الاكثر ما رواه الصدوق بسنده عن الحلبي وما رواه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال في الفقيه باب الرجل يتطوع بالصيام
وعليه شيء من الفرض وممن روى ذلك الحلبي وابو الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع وعن كتاب المقنع اعلم انه لا يجوز ان يتطوع الرجل وعليه شيء من الفرض كذلك
وجدته في كل الاحاديث وروى الشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن ركعتي الفجر الى ان قال اتريد ان تقايس لو كان عليك من شهر
رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة وهذه الرواية تفيد العموم من جهة العلة التي اشار اليها الامام ع **الخامسة**
من فاته شهر رمضان او بعضه لمرض فان مات في مرضه لم يجب القضاء عنه ونقل الاجماع مذكور في كلامهم بل عن المنتهى اجماع العلماء والاخبار بذلك
مستفيضة منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن رجل ادركه شهر رمضان وهو مريض فتوفي قبل ان يبرأ ثم يموت قبل ان يقضي وقوية سماعة
بن مهران قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل دخل عليه شهر رمضان وهو مريض لا يقدر على الصيام فمات في شهر رمضان او في شهر شوال قال لا صيام عليه
ولا يقضى عنه قلت فامرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان ولم تقدر على الصوم فماتت في شهر رمضان او شوال فقال لا يقضى عنها ورواية منصور بن
حازم قال سألت ابا عبد الله ع عن المريض في شهر رمضان قال لا يقضى عنه والحائض لا تموت في شهر رمضان قال لا يقضى عنها وذهب جماعة من الاصحاب
الى استحبابه ونسبه في المنتهى الى اصحابنا واستحسنه لانه طاعة فعلت عن الميت فوصل اليه ثوابها ولعله نظر الى الاخبار المستفيضة جدا القريبة من حد
التواتر ان من فعل عبادة نيابة عن الغير يصل ثوابها اليه ويدخل عليه السرور والفرح وينتفع به وانت خبير بانها غير ما نحن فيه اذ المطلوب استحباب فعلها على
انها قضاء عنه لا فعل المكلف عبادة في نفسه واهداء ثوابها اليه وقد بالغنا في كتاب الصلوة في استدلال بعضهم بها في مسألة استيجار العبادات
بما لا مزيد عليه وحمل كلام الاصحاب على ذلك بعيد فلم يبق الا الاعتماد على فتوى بعضهم بالمسامحة في ادلة السنن والا فلم نقف على ما يدل عليه بل
الاخبار الصحيحة المصرحة بنفي القضاء ظاهرة في عدم شرعيتها كما هو ظاهر حسنة ابي بصير عن الثقة مصححة قال سألته عن امرأة مرضت في رمضان
وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي
ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال فكيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم ويحتمل ان يكون المراد منها اهداء
ما فعل لنفسه اليها وان استمر المرض عليه الى رمضان آخر فلا قضاء عليه ويتصدق عن كل يوم بمد من الطعام على المشهور بين الاصحاب وعن الصدوق
وابن ابي عقيل والشيخ في الخلاف وابن زهرة وابن ادريس وابي الصلاح والعلامة في المنتهى والتحرير وجوب القضاء الاخير وعن ابن الجنيد الجمع بينهما
احتياطا **لنا** الاصل والاخبار المستفيضة جدا منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض ولا
يصح حتى يدركه شهر رمضان آخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر صامهما جميعا و
تصدق عن الاول وحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع قال سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر فقالا ان كان
برئ ثم توانى قبل ان يدركه الشهر الآخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى
ادركه شهر رمضان صام الذي ادركه وتصدق عن الاول عن كل يوم مدا على مسكين وليس عليه قضاؤه ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا



الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فدية طعام وهو مد لكل مسكين قال وكذلك ايضا في كفارة اليمين وكفارة الظهار مدا مدا وان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مد اذا فرغ من ذلك الرمضان الى غير ذلك من الاخبار وربما يستدل باستيعاب العذر لوقت الاداء والقضاء معا فيسقط التكليف بهما كالاغماء المستوعب لوقت الصلوة وذلك لان وقت القضاء انما هو بين الرمضانين وفيه منع ظ لان وجوب المبادرة بينهما لا يستلزم انحصار الوقت فيه وهو مقتضى اطلاق الاية ولكن هذا الاستدلال قد تكرر في كلامهم ويبعد ان لا يكون له وجه ويمكن ان يكون نظرهم الى ما ستنقله عن العلل والعيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع **واحتج** الاخرون بعموم الاية ورواية ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل كان عليه من شهر رمضان ايام فقال ان كان صح فيما بين ذلك ثم لم يقضه حتى ادركه شهر رمضان قابل فان عليه ان يصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وان كان مريضا فيما بين ذلك حتى ادركه شهر رمضان قابل فليس عليه الا الصيام ان صح فان تتابع المرض عليه فعليه ان يطعم كل يوم مسكينا **والجواب** عن الاول بانها مخصصة بالاخبار المستفيضة المعتضدة بعمل الاكثر قال في المعتبر ومع ظهور هذه الاخبار واشتهارها وسلامتها عن المعارض يجب العمل بها **والعجب** من العلامة حيث قال تقوية لهذا القول بانها اخبار احاد لا تعارض الاية مع انه خلاف مذهبه في الاصول **واما** الرواية فمع القدح في سندها بمحمد بن الفضيل المشترك بين الثقة والضعيف وان كان العلامة كثيرا ما يصحح سندا هو فيه لا يعارض بها ما تقدم من الادلة مع انه لا دلالة فيها على مدعاه بل هي دليل المش كما يظهر من المحقق حيث لم يجعلها معارضا للاخبار بل جعلها من جملة ادلة المش **وكذلك** الشيخ في التهذيب ذكرها في عداد الاخبار الادلة وبيان ذلك ان قوله ع فان تتابع المرض الى آخره هو موافق للمش وهؤلاء انما احتجوا بقوله ع قبل ذلك وان كان مريضا آه فان قلنا ان المراد به هو صورة الاستمرار ايضا فيناقض العبارتان اذ الظ من الاخيرة الطعام المسكين فقط فالاولى ان يجعل المراد بها حصول الصحة والمرض معا وعدم ترك الصوم تهاونا **و**هو احد الاقوال في المسئلة لا واشهرها في اصل الرواية ينبغي ان يكون وجوب الصوم والاطعام معا ان حصل الصحة ونفرد وجوب الصوم فقط ان حصل الصحة ولم يقصر ووجوب الاطعام فقط ان تابع المرض ويكون الحصر في الفقرة الثانية اضافيا بالنسبة الى ترك الصوم لتلائمها في لزوم الفدية على ما ستختاره في المسئلة الآتية من عدم التفصيل بين التهاون وغيره **و**لو سلم دلالتها ايضا فلا تقاوم ما ذكرنا لضعفها وموافقتها لمذهب العامة ومخالفتها للمش **واما حجة** ابن الجنيد فهو ما رواه الشيخ بسنده عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال سألته عن رجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذي كان عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادركه فاذا افطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلث رمضانات لم اصح فيهن ثم ادركت رمضانا فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله وصمتهن **واجيب** عنه بعد القدح في السند والاضمار وعدم المقاومة لما مضى من الاخبار بحملها على الاستحباب **و**يؤيده صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادرك رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فاما انا فاني صمت وتصدقت **و**اجاب الشيخ عنها بما حاصله انه ليس فيها الا انه صح في نفس الرمضانات لا فيما بينهن ولا يرد عليه انه يلزم ان يكون تركه ثانيا عالما كان من جهة عذر آخر او لسعة الوقت فرض عذر آخر **وكيف كان** فالمذهب هو المش **ثم** ان ههنا امورا لا بد ان ينبه عليها **الاول** لا يتكرر الكفارة بتكرر السنين على الاشهر الاظهر المحكي عليه الاجماع من الخلاف للاصل والاطلاقات وخصوص رواية سماعة المتقدمة **و**قال في التذكرة ولو اخره سنين تعددت الكفارة بتعدد السنين وللشافعي وجهان **و**لم نقف على ماخذه **الثاني** لا فرق بين رمضان واحد واكثر في لزوم الكفارة فيتعدد بتعدده فلو استمر المرض الى ثلث فيكفي عن كل من الاولين **و**هكذا قطع به العلامة في التذكرة من غير نقل خلاف والشهيدان وغيرهما **و**نقل في المخ عن الشيخ وابن الجنيد ثم نقل كلام ابن بابويه في رسالته ويحكى عن المقنع ايضا مثله ويظهر من كلامه انه لو مر عليه رمضانات ثلثة فيكفي عن الاول ويقضي الثاني كما فهمه ابن ادريس من كلامه والشهيد في الدروس **و**تردد في المخ في فهم كلامه بين موافقته للمش ومخالفته **و**هذه عبارة الرسالة اذا مرض الرجل وفاته صوم شهر رمضان كله ولم يصمه الى ان يدخل عليه شهر رمضان قابل فعليه ان يصوم هذا الذي قد دخل ويتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء الا ان يكون صح فيما بين الرمضانين فان كان كذلك ولم يصم فعليه ان يتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام ويصوم الثاني فاذا صام الثاني قضى الاول بعده فان فاته شهر رمضان حتى يدخل الثالث من مرض فعليه ان يصوم الذي دخل ويتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام ويقضي الثاني **وكيف كان** فالاقوى الاول لاطلاق الدليل **و**لم نقف لهما على دليل **قيل** ولعل دليله هو ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن رجل تتابع عليه رمضانات لم يصح فيهن ثم صح بعد ذلك كيف يصنع قال يصوم الاخير ويتصدق عن الاول بصدقة كل يوم مد من طعام لكل مسكين فانه تعلم اذا كانت صحة بين الثاني والثالث او بعد الثالث **اقول** والمتبادر منه حكم ما تتابع عليه رمضانات لا رمضانان فلا عموم فيه ولو تم ما ذكره في

صحيحي زرارة وحسنة محمد بن مسلم المتقدمتين وما في معناها فلا حاجة الى التمسك بها بهذه وتخصيص الاستدلال بها فان المتبادر من صوم الشاني الذي فيها اختصاصه بالشاني لا الصبا نفس ما ادركه بقرينة مقابلته للشيخ عن الاولاد وبقرينة قوله صيامها وغير ذلك وكيف كان فالمذهب الاقل لعموم الاخبار وخصوص رواية سماعة المتقدمة في محل الصدر ورواية ابي بصير الآتية في تفسير الآية **الثالث** اختلفوا في قدر الفدية فالمشهور انه مد وعن الشيخ وابن حمزة وابن البراج انه مدان فان لم يتمكن فمد وعن المبسوط والجمل انه مدان واقله مد وهو ظاهر في استحباب الاول وقال في التذكرة ويتصدق عن كل يوم بمدين او بمد عند اكثر علمائنا ولعل مراده بيان المستحب عند الكل وترديده ناظر الى الخلاف الواقع بينهم في مقابل قول العامة انه ليس عليه القضاء كما هو مذهب الصدوق **لنا** الاصل والاخبار المستفيضة جدا المتقدم كثير منها ولو نعرف لتعيين المدين على ما نحن فيه دليلا عليه واحتج له في المخ بان نصف الحنطة بدل عن اليوم في جزاء كفارة الصيد وهذا اولى منه لكونه اكد وافضل وفيه ما لا يخفى وربما يستدل له بصحيح محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام فان الشيخ جمع بينهما وبين ما نص على المد بحملهما بان من اطاق اطعام مدين يلزمه ذلك ومن لم يطق الا اطعام مد فعل ذلك فلعله يقول بعدم الفرق بين العطاش وغيره من الامراض بل لا فرق في الفدية عن صوم رمضان بين الاعذار فان العبرة في الفداء بالمفدى دون السبب وفيه انه يمكن ذلك بحمل خبر المدين على الاستحباب لندرته وتظافر الاخبار بخلافه مع معارضته بصحيح محمد بن مسلم الصحيحة الاخرى وبمنع عدم الافتراق باختلاف الاسباب مع اتحاد المفدى **الرابع** قال الشهيدان ومن بعدهما ان محل هذه الفدية هو مستحق الزكوة لحاجته يعني لا للعاملين والمؤلفة والرقاب والغارم وغير ذلك فيراد من حاجته لنفسه لئلا يتم اخراج الغارم واحتمل الشهيد الثاني في كتاب الكفارات دخول ابن السبيل والاجود الاقتصار على المساكين لانه مقتضى الاخبار وتعلم ما بقي عليه الشهيد الثاني من شمول المسكين للفقير وقد عرفت انه محل نظر وان المسكين اسوء حالا من الفقير فالخروج عن مقتضى النصوص لا دليل عليه سيما وقد روى العياشي في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين عن ابي بصير قال سالته عن رجل مرض من رمضان الى رمضان قابل ولم يصح بينهما ولم يطق الصوم قال تصدق مكان كل يوم افطر على مسكين مدا من طعام وان لم يكن حنطة فمد من تمر وهو قول الله تعالى فدية طعام مسكين فان استطاع ان يصوم الرمضان الذي يستقبل والا فليتربص الى رمضان قابل فيقضيه فان لم يصح حتى رمضان قابل فليتصدق كما تصدق مدا مدا ويظهر من قولهم محله مستحق الزكوة اعتبار الايمان والعدالة عند من يعتبرها ولم اقف في الاخبار ما يدل عليه ولا ريب انه احوط **الخامس** قال في المسالك بعد ما ذكر ان محلها مستحق الزكوة لحاجته ولا يجب تعدده وكذا كل فدية في هذا الباب فيجوز اعطاء فدية ايام لمسكين واحد وهو مقتضى الاصل والاطلاق ولا يضره لفظ مسكين في الاخبار حيث انه نص في الواحد بقرينة انه تنوين التنكير لا التمكن فان التصدق عن كل يوم بمد على مسكين واحد فانه مسكين يتصدق عليه لكل يوم نعم الظاهر من الاخبار انه لا بد ان لا يكون حظ كل مسكين اقل من مد وعن المفيد في المقنعة ومن فاته صيام شهر رمضان لمرض دام به فليكفر عن الاول منهما بثلثين مدا من طعام على ثلثين مسكينا وظاهره وجوب التعدد ويشعر به رواية ابي بصير المتقدمة في اول المسئلة حيث قال مد وهو لكل مسكين وهذه الرواية مع سلامتها عن الدلالة اذ لعل المقصود انه لا يعطى المسكين اقل من مد وبالجملة ليس في مقابل الاصل والاطلاقات ما يوجب التقييد سيما مع موافقتها لنفي العسر والحرج سيما بملاحظة قوله تعالى طعام مسكين نظرا الى ما فسر بما خرج به وان ورد في تفسيره روايات انه في الشيخ الكبير وذي العطاش مع ان حكم الكل واحد كما يظهر من تتبع المسالك لكل فدية في هذا الباب **السادس** اذا فات الصوم بعذر غير المرض من سفر ونحوه او مركبا منهما ثم استمر المرض الى رمضان آخر فهل هو في حكم من فاته بالمرض ام لا فيه قولان اظهرهما نعم وفاقا للشيخ في الخلاف ونقل ابن ابي عقيل كما نسب اليه في الذكرى بل في المخ ايضا في الجملة للصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادرك رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم و اجاب العلامة في المخ بعد ما قطع بعدم الالحاق لعموم الآية واختصاص الروايات بالمريض بان هذه الرواية لا تعارض بها عموم الآية لان قوله عم وهو مريض يشعر بان العذر المذكور في الرواية هو المرض **اقول** هذا الاشعار لا ينافي اطلاق اول الرواية مع ان الصدوق روى في العلل والعيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال فان قال فلم اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره او لم يقو من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للاول وسقط القضاء واذا افاق بينهما او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء قيل لان ذلك الصوم انما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر فاما الذي لم يفق فانه لما مر عليه السنة كلها وقد غلب الله عليه فلم يجعل له السبيل الى ادائها سقط عنه وكذلك كل ما غلب الله عليه مثل المغمى عليه الذي يغمى عليه في يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوة كما قال الصادق عليه السلام كلما غلب الله على العبد فهو اعذر له لانه دخل الشهر وهو مريض فلم يجب عليه الصوم ولم يستطع اداءه فوجب عليه الفداء كما قال الله عز وجل فاطعام ستين مسكينا وكما قال ففدية من صيام او صدقة او نسك فاقام الصدقة مقام الصيام اذا عسر عليه فان قال فان لم يستطع اذ ذاك فهو الآن يستطيع قيل لانه لما دخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للماضي لانه كان بمنزلة من وجب عليه صوم في

بيان التصدق عن جميع الايام على مسكين

كان فلم يستطع فوجب عليه الفداء واذا وجب عليه الفداء سقط الصوم عنه فالصوم ساقط والفداء لازم فاذا افاق فيما بينهما ولم يصمه وجب عليه
الفداء لتضييعه الصوم لاستطاعته وحاصل تعليله ان بسبب عدم الاستطاعة ينتقل فرضه من القضاء الى التصدق وعدم الاستطاعة اعم من العقلي
والشرعي فالمسافر ايضا غير مستطيع لانه سافر باذن الله وبعد اختياره ما هو جائز شرعا فيترتب عليه عدم الاستطاعة مع انه قد يكون السفر واجبا
كالحج ولا قائل بالفرق واقتصاره على ذكر المرض من باب التمثيل لا التخصيص كما يستفاد من اول الكلام وهذه الرواية مع التصحيح المتقدمة والاشعار
بالعلة من الروايات الاخر مع دعوى الشيخ الاجماع في المسألة كما حكاه عنه الفاضل الاصفهاني لعلها كافية في ترجيح التعميم ومما ذكرنا يظهر الكلام
فيما لو كان فوات الصيام بالمرض واستمرار المانع بغيره وكذلك لو كان الفوات بغير المرض وكذا استمرار المانع كان بغيره وظاهر الشيخ في الخلاف التعدي
ايضا فان ما نقل عنه المحقق في المعتبر والشهيد في الدروس من الحاق سائر الاعراض بالمرض مقتضاه ذلك فلاحظها فينطبق عليه اجماعه الذي نقل عنه ولعله
المستفاد من رواية الفضل فالاحوط ان لا يترك القضاء في غير المرض المستمر وقوفا مع عموم الاية وان يتصدق في نظير ما ثبت فيه التصدق لو لم
هذا كله اذا استمر المرض واما اذا برء بين الرمضانين فيجب عليه القضاء ولا يجوز التاخير عن الرمضان الاتي والظاهر عدم الخلاف فان ترك القضاء
انذاك تهاونا يجب عليه القضاء والفدية معا والا فيقضي خاصة وفسروا التهاون بان لا يعزم على شيء من الفعل والترك في جميع ازمان البرء او عزم على
الترك كذلك سواء عرض له بعد ذلك ما يمنع عن القضاء اولا ثم تجدد له العزم على الفعل عند ضيق الوقت او في السعة مع عروض ما يمنع من القضاء ولكن
عدم العزم على القضاء الى ادراك الرمضان الثاني او نحوه عند مستمر اليه واعلم ان عدم العزم على شيء في جميع الزمان لا يجامع التذكر بل لا بد
اذا ضاق الوقت ولم يكن ناسيا او صاحب عذر من عزم اما على الفعل او الترك وعدم التهاون بان عزم على القضاء في السعة واخر اعتمادا عليها فعرض له مانع
واستمر وذهب ابن ادريس الى وجوب القضاء فقط مطلقا وذهب الشهيد الثاني في الدروس والمسالك والروضة ومن تاخر عنهما الى وجوب الفدية
مع القضاء على من قدر عليه ولم يفعل حتى يدخل الثاني عزم عليه ام لا وهو مقتضى اطلاق الصدوقين وقيل وهو محتمل كلام المحقق في المعتبر ويحيى بن سعيد في
الجامع وكلام المفيد وابن زهرة وهو الاقوى لنا صحيحة زرارة المتقدمة وحسنة محمد بن مسلم ورواية ابي الصباح ووصفهما في المنتهى بالصحة
وكذا في المسالك اما صحيحة زرارة فواضحة لانه تركه عمدا ولم يصم فيشمل جميع صور ترك القضاء في حال الصحة واما حسنة محمد بن مسلم فوجه الدلالة كما فيها
انه من جميع شقوق ترك القضاء حال الصحة بذكر صورة تركه في حال التواني فعلم من ذلك ان مراده من التواني التكاسل ومطلق ترك القضاء مع القدرة و
الاهمال فان الامام ترك حكم الشقوق في الجواب فحيث ذكر ذلك في مقابل صورة استمرار المرض ساكتا عن غيره مع احتياج السائل الى الجواب علم ان حكم
جميع صور الترك واحد لا يقال ان وجوب القضاء كان معلوما بالاية والاخبار فانما كان المحتاج اليه في المسألة غيره فلعل المعصوم احال الراوي على
عموم الاية لانا نقول لو كان الراوي يعلم ذلك يعني وجوب القضاء على الاطلاق وسؤاله عن امر زائد وكان هذا الاعتقاد صحيحا فكيف يرد على الامام
عن اعتقاد الاطلاق ويحكم بعدمه في صورة استمرار المرض وان كان اعتقاده الاطلاق باطلا فيحتاج في جميع الاقسام الى الذكر فلم يترك في الجواب ذكر صورة
عدم التواني مع الصحة واما رواية الكناني فمضمون الفقرة الاولى واضح وانما الاشكال في الفقرة الثانية فانها يحتمل ان يكون المراد بها صورة العزم مع
عدم التهاون كما هو مذهب المشهور ولكن ليس بحيث يمكن الاعتماد به في الاستدلال لعدم دلالة اللفظ عليه بواحد من الدلالات وكما يحتمل ذلك ان يكون
المراد من الحصر في الصيام الحصر الاضافي بالنسبة الى ترك الصيام لا ترك الصدقة في اصل الفقرات الثلث اي اذا صح ويقدر على القضاء بينهما فيجب عليه القضاء
والكفارة سواء استمر الصحة او تلفق الصحة والمرض واما اذا استمر المرض فليس عليه الا الكفارة فالفقرة الثانية انما هو في حكم الملفق ويدل على ما ذكرنا
رواية العلل المروية عن الفضل بن شاذان وسندها ايضا قوي اذ ليس في سندها الا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري عن ابي الحسن علي
بن محمد بن قتيبة النيسابوري وقد حكم العلامة بصحة خبرهما وايضا عبد الواحد من مشايخ الاجازة وقال في المسالك انه شيخ ابن بابويه وهو في قوة
التوثيق فلا يضر اهماله وجهالته والكشي اعتمد على علي بن محمد ومدحه النجاشي والعلامة بجملة من الاخبار المتقدمة وقد عرفت الوجه فيها وستعرف
ايضا واستدل لهم الفاضل الاصفهاني في شرح الروضة برواية الوشاء عن ابي الحسن الرضا قال ومن فاته شيء من شهر رمضان لمرض ولم يقضه حتى
اتى عليه رمضان اخر فان كان له صح فيما بينهما ايام فلم يصمها ويتصدق عن الاول وليس عليه قضاء وان كان قد برئ فيما بينهما ولم يقض ما فاته في ايامه
يصوم الحاضر ويقضي الاول وان تركهما والزم القضاء والكفارة عن الاول وان يصوم ما قد حضر وقد ثم ردها بضعفها بسهل بن زياد او
بتاويل بعيد اقول وهذه الرواية لم نقف عليها في شيء من الاصول ولعله اخذها من التهذيب وهذا من كلام الشيخ ره وليس من رواية الوشاء
في شيء وقد غفل عن ذلك فحسبها من تتمة الرواية وذلك لان الشيخ ره نقل الاخبار الدالة على قضاء الولي عن الميت في سياقها الى ان قال محمد بن
يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن الوشاء عن ابي الحسن الرضا قال سمعته يقول اذا مات الرجل وعليه صيام شهرين متتابعين من علة

ان يصدق من الشهر الاول ويقضي الثاني ثم قال ومن فاته شيء من شهر رمضان الى اخر ما ذكرناه ثم قال والذي يدل على ذلك ما رواه محمد بن يعقوب في
شان الحائض المتقدمة اعني حسنة محمد بن مسلم الصحيحة وزرارة في رواية الكليني ثم قال والذي يدل على ما ذكرنا من التفصيل ما رواه الحسين بن سعيد الى آخر
الاستناد بذلك فلاحظها و الذي يظهر من ذي بذلك ان التكليف في رواية الوشاء في الكافي مقتضيا لحكاية القضاء عن الاطلاق ولم
يذكر هذا التفصيل واقتصر في الباب الذي عقده لما نحن فيه على الروايات الثلث المتقدمة واما استدلالهم برواية ابي بصير المتقدمة فهو مبني على
قوله فان تهاون الى آخره قسيما لقوله وان صح ومعطوفا عليه فيشمل ما لو صح بينهما ولم يتهاون فيكون حكمه القضاء و الظاهر انه ليس كذلك كما يشعر
العطف بكلمة الفاء دون الواو فقوله فان تهاون تفريع لقوله وان صح فيما بين الرمضانين يعني ان صح بينهما يجب عليه الصيام بين الرمضانين فان تهاون
ولم يصم حتى ادركه رمضان اخر فعليه الصيام والكفارة و اما استدلالهم بحسنة محمد بن مسلم فمبني على ان مفهوم قوله فان كان برء ثم توانى قبل ان
يدركه الصوم الاخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه صيامه اذا لم يتوان ولم يقصر فليس حكمه وجوب الامرين عليه
بل انما يجب عليه القضاء فقط وفيه ان انتفاء المركب يحصل بانتفاء المجموع وبكل واحد من جزئيه فلعله لم يكن عليه شيء او كان عليه الفدية فقط و
لا دليل على تعيين شيء منها ولا اشتراك رجحان الى القيد الاخير فالمنتفى وجوب الصيام او لعل الانتفاء فلعل حكمه كان حكم استمرار المرض وقد تم
الكلام هذا ان سلمنا ان المراد في معنى التهاون و الا فلنا ان نقول ان تأخير القضاء مع العزم تهاون وان اعتمد في
التأخير على السعة فان التهاون في اللغة بمعنى الاستحقار كما نص عليه الجوهري وكذلك التواني بمعنى التقصير وتأخير الواجب عن اول وقته بلا
العذر وعليه استخفاف له فان حسن الاعتماد على السعة ليس بعيد بل هو متابعة للهوى وترجيح لمقتضى النفس الامارة على المبادرة بالواجب ويستشهد
الشيخ برواية سعد بن سعد عن رجل عن ابي الحسن قال سألته عن رجل يكون مريضا في شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة او اقل
من ذلك او اكثر ما عليه في ذلك قال احب له تعجيل الصيام فان كان اخره فليس عليه شيء قال انه محمول على ما ذكرناه فيما تقدم من انه متى اخره غير متهاون
ونيته القضاء فليس عليه شيء وقال انه محمول على ما ذكرناه من الصدقة وانما يلزمه القضاء حسب ما تضمنه القرآن وفيه مع ضعفها ان سؤالها ظاهر في
يقتضي سقوط الفدية عن المتهاون ايضا وجوب المبادرة بالقضاء بين الرمضانين فلا يقولون به ولعل الرواية محمولة على وجوب المبادرة بالقضاء بل القضاء
في اول الزمان الذي بين الرمضانين لا في اخر الزمان وحجة ابن ادريس اصالة البراءة عن الكفارة وان القرآن لا يدل الا على وجوب القضاء ولا اجماع
في المسألة اذ لم يذكره الا الشيخان ومن تبعهما فيجب القضاء فقط يعني وان استمر المرض بينهما وهو على اصله من عدم حجية اخبار الاحاد واضح و
لكن اصله ضعيف مع ان المسألة ذكرها من كان قبل الشيخ من القدماء مثل الصدوقين وابن ابي عقيل بل قال في المعتبر وابن ادريس خالف بعض المتأخرين
في ايجاب الكفارة هنا فانه ارتكب ما لم يذهب اليه احد من فقهاء الامامية فيما علمت قال وروى ما ذكرنا من الفتاوى الروايتان يعني بهما رواية زرارة
ومحمد بن مسلم المتقدمتين وابو الصباح الكناني عن ابي عبد الله وابو بصير عن ابي عبد الله وعبد الله بن سنان عنه وهؤلاء فضلاء السلف من الامامية
وليس لرواياتهم معارض الا ما يحتمل رده الى ما ذكرناه فالراد لذلك متكلف ما لا ضرورة له اليه ثم انا قد ذكرنا سابقا ان اكثر الاصحاب خصوا
المسألة بحكم المريض ونقلنا عن الشيخ في الخلاف انه عمم الحكم بين المرض وغيره من الاعذار وهو ظاهر ابن ابي عقيل ايضا ومال اليه في الذخ ثم جعل التفصيل
اقرب وهو التعدي الى غير المرض من الاعذار ان كان التأخير توانيا فان المرض اعظم الاعذار فاذا ثبت معه الكفارة فيثبت فيما دونه بطريق الاولى وان
ليس هذا من باب القياس بل من باب التنبيه واما اذا كان التأخير من جهة العذر فيجب فيه القضاء وان استمر العذر الى رمضان الاتي وان اسقاط القضاء من جهة
المرض الذي هو اعظم الاعذار المستمر لا يوجب اسقاطه من جهة ما هو دونه من الاعذار و ارتضاه في المسالك و في الاستدلال بالاولوية اشكال
مع انه لم يظهر من الروايات ان العلة في وجوب الكفارة هو التأخير الحاصل من جهة المرض بل الظاهر انه لاجل تأخير ما وجب عليه من القضاء فيشمل الجميع
فالاولى العمل على قول الشيخ في الخلاف من تسوية الاعذار مطلقا لما بيناه سابقا السابع في شرائط القضاء عن الميت واحكامه ولما لم نذكر في
كتاب الصلوة احكام الصلوة كما لم يذكر طائفة من الاصحاب ايضا فلا بد ان نشير الى حكمها ايضا هنا لتحصيل البصيرة ويتوقف تنقيح المقام على
ذكر مقدمة ومباحث اما المقدمة فوجوب قضائهما على الوارث في الجملة هو المشهور بين اصحابنا بل لم نقف فيه على مخالف الا ما نقل في الذخ عن
ابن ابي عقيل في وجوب قضاء الصوم ويظهر من السيدين المرتضى وابن زهرة دعوى الاجماع فيه ايضا في الجملة و بالجملة فالمسألة مما لا اشكال فيه وخالف
العامة فيه تمسكا بقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وبقوله صلى الله عليه وآله اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له
لانهما مخصصان بالادلة كما خصصا بالحج وغيره مع ان ما ذكر من تتابع ايمانه وتحصيل العقائد الحقة الذي هو من سعيه وكل ما هو من منافع عمله ومعرفته
تعليم الصالح وقد يقال ان النفع والثواب للولي ولكن يسقط القضاء عن الميت و هو بعيد المبحث الاول في بيان ما يجب قضاؤه من

الصلوة والصوم واختلف الاصحاب في ذلك فظاهر المتن التعميم كما يظهر من الشهيد الثاني في مسئلة الحبوة قال اطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق بين ان يكون الفائت من الصلوة والصيام بعمد وغيره وربما قيل باختصاص الحكم بما فات منهما لعذر ولا بأس به والنصوص لا ينافيه ويظهر ذلك من الشهيد في الذكرى ايضا والظاهر انه اراد من القائل المحقق ره في جواب مسائل جمال الدين بن حاتم المشغري البغدادية فانه قال على الولد قضاء ما فات الميت من صلوة وصوم لعذر من مرض وسفر وحيض لا ما تركه عمدا مع القدرة ونقل في الذكرى عن استاده عميد الدين ره انه نصر هذا القول ثم قال هو ولا بأس به وقال ان الرواية محمولة على الغالب فان الغالب بعيد ترك الصلوة عمدا وحمل ما فعلها على غير الوجه الصحيح لاجل المسامحة في تحصيل مسائلها ايضا على الترك بعيد وتنزيل ذلك فيجعله من الافراد النادرة بعيد خصوصا بملاحظة حال اغلب عوام الناس نعم يمكن ان يقال المنساق من لفظ صلوة او صيام المنكر الوارد في الاخبار ان سائر عباداته انما وقعت على الوجه الصحيح وانما حصل من الفوت عما هو لاجل الترك لا لاجل البطلان وحكى في الذكرى عن ابن ادريس ويحيى بن سعيد انه يقضي عنه الصلوة التي فاتته في مرض موته لا غير وعن ابن الجنيد ان المريض اذا وجبت عليه الصلوة فاخرها الى ان يقضى عنه وليه كما يقضى حجة الاسلام والصوم ولو تصدق عنه عن كل ركعتين بمد اجزأ فان لم يقدر فعن كل اربع ركعات بمد وان لم يكن فمد لصلوة النهار ومد لصلوة الليل ثم قال وكذا قال السيد المرتضى ره ثم نقل عن ابن زهرة انه لو مات وعليه صلوة وجب على الولي قضاؤه ثم نقل عنه حكاية التصدق كما حكي عنهما وانه قد تمسك بدليل الاجماع وطريقة الاحتياط هذه الاقوال التي ذكرها في الذكرى وحاصلها ما قاله في المدارك قد يجاب بان مقتضى الروايات تتبع ما فات الميت ويحتمل ابن الجنيد بالصدقة المذكورة انفا وبه قال المرتضى وابن زهرة وقال ابن ادريس وسبطه لا يقضى الا ما فاته في مرض موته وقال المحقق يقضى ما فاته لعذر كمرض او سفر او حيض بالنسبة الى الصوم لا ما تركه عمدا وانت خبير بما في المدارك وهذه الاقوال ذكرها في كتاب الصلوة حجة المشهور عموم الاخبار مثل صحيحة حفص بن البختري في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه فقلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ومرسلة ابن ابي عمير عنه في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه اولى الناس به ونقل في الذكرى عن ابن طاوس [illegible] رواية عبد الله بن سنان عنه ع قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به وتشهد بعض الاخبار ايضا واما دليل تقييد الصلوة والصوم بما كان فوته لعذر كما نقلنا عن المحقق ومتابعيه فهو الاصل وعدم انصراف الاخبار الى ما تركه عمدا وهو ليس ببعيد سيما مع حمل افعال المسلمين على الصحة من عدم تركهم الصلوة بلا عذر سيما في زمان الائمة فان المعهود من احوال اصحابهم ع كان الاهتمام في العبادات في اوقاتها سيما على القول بالتضيق فكيف يتركونها عمدا ويتركون قضاءها ولذلك ذكر الشهيد في الذكرى في عداد ورود الاخبار في استيجار الصلوة للميت ان اصحابهم كانوا يهتمون في القضاء كثيرا فلا يحتاج الى السؤال عن حكم الاستيجار ولو كان بقى في ذمتهم شيء لبيانا لما يذكره [illegible] ولذلك ورد الاخبار فيه وهذا يؤيد انه كان يجب على الولي انما كان ما سقط بالعذر بل مسامحتهم في القضاء ايضا كان من جهة عذر كان له وجه مناسب للتأخير مثل ان القضاء كان يتيسر لهم بالصلوة جلوسا او بالايماء فيؤخرونه ليفعلوه على الوجه الاكمل وهكذا ومما ذكرنا يظهر ان ما فات من الميت من جهة بطلان الصلوة والمسامحة في اخذ مسائلها على وجه يشبهها ليس بداخل في هذه الاخبار سيما بملاحظة تنكير لفظ صيام او صلوة في الاخبار فانا لم يظهر خروج غير هذا القسم من العبادات عن سائر افراد ما تركه عصيانا من اطلاق هذه الاخبار فيكفي خروج هذا القسم لعدم القول بالفصل مع ان الظاهر من قولهم يموت وعليه صيام او صلوة ويموت وعليه قضاء ويموت وعليه دين من شهر رمضان وامثال ذلك في الاخبار ان الميت كان معتقدا لكونها واجبا عليه ودينا عليه لا ان ما ادلة الاجتهاد [illegible] عليه في نفس الامر وان كان الالفاظ اسامي لما هو في نفس الامر وكيف كان فالاصل دليل قوي ولا يمكن اتمام العموم باطلاق هذه الاخبار سيما على المختار من كون الحبوة مجانا لا في عوض الصوم والصلوة وسيما مع لزوم العسر والحرج اذا كان ابواه كلاهما صاحب سبعين سنة وكان صلوتهما باطلة وكان الولد ضعيفا سيما على القول بوجوب الاتيان بنفسه لا بالاستيجار مع ان لنا اشكالا في كون ذلك هو المشهور بين الفقهاء والتمسك باطلاق فتاويهم انما يتم اذا كان المسئلة معنونة بحكم قضاء الصلوة والصوم مع ملاحظة نفسهما من حيث هي بل اطلاقاتهم في العنوانات ليست مسبوكة لاجل بيان حكم المطلق من حيث هو مطلق فمرادهم في مسئلة الحبوة بيان حكم القاضي انه من هو لا بيان كيفية المقضي وكذلك ههنا تعرضوا للمسئلة لبيان ان الواجب هل هو قضاء العبادة او يكفي بالتصدق او يجمع بينهما لا لبيان حال نفس المقضي وكيفيته وهكذا وهذه النكتة مما ينبغي التفطن له فان الحكم يختلف باختلاف عنوانات الموضوع في المسائل واما حجة ابن الجنيد وابن زهرة في التصدق فلم نقف عليه والاعتماد على الاجماع الذي ادعاه وترك الاخبار الكثيرة كما ترى واما مسئلة الصوم فقال في المدارك لو تمكن من القضاء ومات قبله فالمشهور وجوب القضاء على الولي سواء كان صوم رمضان او لا وسواء كان لمانع اولا وعمم شيخنا الولي [illegible] عن اصل ما [illegible] كل تمد [illegible] وقال الحلي مع عدم الولي يتصدق عنه من ماله كالحج والاول اصح انتهى ولا يخفى انه لا يظهر من

هذه العبارة ايضا ان المش عدم الفرق بين ما كان الفوات لعذر ام لا بل المراد من المش في كلامهم هو قولهم بوجوب القضاء في مقابل القول بالصدقة ويمكن
منع انفهام الشهرة في التعميم من اطلاق كلامهم وقد ذكرنا انه لا اعتماد بمثل هذا الاطلاق وكيف كان فالاظهر الاكتفاء بما فات من جهة عذر كما نقلناه
عن المحقق واتباعه ومنهم صاحب المدارك وقد عرفت دليله **فائدة** من بابا الادلة لهذه الاقوال في المسئلة ولما كان في الصوم تفصيلات اخر لابد من
التعرض لها **فنقول** ان فوات الصيام اما من اجل المرض او غيره من سفر او حيض **فلنقدم** الكلام فيما فات بالمرض **ونقول** اما ما فات من اجل المرض
مع عدم التمكن من القضاء حتى مات وقد تقدم الكلام فيه وانه لا يجب القضاء على الولي بل يستحب على المش مع اشكال فيه **واما** اذا تمكن ولم يقض حتى
مات فالمش وجوبه على الولي وعن الخلاف والسرائر دعوى الاتفاق عليه ويشعر به كلام المنتهى والتذكرة وعن المبسوط والاقتصاد والجمل التخيير بين
القضاء والتصدق وعن الانتصار التصدق من مال الميت عن كل يوم بمد من طعام فان لم يكن له مال فليقضه الولي ولم يفرق بين اسباب فوت الصوم وادعى عليه الاجماع
وعن ابن ادريس وجوب القضاء على الولي وعدم وجوب الصدقة وادعى عليه الاجماع وان ما قاله السيد لم يقل به احد غيره وانكر المحقق في المعتبر ما ادعى
انكر بعض المتأخرين التصدق عن الميت نعم انه لم يذهب الى القول بها محقق وليس ما قاله بالصواب مع وجود الرواية الصريحة المشتهرة وفتوى الفضلاء من
الاصحاب في دعوى علم الهدى الاجماع على ما ذكره فلا اقل من ان يكون قولا ظاهرا بينهم فدعوى المتأخرين تحقق فيما لم يذهب اليه نعم وعن ابن ابي عقيل
انه يتصدق عنه لا غير **والاقوى** قول المش **لنا** عموم الاخبار السابقة ومرسلة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت في شهر رمضان
قال ليس على وليه ان يقضي عنه ما بقي من الشهر وان مرض فلم يصم رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مضى رمضان وهو مريض ثم مات في مرضه ذلك فليس على
وليه ان يقضي عنه الصيام فان مرض ولم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضي عنه لانه قد صح فلم يقض ووجب
عليه ومرسلة حماد بن عثمان في الكافي عمن ذكره عنه قال سألته عن الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان
اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال وصحيحة محمد بن الحسن الصفار في الفقيه قال كتبت الى ابي محمد الحسن بن علي في رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان
عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع عليه السلام يقضي عنه اكبر وليه قال ابن بابويه هذا التوقيع
عندي من توقيعاته الى محمد بن الحسن الصفار بخطه وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن رجل ادركه شهر رمضان وهو مريض فتوفي
قبل ان يبرأ قال ليس عليه شيء ولكن يقضي عن الذي يبرأ ثم يموت قبل ان يقضي ما عليه **وحجة** السيد الاجماع الذي ادعاه وما رواه الصدوق
في الصحيح عن ابان بن عثمان عن ابي مريم الانصاري عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صام الرجل شيئا من شهر رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مات فليس عليه قضاء وان
صح ثم مات وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد فان لم يكن له مال صام عنه وليه وقد رواه الكليني ايضا بسند غير صحيح **وحجة** ابن ابي عقيل
ايضا رواية ابن ابي مريم نقلها في التهذيب عنه قال اذا صام الرجل رمضان فلم يزل مريضا حتى يموت فليس عليه شيء فان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال
تصدق عنه وليه **و**نقل العلامة في المخ الرواية هكذا **و**لكن عبارة ما نقل عن ابن ابي عقيل هذه وقد روي انه من مات وعليه صوم من رمضان تصدق
عنه عن كل يوم بمد من طعام وبهذا تواترت الاخبار عنهم **و**نقل في المدارك رواية ابي مريم عن التهذيب مع وصفه بالصحة وصياغته هكذا وان صح
ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه وليه **وحجة** الشيخ في المبسوط لعله الجمع بين الاخبار بحملها على التخيير **وحجة** ابن ادريس هو اجماعه
المدعى ومراد السيد من دعوى الاجماع ايضا الاجماع على وجوب الصيام على الولي ردا على المخالفين حيث لا يوجبون شيئا غير التصدق ولا الاجماع
على تقديم التصدق وكلامه كالصريح في ذلك **اذا عرفت هذا فنقول** قول ابن ابي عقيل في غاية الضعف لكونه خلاف المش والاحاديث المعتبرة
المستفيضة والاجماعين المنقولين **و**لا يبعد حمل تقديم التصدق وانفرادها المستفادين من رواية ابي مريم على التقية ولما كانت الرواية مضطربة ضعيفة
الاعتماد عليها **ومنه** يظهر ضعف القول بالتخيير ايضا **واما** الاستدلال لابن ابي عقيل بقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى فقد عرفت ضعفه **و**
اما ما فات من جهة السفر ففيه قولان **والذي** يظهر انه قول الاكثر هو التفصيل مثل المرض فيشترط وجوب القضاء على الولي تمكن المسافر من الاداء
او القضاء **و**هو احد قولي الشيخ اختاره في الخلاف مدعيا عليه الاجماع **و**هو مختاره في النهاية ومختار المحقق في النافع والعلامة في كثير من كتبه
والشهيدين في اللمعة وشرحه في المسالك وهو ظ ابن ادريس **والقول الآخر** وجوبه لو مات في السفر على كل حال **و**هو مذهب الشيخ في التهذيب
ومنقول عن صاحب الجامع يحيى بن سعيد **و**يمكن ان يظهر من الصدوق في الفقيه والمقنع حيث قال اذا مات رجل وعليه صيام شهر رمضان فعلى وليه ان
يقضي عنه وكذلك من فاته في السفر او المرض الا ان يكون مات في مرضه من قبل ان يصح بمقدار ما يقضي بصومه فلا قضاء عليه اذا كان كذلك **وفيه**
تامل ويظهر من التذكرة الميل اليه حيث قال لا باس به بعد ما نقل عن احد قولي الشيخ ولم ينقل فيه قولا من غيره وهو مختار المحقق الاردبيلي ره
وصاحب المدارك **و**يظهر من الشرايع والمعتبر التردد **و**لعل الاظهر الاول للاصل والاجماع المنقول والعلة المستفادة من مرسلة ابن بكير وصحيحة ابي

فان لم يكن له مال صدق عنه ١٢

بصير المتقدمتين هنا وفي المباحث السابقة ولانه اذا لم يتمكن هو فيسقط منه فالولي اولى بسقوطه عنه **واحتج** الآخرون بما رواه الكليني
عن ابي حمزة والظاهر انه الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام فالظاهر انه صحيح قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان
هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم وروى الشيخ في الموثق عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام مثله وروى عن منصور بن حازم
في الرجل يسافر في رمضان فيموت قال يقضى عنه وان امرأة حاضت في رمضان فماتت لم يقض عنها والمريض في رمضان فمات لم يقض عنه
يقضى عنه وفي الموثق عن الرضا عن الحسين بن عثمن عن سماعة عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في رمضان فادركه الموت قبل ان
يقضيه قال يقضيه افضل اهل بيته **و**افتى في المسالك بهذه الرواية منصور وقدح فيه بضعف السند وامكان حملها على الاستحباب وعلى الوجوب
لكون السفر معصية وان بعد **و**قد عرفت ضعف الاخير **والجواب** ان الاجماع المنقول بمنزلة خبر صحيح ورواية ابي بصير فيه صحيح ووجه الدلالة
ان قوله عليه السلام فيها لا يقضى عنها فان الله تعالى لم يجعل عليها اشارة الى العلة وهي عامة في المرض والسفر **و**بالجملة الروايتان المشتملتان على العلة المعتضدة
بالاصل والشهرة والاجماع المنقول وما ذكرناه من الاعتبار ترجح على معارضه وصحيحة ابي حمزة لا يعارضها مع خلوها عن التعليل بها **واما** موثقة ابن بصير
فان اغمضنا عن سندها لان الظاهر ان حسين بن عثمن مشترك بين الثقات بل الثقتين ولا ضعف في احدهم ورد فيها انه ترتب على انه لم يقض
لكن الظاهر منها السؤال عن حال القاضي لا كيفية القضاء فلا يبقى عموم يدل على الاطلاق ولا ترك الاستفصال عن التمكن وعدمه **و**اجاب في المختلف عن رواية منصور
ومحمد بن مسلم بعد منع السند بحملها على الاستحباب او على الوجوب لكون السفر معصية **و**هو بعيد **و**وجه كلام بعضهم بان مراده ان السفر في
بدون ضرورة معصية **و**هو ايضا ليس بشيء **و**يمكن ان الشيخ في وجوب القضاء على المسافر خاصة مع تمكنه من الاداء بترك السفر او الاقامة **و**هو
ابلغ من التمكن من القضاء بخلاف المريض والحائض **و**يرد عليه ان بعد حسن الشيء في السفر لا يبقى معه الاثم في السفر الواجب **فالاقوى** في
ايضا التفصيل بالتمكن وعدم التمكن ولو كان من التمكن بالاقامة فالاولى حمل الاخبار المعارضة على الاستحباب **و**في بيان المراد من التمكن اشكال لاختلاف
كلام اكثرهم هو اشتراط التمكن من القضاء **و**اعتبر الشهيد في اللمعة مراعاة تمكنه من الاداء والقضاء **و**زاد الشهيد الثاني في شرحه ولو بالاقامة في
اثناء السفر **و**زاد الفاضل الاصفهاني في شرحه لفظ الاداء قبل القضاء في عبارات الثلاثة هذه **و**في القضاء عن المسافر خلاف اقربه مراعاة تمكنه من
والاداء او القضاء ولو بالاقامة في اثناء السفر كالمريض **اقول** ولا وجه لزيادة لفظ الاداء هنا اذ الكلام انما هو في ثبوت القضاء بالسفر كالمريض **و**ما
ذكره الشهيدان من ان الشرط في قول من يوجب القضاء على المسافر مطلقا دون المريض تمكن الاول من الاداء دون الاخير مع سلامته هو شيء آخر لا دخل له فيما
نحن فيه **واما** ما اعتبره من كفاية التمكن من الاداء والقضاء المستلزم لانحصار عدم وجوب القضاء فيما لو كان السفر واجبا او لم يتمكن من الاقامة لخوف
او ضرر فهو يدل على اعتبار التمكن بالقوة فلا يجعل ان السفر المباح المجوز فيه من الشارع عذرا **و**قد عرفت سابقا ان السفر المستمر من المرض ممن يسقط
القضاء عن المكلف عند الشيخ في الخلاف ولم يقيده بالسفر الواجب **و**القول بوجوبه موقوف عن نفس المكلف وفي لزومه على الولي كلام **و**الحاصل
ان التشبيه بالمريض يقتضي ان الخلو من السفر يوجب القضاء الا التمكن من الخلو منه كما ان المعتبر الخلو من المرض فعليا لكلامهم هنا جعل السفر المباح من الاعذار
وتعدمه **و**الظاهر انه منها والا لما جاز استمرار السفر المباح الى رمضان آخر ولم اقف على من افتى به فيقتضي كلام الشيخ في الخلاف باطراد الاعذار وشمولها
وبالجملة وجوب القضاء على المتمكن بوجوب سعي ما بين الرمضانين محصور بغير من كان بغير من كان له عذر شرعي فيجوز التأخير مع العذر الشرعي **و**مقتضى
اطراد الاعذار سقوط القضاء عمن استمر سفره المباح فاسقط عن المكلف فيسقط عن الولي فالحكم بوجوب قضاء الولي عنه مطلقا في سفر ضرورة
غاية الاشكال وان كان لا بد فليقتصر على السفر المباح ولم يقف على تصريح احد الشهيدين في اللمعة وشرحه **واما** اعتبار التمكن من الاداء فلا وجه
له ومع ذلك كله فالاحوط القضاء ما فات في السفر مطلقا وفقا لظاهر النص ومما يؤيد ما ذكرنا من كون السفر من الاعذار مطلقا جواز الافطار في اصل الشهر
ضيق وقت بان يسافر سفرا مباحا فكيف لا يجوز استمرار السفر المباح في وقت القضاء وان ضيق **و**مما ذكرنا يظهر حكم الحائض وانه التفصيل بالتمكن و
عدم التمكن كما دل عليه الاخبار والاعتبار **المبحث الثاني** فيمن يجب عليه القضاء **فعن** الاكثر انه الولد الذكر الاكبر لا غير فلو كان الولد
الاكبر انثى او اختص فيها فيسقط القضاء **و**عن الصدوقين والمفيد وابن الجنيد انه يجب على مطلق الولي حتى الزوجين والمعتق وضامن الجريرة بترتيب الميراث
وفي كل صنف تقدم الاكبر الذكور وان لم يكن فالاناث **و**بما يستشكل في فهم الترتيب من كلام المفيد لكن الظاهر ان مراده ذلك كما فهمه العلامة في
المختلف والشهيد في الدروس **اقول** في المبسوط عن الشيخ اكبر اولاده الذكور لا غير وعن المفيد لو فقد اكبر الولد فاكبر اهله من الذكور فان فقدوا فالنساء وهو ظاهر
القدماء والاخبار والمختلف **و**عن ابن البراج انه يجب على الولد الذكر الاكبر فان لم يكن فاكبر اهله من الذكور **و**من هذا يظهر عدم اختصاص الاولاد **والظاهر**
قول الاكثر لا صالة عدم تحمل احد فعل غيره كما ثبت خلافه في قول الشيخ ولا تزر وازرة وزر اخرى خرج عنه الولد الذكر الاكبر بالاجماع ولا نسب انه اولى بالميراث من

النساء بل من الذكور ايضاً لاختصاصه بالحبوة وبخصوص صحيحة حفص بن البختري ومرسلة حماد بن المتقدمتين وصحيحة الصفار ايضاً تدل على اعتبار الاكبرية ولكن غاية ما يستفاد منها وجوبه على الرجل الاكبر واما الاختصاص بالولد فلا يستفاد منها ويمكن ان يقال ان القدماء القائلين بتعميم الولي للاولاد وغيرهم والرجال والنساء اعتمدوا على عموم الروايات في اطلاقها لان الولي او الاولى في كل طبقة موجود وصحيحة حفص بن البختري ومرسلة حماد تنفيان الوجوب عن النساء فيمتنع قول الاكثر بعد القول بالفصل لانا لو نقف على من قال بوجوبه في كل طبقة على اكبر الرجال دون النساء في عملنا باطلاق تلك الاخبار لم يطرح هذين الخبرين ولا وجه له سيما وهما اخص مطلقا من تلك والخاص مقدم على العام سيما اذا وافق الاصل الاولي ونفي العسر والحرج والاضرار ويعمل اكثر علمائنا الاخيار وبما حملنا على نفي الوجوب على النساء في حال وجود الرجال وهو غريب وكيف كان فلا ريب ان العمل بعموم الروايات اجود ثم ان هيهنا امورا لابد ان ينبه لها الاول ذكر جماعة من علمائنا منهم العلامة في التذكرة والمنتهى والشهيد الثاني رح ان المراد بالولد الذكر الاكبر من لم يكن هناك اكبر سنا وان انحصر فيه كما في الحبوة ويدل عليه عموم لفظ الولي والاولى في الاخبار واما صحيحة الصفار الدالة على اعتبار الاكبرية فهي محمولة على حال التعدد ووجود الاصغر الاكبر نعم الاشكال في ان الوجوب هل مشروط بالبلوغ حين الموت لعدم امكان تعلق التكليف بغير البالغ العاقل فيستصحب ولعموم الروايات واستثناء الحبوة ولعل الارجح الثاني لانا ليس في الاخبار ما يدل على الوجوب عليه بمجرد موت مورثه حتى يستلزم البلوغ والكمال فيكون مراعى الى حصول الكمال كما فيما كما لو كان غائبا ولم يطلع على موت ابيه الا بعد سنين ولو اختلفوا فيما تسندوا الموت فكان احدهما اكبر سنا ولم يبلغ والاخر اقل سنا وبلغ بالانبات او الاحتلام والاظهر اعتبار البلوغ لانا نولي بالسن في اكثر الاحكام مثل مباشرة التجهيز والاذن في الصلوة وسائر ما هو منوط بالمكلفين ووجه القول الاخر اطلاق لفظ الاكبر في صحيحة الصفار وغيرها وهو محمول على الغالب فلا وجه في هذا اذا كان الاكبر غير بالغ واما اذا كانا بالغين فلا اشكال في تقديم الاكبر سنا وكذا لو لم يكونا بالغين واما في الحبوة فالاظهر تقديم الاكبر سنا للاخبار الكثيرة الحاكمة بكونها للاكبر وهو الظاهر في السن مع احتمال التساوي مطلقا لان لكل منهما مرجحا واحتمال تقديم البالغ مطلقا حملا للاخبار على الغالب ولكن الاظهر ما ذكرنا الثاني انا نستفيد الاولياء وتساووا في السن فالمشهور التقسيط بينهم وقال ابن البراج انه لم يكن هناك الا توامان فلهما الخيرة في تعيين من يقضي عنه ولو تشاحا فالقرعة وقال ابن ادريس سقط القضاء فلنقدم الكلام في فرض التساوي ثم نخوض في ادلة الاقوال فنقول ان فرض التساوي اما بان يولد له ولدان في ان واحد من امرأتين وهو ممكن لان مدة الحمل تختلف ولا يستلزم اتحاد زمان علوق النطفة حتى يقال باستحالة الوطي لامرأتين في ان واحد ويمكن الفرض بان يولد التوامان في ان واحد من دون تعاقب ثم بعد الفرض مع انه قد يتسامح في العرف في اطلاق الوحدة على التفاوت اليسير سيما في التوامين ان لم يعقل التسامح في صورة التعاقب ففي كون اولهما ولادة اكبر او الاخر وجهان اظهرهما الاول لفهم العرف فانهم يعتبرون الولادة والخروج عن الرحم ولذلك يقال للولد الذي تولد بعد ستة اشهر من العلوق قبل من تولد بعد تسعة اشهر انه الاول اكبر مع ان علوق الثاني مقدم عليه بما يقرب من ثلثة اشهر لان تولد الثاني اسبق منه بهذا المقدار فلا عبرة بالعلوق نعم هنا رواية رواها الكليني والشيخ عنه في سنده علي بن اشيم المجهول عن بعض اصحابه قال اصاب رجل غلامين في بطن وهنا ابو عبد الله ثم قال ايهما الاكبر قال الذي خرج اولا فقال ابو عبد الله الذي خرج اخرا هو اكبر اما تعلم انها حملت بذلك اولا وان هذا دخل على ذلك فلم يمكنه ان يخرج حتى خرج هذا فالذي يخرج اخرا هو اكبرهما ويشكل العمل بمثله لضعفه وارساله ومخالفته للاعتبار والعرف والعادة مع ان العمل عليه يستلزم الحكم باكبرية الثاني وان تولد بعد ايام ولو فرض صحة الحديث ايضا لا يقاوم ما دل على تقديم الاكبر اذ لفظ الاكبر في سائر الاخبار يرجع في معناه الى العرف فهو ايضا يرجح العرف على الخبر لا العرف على الخبر ليصير مورد اللنسخ فالعمدة هنا بيان انه هل يعتبر الفصل اليسير في تحقق الاكبرية او يتسامح فيه فيشترك فيه وجهان الاجود من كلام الاصحاب الان صريح بحكمه الا ما ذكره الشهيد الثاني رح في رسالته في مسئلة الحبوة قال ولو ولد التوامان على التعاقب ففي اشتراكهما في الاكبر نظر من زيادة سن السابق على المسبوق ولو يسيرا من غير التفصيل ومن عدم الاعتداد بمثل ذلك عرفا وهذا هو الاقوى لشاهد العرف على ان مثل هذا التفاوت لا يؤثر في التساوي ومثله ما لو ولد من امرأتين في وقتين متقاربين الا ان العرف قد يلغى هذا القسم في بعض الموارد دون في التوامين ثم قال فالمرجع في ذلك الى العرف فمن عدهما متساويين في السن تشاركا فيها والا فلا وان حصل الشك فيستحق السابق لان المتيقن وكذا لو زاد اثنين انتهى كلامه اقول وفيما ذكره اخيرا نظر اذ المتيقن انما هو القدر المشترك بين الاكبرية محضا وبين كونه نظير الاكبر كما لا يخفى فالمتيقن استحقاقه للشطر فيرجع في الباقي الى التخيير او القرعة او التقسيم ثانيا ولا يبعد ترجيح محض الاكبرية للسابق مطلقا اذا عرفت هذا فرجع الى اصل المسئلة ونقول الاقوى قول المشهور لصدق الولي والاولى عليهما ولا يجب على كل منهما بالتمام اجماعا ولا يسقط عنهما بعموم النص وترجيح احدهما بلا مرجح فتعين فلا مناص الا التوزيع لان المتبادر من الامر هو الوجوب العيني واذا ضم اليه اصالة البراءة عن وجوب التمام على كل واحد عينا وكفاية وقلنا باطلاق الولي

الاولى على كل واحد بل الاكبر اسناً لو فرض ان يمكن اكبر منه فلا يتجه الا التوزيع على التساوي فيما امكن و تمسك ابن ادريس بان الاجماع انما انعقد على الولد الاكبر ولا يتعدى عليه والاصل براءة الذمة ونقل استحبابه في الحبوة يقتضي تعيينه وتعيين ما في الاجماع لا يوجب تعميم الحكم والاصل في ظواهر النصوص تعديه كما استحبابه في الحبوة ايضاً غير تام كما حقق في محله واما دليل ابن البراج فلعله لان القضا بتمامه لا يجب على كل منهما فلا يتوقع وقوعه فلا بد ان يكون الوجوب عليهما بعنوان الكفائي فبفعل احدهما يسقط عن الاخر وما لم يتحقق فذمتهما معاً مشغولة ولو تشاحا فلا مناص الا القرعة لانه كل امر مشكل وفيه مع ما مر من اصالة البراءة عن الكفائي ايضاً انه على تقدير الوجوب الكفائي لا مجال للتشاح ولا يلزم من حصول الفعل منهما معاً بل ان يكون مطلوباً لله تعالى متعدداً حتى يلزم خلاف الاجماع كما في صلاة الميت اذا لم يكن هناك ولي شرعي وتساوى المؤمنون فيه ولم يكن امام يقيم الجماعة فصلوا جميعاً معاً صحيح وان كان المطلوب صلاة واحدة وكذلك في الامام والمأموم واما القرعة فهو على تسليم جريانها في العبادات انما يتم اذا حصل الاشكال واطلاق الاخبار دافع للاشكال ثم ان هنا كما لو كان الصلاة ثلثاً والولي اثنان فالظاهر وجوب كل منهما عليهما يسقط بفعل احدهما عن الاخر كما في المسألة وغيره ويحتمل القرعة ولم اقف على مصرح بها ومن قبيل الكسر اذا كان عليه صوم يوم او صلاة واحدة وبالجملة المراد بالولي الجنس وهو يشمل الواحد والمتعدد فقولهم يقتضي الولي الصوم والصلاة يقتضي جنس الولي جنس الصوم والصلاة ولازمه انه ان كان واحداً فالجميع على الواحد وان كان متعدداً فالجميع على الواحد وان كان متعدداً ففي المتعدد ويتعلق بالمتعدد على سبيل الكل المجموعي مثل قولك يجب على القوم رفع هذا الحجر فكل ما كان اجتماعهم فيما لا يمكن الا بالاجتماع فالرفع والتوزيع في الممكن فلو بقي هنا حجر لا يمكن الاجتماع ولم يبق سواه من الاحجار فيجب عليهم جميعاً بعنوان الوجوب الكفائي ولا يلزم تجوز في اللفظ اذ ذلك مقتضى تعلق الحكم بالمجموع والحاصل ان قول ابن ادريس في غاية الضعف بل الظاهر ان الاجماع منعقد على خلافه على عدم السقوط بسبب التعدد مع انا نقول وجوبه على الولي الواحد اجماعي في الجملة كما مر ومن جملة نقلته هو ابن ادريس فاذا كان ذمة الولي الواحد مشغولة فاذا تعدد الولي فبطلانه كما لا يخفى فلا وجه لسقوطه بالتعدد فاذا لم يسقط فالاصل في الوجوب هو العيني مهما امكن فلا وجه لسقوطه بالتعدد فاذا لم يسقط فالاصل في الوجوب هو العيني مهما امكن فلا بد من التوزيع وفيما لا يمكن كما في صورة الانكسار فالوجوب الكفائي اقرب الى الحقيقة من القرعة اذا القرعة كاشفة عن تعين احدهما وجريانها فيما نحن فيه على خلاف الاصل اذ الوجوب الكفائي الاولوية المقتضي لتعلق بالجميع ايضاً على العينية يكفي بفعل الكفائية لانه ايضاً متعلق بالجميع فيحمله بخلاف صورة القرعة ومن فروع المسألة ما لو قضيا صوم رمضان عنه وافطرا معاً بعد الظهر فهل يجب الكفارة على كل منهما او يشتركان فيها او يجب عليهما بعنوان الوجوب الكفائي ولا يبعد الاخير بناء على وجوب الكفارة ومن فروعها جواز افطار احدهما مع بقاء الاخر على الصوم والظن ببقائه ورجح في المدارك جوازه في صورة الظن بخلاف من يكن الظن والاصل ثبوت الحنث في الافطار لا منع عن اشكال ثم على المختار من وجوب التقسيط فان فعله احدهما بالتمام فهل يسقط عن الاخر ام لا فيه اشكال ومن ابن ادريس والعلامة في المنتهى عدم الاجزاء وظاهر المحقق في الشرائع الاجزاء قال في المسالك فانه وجه وجهان ان بفعل المتبرع يبرء ذمة الميت فلا وجه لوجوبه على الاخر وردّه في المدارك بان التكليف متعلق بالولي ولا دليل على كون فعل غيره مسقطاً عنه وقوى المنع وبيّن ان نفقة الفاصل لا وجه له في اوفى بان الذمة الكل فقيهم يسقط عن الباقين كما نصوا عليه ثم فرع المسألة على جواز تبرع غير الولي فان قلنا به فيها هنا اولى وان لم يجوّز فلا فقيه اشكال اقول لا فرق في السقوط بين اذن الاخر له لان الاقوى في المتبرع غير الولي السقوط ايضاً ولعموم الاخبار المستفيضة الدالة بعمومها على ان من عمل للميت عملاً كان له الظاهر ولا يبعد عمل بصير عن ابيه عمله لا يحصى ان ثواب له وهو اكثر من عشرة نقلها الشهيد في الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى لسكان الثرى لابن طاوس رحمه الله ولا فرق في هذه المسألة بين الصلاة والصوم والحج وغيرها الثالث يظهر مما ذكرنا في المسألة من تحقيق جواز استيجار الولي لهذه العبادات وخلاف فيه ذهب الشهيد في صوم الدروس الى جوازه وقال في الذكرى لا نعرف قائلاً بالاستيجار والمخاطب بها والصلاة لا تقبل العمل عن الحي وكذا يمكن ان يجري ذلك في الصوم لان الغرض عملها عن الميت فان قلنا بجوازه وتبرع بها متبرع اجزأت عنه انتهى وعلى كل حال فدليل منع ان الولي مكلف وتكليف غير مسقط ودليل الجواز مع تعلق التكليف به منع بل لطف انما هو براءة ذمة الميت عما هو نحو كان تحمّل الدين وهذا هو الاقوى كما ذكرنا من عموم الاخبار ولكل ما دل على طلب استيجار العبادات للميت في هذه ما اعتمد عليه في الاستيجار وان كان في الاجماعات المنقولة ولكن المتعين في القضاء هو بغير الولي بل الغالب ان الولي هو المحتاج اليه ويؤيده نفي العسر والحرج ايضاً ويؤيده ايضاً اطلاق الدين على الصلوة في كثير من الاخبار وانها دين الله ولم يعتبر احد في اداء الدين مباشرة شخص خاص ولا بأس ان نذكر هنا بعض الاخبار الدالة على جواز الصلوة للميت وغيرهما من البر فمنها ما رواه عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يصلى عن الميت قال نعم حتى انه ليكون في ضيق فيوسع عليه ذلك الضيق ثم يؤتى فيقال له خفف عنك هذا الضيق بصلاة فلان اخيك عنك ومنها صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اي شيء يلحق الرجل بعد موته قال يلحقه الحج عنه والصدقة عنه والصوم عنه ومثلها رواية ابن ابي عمير عن رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقضى عن الميت الحج والصوم والعتق وفعاله الحسن ومثله رواية صفوان بن يحيى ورواية محمد بن مسلم ورواية العلاء بن رزين ورواية البزنطي وكذا نقل عشرة اخبار نقلها ابن طاوس ره ومن جملتها ما نقل من اصل ابي القاسم الاسكافي قال ان الصلاة لا تقضى عن الميت الا بعد الحج والصوم والصدقة وكذلك ...

عينا يسند وجه كل منهما ع

فرضاً منا

يفي بحكم وحدان الولي لانفراده على الانقسام كما ان تعدد الاوصياء على التوزيع

ليس بان الوجوب عينا هو الاصل ... الحكم ... ثم اصل الحكم ... ثم ... لم ...

يقيه

...

فحينئذ الغرض ... قضاء الحج ... لو ... الخ

والشهيد في الذكرى حكم بصحة هذه الاخبار كلها ايضا وعلى كل حال فهي دالة على جواز مطلق الاستيجار عن الميت بل هنا وهو امران احدهما الاجماع
المنقول نقله الشهيد في الذكرى والمحقق الشيخ في كتاب الاجارة من شرح القواعد والمحقق الاردبيلي ره وانه لا فرق في المسئلتين اجماعين احدهما
جواز العمل عن الميت بالاجماع والاخبار الصحيحة والثانية انه جاز العمل عنه جاز الاستيجار لعموم ما دل على صحة الاستيجار في الاعمال المباحة التي يجوز للمستوجر
ان يفعلها لنفسه وفيه في هذا الاستدلال نظر لا سند لاستلزامه الدور كما ذكرنا اليه في هذا الكتاب غير مرة ووضحناه سابقا في كتاب المكاسب من كتاب
الاحكام واطلاق الاجماعات يكفي لانه لا وجه لحملها على غير الولي مع غلبة احتياج الولي وكذا لا وجه لحملها في الولي على الاستيجار من باب الاحتياط
سيما اذا كان الولي ضعيفا او كان ممن لا يصلي صلوته صحيحة ولا يبالي بتصحيح صلوته سيما على قول المشهور من وجوب قضاء جميع العبادات لا ما فات عن لعذر فان
قيل استشكال الشهيد في الذكرى مع دعواه الاجماع سابقا على صحة استيجار العبادة يكشف عن ان مراده بما من دعوى الاجماع في غير صورة ما وجب على
الولي قلت الظاهر انه غفل هنا ولعل الذي على تقديره هو ان مسئلة الاستيجار مسئلة مبنية على قاعدتين الاولى ان من وجب عليه عمل من المكلفين
لا حيث فالاصل عدم اسقاط فعل الغير اياه غاية الامر ان ذلك الغير يجوز ان يفعل فعلا عن الميت وفعل الغير هنا انما هو عن الولي ولا يجوز العبادة عن الا
الا فيما اخرج بالدليل كالحج والزيارة والثانية ان من جاز له ان يعمل عملا لنفسه ويجوز له ان يفعله لغيره يجوز ان يوجر نفسه لفعل ذلك العمل اجماعا فنقول انما
انما ثبت ان من فعل عملا للميت ينفعه ويصل اليه ويجوز له ان يفعله ويلزم جواز ايجار نفسه لفعل ذلك اذا وجب ذلك الفعل على الولي فهذا يستلزم
بل يمنع جواز استيجار الولي اياه لذلك العمل فلعل نظر الشهيد ره هنا الى القاعدة الاولى وغفل عن مقتضى القاعدة الثانية ونظره ثم الى القاعدة الثانية
ومسئلتنا هذه مورد القاعدتين والنسبة بينهما عموم من وجه ولما استشكلنا سابقا في القاعدة الثانية من جهة منع عموم ان من فعل فعلا للميت
فهو صحيح وينفعه حتى اذا كان بازاء الاجرة ايضا لان غاية ما ثبت من الاخبار هو ان ما فعله المتبرع عن الميت ينفعه لا مطلقا ولا يتم الاستدلال الا بدلالة
فلم يثبت اباحة الفعل لنفسه حتى يتم تضمينه عموما الاجارة المسئلة منه لو تحقق عليه فيشكل علينا دفع هذا الاشكال بالتزام الاجماع على هذا الذي
لم يثبت عندنا بهذا الوجه بل التعميم انما هو الاجماع على اصل الاستيجار واطلاقه على ما نقلوه وكلام الذكرى في الاجماع وان كان معللا بالقاعدة
ولكنه لا ينافي صحة اصل الاجماع فلعل الغفلة انما هو في بيان وجه الاجماع وكيف كان بل نقول انه ره بعد ما نقل الاجماع في طي المسئلتين الذين
ادعى اجماع الامامية عليهما احديهما جواز الصلوة عن الميت والثانية انه كلما جاز الصلوة عن الميت جاز الاستيجار عنه ادعى الاجماع على اصل جواز
الاستيجار عن الميت من دون ملاحظة القاعدتين بل نقول انه ادعى الاجماع على العموم بحيث يشمل استيجار الولي ايضا ويظهر ذلك في مواضع من كلامه
منها ما ذكره بعد نقل الاجماع على جواز الاستيجار عن الميت مع قطع النظر عن القاعدتين بعد ما ادعى الاجماع في ضمن القاعدتين فقال فان قلت فهلا
الاستيجار مر ذلك في العبادات من النبي صلى الله عليه وآله والائمة كما اشتهر الاستيجار على الحج حتى علم من المذهب ضرورة قلت لم يكن ذلك لعدم تعين الاستيجار ولا كل مشتغل
يجب الحج بل بعضهم ولما اشتهر ما لم يشتهر ما لعدم الحاجة اليه ثم ذكر بيان عدم الحاجة في الصلوة لاهتمام اصحاب الائمة في الصلوة وقضائه كما نقلنا سنه
سابقا الى ان قال فخلف من بعدهم قوم تطرق اليهم التقصير الى ان قال فاحتاجوا الى استدراك ذلك بعد الموت لظنهم عجز الولي عن القيام به فوجب ردّ ذلك الى
الاصول المقررة والقواعد الممهدة وفيما ذكرنا كفاية اقول وارادة بالاصول المقررة القاعدتين اللتين اشار اليهما فعلم من ذلك ان استيجار الولي لما لم
عليه داخل في ضمن القاعدتين فظهر من ذلك انه ره ادعى الاجماع عليه عموما وخصوصا بل ويظهر الاجماع من ابن زهرة ايضا حيث نقل في الذكرى
ذلك عنه ما يؤذن به قال واستدل ابن زهرة على وجوب قضاء الولي الصلوة بالاجماع انها تجري مجرى الصوم والحج وقد سبقه ابن الجنيد بهذا الكلام
حيث قال والعليل اذا وجبت عليه الصلوة واخرها عن وقتها الى ان فاتت قضاها عنه وليه كما يقضى حجة الاسلام والصيام قال وكذلك روى ابن يحيى بن ابرهيم
بن سام عن ابي عبد الله عليه السلام فقد سوى بين الصلوة والحج ولا ريب في جواز الاستيجار على الحج انتهى ثم ادعى بعد ذلك الاجماع في طي القاعدتين ثم نقل الى آخر ما
نقلنا عنه ويمكن ان يكون نقل قول ابن زهرة وابن الجنيد من ابن طاوس ره وعلى اي حال فظاهر دعوى ابن زهرة ان الصلوة كالحج اتحادهما في جميع الاحكام
حتى في استيجار الولي وكيف كان فالظاهر ترجيح جواز الاستيجار اما اولا فلظاهر اجماع الذكرى عموما وخصوصا فظاهر دعوى ابن زهرة الاجماع على التسوية
واما ثانيا فلعموم بعض الاخبار المتقدمة كما قال ابن طاوس ره بسند نقل رواية عمر بن محمد بن يزيد الآتية في قوله نحو في الدين يصلح لكل ما يدخل تحت عموم
من الابتداء بالصلوة عن الميت في الاجارات واما ثالثا فلمنع دخوله بعد تحت ما يجب على المكلف بنفسه لان المسلم من الاخبار هو وجوب براءة الذمة
على الولي واما بخصوص ان يفعل بيده فلا ويؤيده جواز وصية الميت بعبادته الواجبة كما سيجي سواء وصى بالاستيجار من ماله او عين احد الاولياء او متبرعا
وقبلا في رفع وجوب استيجار الولي عن ماله ايضا هذا هو ما يمكن ان يقال فيقضى اندراج المسئلة تحت عموم استيجار العبادات لغاية الوضوح و
الحاصل ان مباشرة الولي بيده وتعينه عليه خصوصا على القول بدخول النساء في الولي وخصوصا اذا فات العبادة من غير تقصير وخصوصا اذا كان

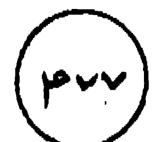
الفائتتين مستند فضاء احدا اذا فعلهما على الوجه الغير الصحيح نيابة او غير ذلك وخصوصا اذا قلنا بالوجوب لا بالتخيير وما تاخيرها خصوصا مع ضعف الولي
يوجب العسر الشديد والحرج الاكيد ولم اقف على من فرق بين هذا الصوم ثم ان الظاهر انه يجوز استيجار احد الوليين الاخر بعد حصته كما يجوز
ثالثا واما استيجار احدهما الاخر في المجموع فلا لعدم جواز اخذ الاجرة على العبادة الواجبة على المكلف وكما يتبرع احدهما عن الاخر لا يستلزم جواز استيجاره
اياه كما لا يخفى **الرابع** قد اشرنا سابقا الى الخلاف في كفاية فعل المتبرع عن الولي ونقول هنا الاشكال في مسئلة المتبرع اكثر منه في مسئلة الاستيجار
ولذلك منعه العلامة في المنتهى وابن ادريس وان كان باذن الولي وقواه في المدارك تمسكا بان الاصل عدم سقوطها عن المكلف بفعل الغير وتوقف في
التحرير في صورة الاذن بعد ما منع عنه في صورة عدمه **والاقوى** عندي هنا ايضا السقوط مطلقا للاخبار الكثيرة الدالة على ان ما فعله احد للميت كان له
وبمنزلة عمله لا على محض ثبوت ثوابه له فانها ظاهرة في سقوط نفس العمل الواجب عليه عنه وبعد سقوط الفعل وبراءة ذمة الميت عنه لا يبقى معنى لوجوبه
على الولي ومن جملة الاخبار رواية عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة وما في معناها وقد مر ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على ان فعل الاجنبي عنه
يقوم مقام فعله نقلها الشهيد في الذكرى عن علي بن طاوس الحسيني ره في رسالته مثل رواية علي بن جعفر ع قال سألت اخي موسى ع عن الرجل هل
يصلح له ان يصلي او يصوم عن بعض موتاه فقال نعم فيصلي ما احب ويجعل تلك للميت فهو للميت اذا جعل ذلك له ورواية حماد بن عثمان عن الصادق ع وعن الرجل
يكون عليه صلوة او يكون عليه صوم هل يجوز له ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا مسلم عارف ورواية عمر بن يزيد التي نقلها عن الفقيه عن الصادق ع قال
ايصلى عن الميت فقال نعم حتى انه ليكون في ضيق فيوسع عليه ذلك الضيق ثم يؤتى فيقال له خفف عنك هذا الضيق بصلوة فلان اخيك عنك ورواية
بن عثمان في كتابه قال قال ابو عبد الله ع ان الصلوة والصوم والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه ويقال هذا بعمل
ابنك فلان وبعمل اخيك فلان اخوه في الدين وبمضمونها رواية عمر بن محمد بن يزيد وبملاحظة الجمع بين الابن والاخ في الدين الشامل لعمل الولي
لعمل سائر المؤمنين يظهر ان المراد في الحديث اعم من الصلوة الواجبة والمندوبة وان نفع صلوة الابن وصلوة الاخ في الدين من باب واحد فكما ان عمل الابن
مسقط فكذلك الاخ في الدين وهنا اخبار كثيرة اخر لا حاجة الى ذكرها **تنبيهات** ان مات الولي قبل الاتيان بما يجب عليه فهل يجب على وليه قضاؤه لم
في النص وجعل الشهيد الاقرب العدم للاصل واقتصارا فيما خالف على المتيقن وهو نفس الولي وهو الاظهر **الثاني** لو اوصى بعض صلواته
من ماله او اوصى بان يفعله احد اوليائه تبرعا او اجنبي فعله **فالاقرب** السقوط عن الولي بسبب عموم وجوب العمل بالوصية فحكم
ذكره الشهيد ره في الذكرى ولا ينافي قولنا السابق من عدم جواز استيجار الولي من جهة تعلق التكليف ببدنه لان غاية الامر انه يبقى في ذمة الميت
بدون وصية حتى يموت يكون واجبا على الولي ولا نعلم لزومه في هذه الصورة **فان قلت** النسبة بين ادلة الوصية ودليل اللزوم على الولي عموم من وجه
ترجيح الاول يتوقف على الدليل **قلنا** دليل الاول مقدم بحسب المقتضي على الثاني فهو احق بالتقديم وقال الشهيد الثاني ره ايضا لو اوصى على ان
يكون نافذا ويسقط عن الولي **اقول** الاظهر السقوط لتقديم مقتضى الوصية ولكن الاشكال فيما لو لم يعمل الوصي بمقتضى الوصية فهل يجب على الولي
ام لا ظاهر كلام الشهيد الثاني حيث حكم بالسقوط عدم عود التكليف اليه وهو مقتضى الدليل والاحوط الاتيان به الولي ثم ولا فرق في المسئلة بين صلوة
وانتفائها لوحدة الدليل **الثالث** ان لم يكن للميت ولي او قلنا بعدم وجوب ما فات عن الميت الا عمدا كما تقدم فان اوصى بشيء مما يجب عليه من العبادات
فيجب العمل بمقتضى وصيته على حسبها من الاصل او الثلث وان لم يوص **فقال** في الذكرى ظاهر المتاخرين من الاصحاب عدم وجوب الاخراج من ماله
لان الفرض لم يتعلق بغير بدنه نعم تخرجان في صورة الوصية عن مثلها بالاجماع ويقع صورة الوصية تحت الدليل انتهى ثم قال وبعض الاصحاب اوجب اخراجها
كالحج وصب الاخبار التي لا ولي فيها واحتج ايضا بخبر زرارة قال قلت لابي عبد الله ع ان اباك قال لي من فر بها فعليه ان يؤديها قال صدق ابي ان عليه
ان يؤدي ما وجب عليه فلا شيء عليه ثم قال ارايت لو ان رجلا اغمي عليه يوما ثم مات فذهب صلوته اكان عليه وقد مات ان يؤديها فقلت لا قال الا ان
يكون افاق من يومه فظاهره انه لا يؤديها بعد موته وهو انما يكون بوليه او ماله فحمل لا ولي تحمل على المال وهو شامل لحالة الايصاء وعدمه انتهى كلام
الذكرى ولعل مراده من الاخبار التي استدل بها بعض الاصحاب عليه رواية عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة وما في معناها وفي دلالتها خفاء حيث ان
ظاهرها بيان الرخصة والجواز لا وجوب القضاء مطلقا **واما** رواية زرارة فلا يتضح دلالتها بل بعض الفاظها متشابهة مع قطع النظر عن سندها فلعل
المراد من لفظ فر بها ومرجع الضمير المنصوب فيها فان كان المرجع الميت فتاويل الجنابة والمراد من الفرار بها الولي فلا دلالة عليها فيما نحن فيه وفي
بعض النسخ مكان فر بها كان تركها ثم جعل الجملة الاصلاح فر بها وعلى نسخة تركها الجملة مناسبة في الجملة بالمطلوب ولكن النظر الى ان ما سنفصل لا انا
عن المذهب فيشمل غير الولي ولما لم يجب على غير الولي فعلها بالاجماع فلا بد ان يرجع الى تحصيلها من مال الميت ويحتمل ان يكون اصل النسخة فوتها
النفوس يعني فوت العبادات والصلوة مضمضة وهو انسب بمضمون السند وعلى اي حال فالاعتماد على مثل هذه الادلة في حكم مخالف للاصل

ما وجب عليه

لاوجه له سيما مع فتوى الاكثر بخلافه بل ليس في النظر قول الاما ذكره الشهيد هنا وما ذكره في المسالك الحاقاً بالصلاة انه جعله كالحج نعم
في كلام بعض اصحابنا اشارة اليه في كتاب الوصايا اشار الحلي ره في الشرائع حيث قال ولو اوصى بواجب وغيره اخرج الواجب من الاصل والباقي من الثلث
وكذا عبارة الشرايع ومفهومها وجوب اخراج الواجب من الاصل مطلقا ماليا كان مثل الزكوة او مشوبا بالمال كالحج او بدنيا محضا كالصلوة والصوم وهذا
الاطلاق مشعر بانه لو لم يوص يخرج من الاصل كالزكوة والحج الا ان يقال المراد من قوله بواجب الواجب الاخراج لا ما هو واجب على المكلف وقد قال في
الذكرى في هذا المقام لو اوصى بفعلها من ماله فان قلنا بوجوبه لولا الايصاء كان من الاصل كسائر الواجبات وان قلنا بعدمه فهو تبرع يخرج من الثلث
الا ان يجيزه الوارث وعلى كل حال فالمشهور ان الوصايا الواجبة البدنية تخرج من الثلث وما استشهد بعضهم انه لا خلاف فيه غفلة كما عرفت نعم
قول المشهور اقوى فيجب الاخراج من الثلث الا مع اجازة الوارث نعم يقدم الواجبات على المتبرع بها وان كانت مؤخرة في الذكر كما ذكره جماعة من اصحابنا
ولم اقف على مصرح بخلافه الا صاحب الكفاية حيث اسند الفتوى الى بعض الاصحاب وقال ان حجته غير واضحة ويمكن ان يكون نظر الجماعة الى العلة
المستفادة من حسنة معوية بن عمار لابراهيم بن هاشم ورواها في التهذيب […] قال وصت الي امرأة من اهلي بثلث مالها وامرت ان يعتق ويحج ويتصدق فلم يبلغ
ذلك فسألت ابا حنيفة عنها فقال يجعل اثلاثا ثلث في العتق وثلث في الحج وثلث في الصدقة فدخلت على ابي عبد الله ع فقلت ان امرأة من اهلي ماتت
واوصت الي بثلث مالها وامرت ان يعتق عنها ويتصدق ويحج عنها فنظرت فيه فلم يبلغ فقال ابدأ بالحج فانه فريضة من فرائض الله عز وجل ويجعل
ما بقي طائفة في العتق وطائفة في الصدقة فاخبرت ابا حنيفة بقول ابي عبد الله ع فرجع عن قوله وقال بقول ابي عبد الله ع ويؤيده مؤداه حسنة
اخرى وذاها ايضا مثل ذلك وايضا لا يخفى ان الواجب اولى بالاتيان به ولعل تقديم الموصي غيره بالذكر يكون سهوا عنه ولعله يصير موجبا
لفوت الواجب فلا يكون معتبرا في نظر الشرع ولا ينافي ذلك بقاء لزوم اصل العمل لو وفى الثلث بهما بالتغليب **الرابع** لو كان ذمة الولي مشغولة
بصلوة القضاء لنفسه وباستيجار اخر او غير ذلك لا يصير منشأ للسقوط عنه فيجب عليه الاتيان بهما جميعا **و قال في الذكرى** والاقرب الترتيب بينهما
على ما تضمنته الاخبار وتحاويها نعم لو فاتته صلوة بعد التحمل امكن القول بوجوب تقديمها لان زمان قضائها مستثنى كزمان ادائها وامكن تقديم
المتحمل لسبق سببه **اقول** مراعاة الترتيب كما ذكره وان كان احوط ولكنه لا يظهر عندي الان دليل على وجوبه في امثال ذلك نعم نعم
يظهر من الاخبار والادلة هو وجوب الترتيب بين الظهرين بنحو واحد بمعنى تقديم الظهر على العصر والمغرب على العشاء قضاء عن غيرها واما تقديم الفجر مثلا
على الظهرين والظهرين على العشائين في يوم الماضي على المستقبل فيما هو من باب الاتفاق بحسبه لا وقت لا يحصل للشك **المبحث الثالث**
فيمن يجب له القضاء فهل يختص ذلك بالرجل او يجب للمرأة ايضا فيه خلاف […] كما ذكره بعضهم المشهور وان كان يظهر من الذكرى نسبة
الاصحاب الاختصاص بالرجل كما يظهر من مسئلة الحبوة وصرح الشيخ في النهاية والمبسوط وابن البراج والعلامة في التح وسند فيه بالقضاء عن المرأة
ولا بأس به ولعله مراد قوله في المعتبر حيث قال بعد نقله عن الشيخ ان كل صوم كان واجبا على المريض بسبب من الاسباب الموجبة فمات وكان متمكنا
من قضائه فانه يتصدق عنه او يصام عنه وما ذكره من الصوم يتعين في الروايات فقال بعد وحكم المرأة في ذلك حكم الرجل سواء وما يفوتها من ايام
حيضها ومرضها بسبب القضاء فيها فان لم تقض وماتت وجب على وليها القضاء اذا فرطت فيه ويتصدق عنها على ما بيناه انتهى وهو مؤذن بموافقته
وكذا في الشرايع والنافع متردد ذكر العلامة في التحرير واستشكل في القواعد **واما** القول بالعدم فهو مختار ابن ادريس وفخر المحققين والاول
اظهر لان الغالب اشتراك الرجال والنساء في الحكم وذكر الرجل في الاخبار من باب المثال لا التخصيص كما اشار اليه في الذكرى ويدل عليه خصوص الاخبار
مثل صحيحة ابي حمزة وموثقة محمد بن مسلم المتقدمتين **فان قلت** غاية ما اثبت منهما المشروعية والجواز لا الوجوب **قلت** يمكن ان يقال ان القضاء
معهودية القضاء في الوجوب في فهم الاصحاب وسند لانه يرجح ارادة الوجوب **فان قلت** ان هذا ينافي ما ذكرته سابقا من حمل تلك الاخبار في
المسافر على الاستحباب في صورة عدم التمكن الى ان مات **قلت** مورد الدلالة مختلف فانها تدل من باب التنبيه على وجوب القضاء على الولي في
التمكن خصوصا في السفر بانضمام القرائن السابقة وتدل على استحباب قضاء صلوة المسافر مع عدم التمكن بظاهرها فلا منافاة سلمنا لكن عموم الاخبار
كاف في ذلك وقال بعض المتأخرين لم اقف على عموم واطلاق في الاخبار يشملها بل بعضها صريح في حكم المرأة كصحيحة ابي حمزة لكنه لا يدل على الوجوب
وبعضها صريح في الرجل ويظهر الجواب عنه مما مر واما العمومات التي ذكرنا فهي كثيرة منها ما رواه في المعتبر عن عروة عن عائشة عن النبي ص انه قال من
مات وعليه صيام صام عنه وليه ومن طريق الخاصة الاخبار التي قدمناها سابقا ومن جملتها رواية عبد الله بن سنان التي نقلها في الذكرى عن ابن طاوس
ره وحكم بصحتها عن الصادق ع قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به وقد رواية […] المتقدمة انفا وكذا رواية داود
المتقدمة انفا وكذا رواية عبد الله بن […] المتقدمة […] وان كان يمكن فيها القدح من جهة […] الجواز لا الوجوب وعلى اي حال فلعله

لم يكن في جانب المنع شيء الا الاصل وهو لا يقاوم اطلاق صحيحة عبد الله بن سنان فقط فضلا عما اذا ضم اليها غيرها فيترجح القول بالوجوب وسائر ما دل عليه في المخ ايضا كصحيحة ابي بصير المتقدمة في مسئلة من فاته شهر رمضان للمرض من وجوه **الاول** سؤاله هل برأت من مرضها قال لا فاجابه بنفي القضاء عنها بعدم ايجابه عليها وعند انتفاء العلة ينتفي المعلول فيجب القضاء عنها عند الايجاب **الثالث** تعليل تعجبه في قوله كيف يقضي شيئا لم يجعله الله عليها بانتفاء الايجاب فيجب ان يكون مع الايجاب يجب القضاء هذا كلامه ره **وفيه** نظر يظهر للمتد**و** يؤيد ما اخترناه بل يدل عليه الامر الشديد والاهتمام الوكيد في بر الوالدين حتى الكافرين والمخالفين منهما خصوصا بعد موتهما وخصوصا في تدارك الجهات الراجعة اليهما وفي خصوص الام سيما ما ورد في تقديمها على الاب فمنها ما رواه الكليني في الحسن لابرهيم بن هاشم عن سالم عن ابي عبد الله ع قال جاء رجل الى النبي ص فقال يا رسول الله من ابر قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال اباك فهذا الحديث يدل على تقديم الوالدة على الوالد في البر والوالد يقضي ما وجب عليه فالوالدة اولى وتقدم فيه ايضا عن معلى بن خنيس عنه قال جاء رجل وسال النبي ص عن بر الوالدين فقال ابرر امك ابرر امك ابرر امك ابرر اباك وبدأ بالام قبل الاب الى غير ذلك من الاخبار الدالة على تقديم الام سيما مع ملاحظة شفقتها وكثرة عنائها في تربيته حال الحمل والوضع والرضاع والفطام كما لا يخفى على ذي بصيرة **و**عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال ان العبد ليكون بارا بوالديه في حياتهما ثم يموتان فلا يقضي عنهما ديونهما ولا يستغفر لهما فيكتبه الله عز وجل عاقا لهما وانه ليكون عاقا لهما في حياتهما غير بار بهما فاذا ماتا قضى دينهما واستغفر لهما فيكتبه الله عز وجل بارا **و**قد عرفت اخبارا كثيرة في اطلاق الدين على الصلوة فالدلالة فيها من وجهين **و**بالجملة فالمسئلة لا تخلو عن اشكال والاحوط القضاء عنها والله العالم **المبحث الرابع** اختلفوا في وجوب القضاء عن العبد استشكل في القواعد وتردد فيه في البيان وقربه في الدروس وجعله اقرب في الذكرى وصرح بالوجوب في اللمعة وجعله الشهيد الثاني ره في شرحها اقوى وكذا الفاضل الاصفهاني في شرحه وقد يستدل عليه باطلاق الاخبار السابقة الدالة على الوجوب وذهب فخر المحققين الى العدم قال في الايضاح **و**منشأ الاشكال عموم قوله ع فيقضي عنه ان يقضي عنه **و**اعترض بقوله ع في رواية الخبر فان لم يكن له ولي يقضي عنه من تركه دل بالمفهوم على الحرية فهذه المسئلة ترجع الى ان الضمير اذا رجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا تحقق ذلك في كتب الاصول **والحق** عندي عدم القضاء المتقدمة قال الفاضل الاصفهاني بعد نقل كلامه ونحن لم نظفر بخبر فيه ذلك وانما الخبر الذي تعرض له فيه ما تضمنه خبر ابي مريم وليس فيه ذكر الصوم الا بعد التصدق في احدى طريقيه كما عرفت وتفقه كما عرفت وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه فان لم يكن له مال تصدق عنه وليه وهذا نص عبارته ما ذكره **اقول** ويحتمل ان نظر فخر المحققين ره وقال وايراد ابي مريم عن الصدوق عن التصدق وتاخر ذكر الصوم عن التصدق لا يضر بمقصوده فان لفظ الرجل في اول الرواية عام وضمير كان له مال الراجع الى الرجل يفيد تخصيص الرجل بالرجل الحر لان العبد لا مال له والضمير ضاعف لفظ الولي المذكور المخصص بالضمير السابق فمراده من تمام الخبر جملة الخبر ونفريعه صحيح **و**حاصل مراده ان عمومات الاخبار وان كانت شاملة للعبد **و**لكن هذه الرواية مخصصة لها بناء على ما تبين ذلك في الاصول ان الضمير للعام مخصص يجعل هذه الرواية مخصصة للخبر من جهة القاعدة ثم تخصص بها العمومات والاطلاقات فيتخلف عدم الوجوب **والذي** يترجح في نفسي هو وجوب القضاء لاطلاقات الاخبار مثل رواية عبد الله بن سنان ومرسلة ابن ابي عمير التي نقلناها عن الذكرى ومرسلة ابن ابي بكير وغيرها **و**المناقشة فيها بان المراد بالولي الاولى بالميراث ضعيف غاية الامر ان الاولوية بالميراث احد علامات الاولوية ولا يلزم منه عدم تحقق الاولوية اذا لم يكن هناك ميراث **و**منه يظهر ضعف ما يتوهم ان الحبوة لا تتحقق في العبد لانه لا دليل على ان القضاء انما هو في عوض الحبوة **و**ما ذكره فخر المحققين ره فجوابه ان الضمير ليس بمخصص للمرجع كما حققناه في الاصول سلمنا لكنه ليس من فروع هذا الاصل اذ اللام في الرجل ان كانت للعهد الخارجي فلا معنى للعموم لانطراق الترديد الرقية وان كانت للعهد الذهني فيكون من باب الترديد والتفصيل في محله لانه اما ان كان له مال بان يكون حرا اذ لما فيقضي من ماله وان لم يكن له مال بان كان عبدا او حرا بلا مال فيقضي عنه وليه نعم لو قال وان صح ثم مات يصدق من ماله وان لم يكن له مال قضاه عنه وليه لكان لما ذكره وجه سلمنا لكن التنافي بين العام والخاص شرط في التخصيص فهو منتف هنا سلمنا لكن التخصيص موقوف على مقاومة الخاص للعام وتقويم **و**اعلم اني لم اقف في كلماتهم على تصريح بحكم الامة والظاهر ان حكمها حكم الحرة **و**وجهه يظهر مما ذكرنا في العبد **و**الكلام في تعيين الولي في العبد الا انه هو الكلام في الحر من تقدم الولد الذكر الاكبر وغيره **المبحث الخامس** المشهور كما في المخ والدروس والروضة وجوب القضاء على الولي مع وجوده والتصدق عنه عن صلاته مع عدمه **و**نقل الفاضل الاصفهاني هذا القول عن الشيخ وابن حمزة والعلامة وجماعة وقال ان الشيخ وابن حمزة لم يصرحا بصلاة الحائل في المخ عن الشيخ عن اصل المال **و**ذكر في المخ في مقابل قول المشهور قول السيد المرتضى ره في وجوب التصدق من صلب المال فان لم يكن مال فصوم الولي والعود بمنع التصدق واسقط قول ابن ادريس وقال لم يذهب اليه محقق من الاصحاب سوى السيد وطعن عليه المحقق كما نقلنا عنه سابقا **و**يظهر من المحقق التوقف في المسئلة والعمدة بيان الدليل والتحليل المشهور رواية ابي مريم **و**قد عرفت انها مما رواه الفقيه والكافي انما يناسب مذهب السيد ولا

يناسب المتن وأمّا على ما نقلناها عن الشيخ فليس فيها حكاية الصوم وهو وان كان يمكن تقييدها بصورة فقد الولي لكنه لا يلائم قوله في نفس الرواية
تصدق عنه وليه الا ان يقال ان المراد من الولي هنا من لا يجب عليه القضاء نعم ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال وقد روى انه من مات وعليه صوم رمضان
تصدق عنه عن كل يوم بمد من طعام وبهذا تواترت الاخبار عنهم ثم لا يخفى عن المناسبة لحكمه ذكر الولي فيه لكنه يخالف المشهور من تقديم القضاء على التصدق
والاعتماد على الاجماع الذي نقلنا سابقا عن الانتصار ايضا مشكل لما بيّنا سابقا ان مراده من دعوى الاجماع انما هو في القضاء ردا على المخالفين لا
التصدق مع ان غرضه نفي تقديم التصدق على القضاء فلا ينفع المشهور لكن لا يبعد ان يقال بملاحظة مجموع هذه الروايات بضميمة الشهرة بين الاصحاب وملاحظة
الجمع بين الاخبار يفيد البناء على لزوم التصدق عند فقد الولي لا انه ليس في مقابل دعوى تواتر ابن عقيل خصوص روايات ابي مريم وملاحظة كلام السيد
وكلام الشيخ في رد قول ابن ادريس في مقابل اثبات مطلق التصدق اجمالا الا ان الاشكال فيه ثم توفر الاخبار وعمل المشهور على تقديم القضاء عليه يجعل هذا
المجمل في معرض المبين وطريق الجمع انما هو بحمل التصدق على عقيب القضاء ومن ذلك يظهر وجه اخر للجمع وهو التخيير بين التقديم والتأخير ولكن لم نقف على
مصرح بهذا التخيير الذي نقلناه سابقا عن الشيخ انما هو ما بين اصل الصوم والصدقة لا التقديم والتأخير وعلى كل حال فالاقوى قول المشهور من وجوب تقديم
القضاء على الصدقة بقي هنا اشكال اخر وهو انه هل يجب تقديم الاستيجار من ماله مع الامكان ويتصدق مع عدمه او يجب التصدق اولا فظاهر المشهور عدم
الوجوب وعن ابي الصلاح الوجوب وفيه الكلام وان الاقوى العدم وما نسبه الى الحج ليس بثابت سيما مع وجود الفارق لوجوب الصوم على الولي دون الحج واما
كون التصدق من اصل المال فلاطلاق الادلة لا اشكال فيه كما هو ظاهر رواية ابي مريم واما مقدار التصدق فهو مد على المشهور كما يظهر من الروضة وهو الاقوى
لرواية ابي مريم وما رواه ابن ابي عقيل وكلام السيد في الانتصار ونقل في المختلف عن الشيخ القول بمدين عن كل يوم فان عجز فمد وهو المنقول عن ابن حمزة ودليله
غير واضح ثم ان هذا الكلام اذا لم يوص بالقضاء من ماله ووصية نافذة وان اوصى فيسقط التصدق كما صرح به في الروضة **المبحث السادس**
لو كان عليه صوم شهرين متتابعين يصوم الولي عن شهر ويتصدق من تركته عن شهر اخر على المشهور كما في الروضة وعليه المذهب كما في الدروس وخالفهم
ابن ادريس وقال بوجوب القضاء الا ان يكون كفارة مخيرة فيتخير بين القضاء والصدقة وقواه في المسالك والروضة وكذا العلامة في المختلف وربما نقل ذلك
عن ظاهر المفيد وقد نقل صاحب المدارك عن جماعة وارتضاه ايضا ومستند المشهور رواية الوشاء عن الرضا عليه السلام قال سمعته يقول اذا مات رجل وعليه صيام شهرين
متتابعين من علة فعليه ان يتصدق عن الشهر الاول ويقضي الثاني ومستند القول الاخر عموم ما دل على وجوب قضاء الولي عن الميت والعلة المستفادة
من مثل صحيحة ابي بصير ومرسلة ابن بكير وغيرهما المتقدمات فان المستفاد منها ان علة وجوب القضاء هو وجوبها على الميت وقد عرفت في رواية الوشاء ايضا
الامر فيه سهل خصوصا مع عمل المشهور ولكن في دلالتها اشكالات احدها احتمال ارادة رمضانين متعاقبين لم يرتفع المرض بينهما كما يشعر به كلمة من
علة وجعل التصدق في الشهر الاول ولم يذكر الولي في الرواية فلعل الضمير المجرور راجع الى الميت يعني يجب على الميت ان يتصدق ويقضي وقلنا لم يكن ذلك
فيكون المراد التصدق من ماله عن شهر والاستيجار من ماله عن شهر اخر مجازا والثاني ان القائلين بهذا القول منهم من جعله من باب الرخصة كالعلامة
في المنتهى والتحرير وهو ظاهر اللمعة واحتمله في المسالك كما هو ظاهر الرواية والثالث ان بعضهم في كلامه من القائلين بالرواية اطلقوا الحكم ولم يعينوا قضاء
الثاني الا الشهيد في الدروس فظاهره فتواه بالرواية الا ان يقال ان المطلقين سامحوا في الثانية ومرادهم ايضا مضمون الرواية وان بعد والرابع انه ليس فيها
ان التصدق من مال الميت او من مال الولي واختلف فتاويهم فيه فالفاضلان والشهيد في الدروس والروضة صرحوا بانه من مال الميت وفي المسالك لا
يخلو عن اشكال ولكن في ظاهر رواية ابي مريم المتقدمة اشعار بانه من مال الميت وهو قضية اصالة البراءة ذمة الولي ويؤيده انه دين في ذمة الميت وان هذا
عوض صوم وجب عليه ويؤيد القول الاخر ان الصوم انما يجب على الولي واذا رجعنا الضمير المجرور اليه فيتبادر منه انه من مال الولي ولعل الاول
اقوى وسيجيء اشكال اخر وعلى كل حال فقول ابن ادريس لا يخلو من قوة ولا يبعد ترجيحه واعلم انه لا فرق على المشهور بين كون وجوب صوم الشهرين
عينيا كالمنذور وكفارة قتل الخطأ واذا تعين عليه لعجزه عن العتق وتخييريا ككفارة شهر رمضان على الاقوى اذ التخيير ينتقل الى الولي
بعد فوته كما في المسالك لاطلاق النص والفتوى فيجوز اذا اختار الولي من بين كفارة شهر رمضان صيام شهرين ان يتصدق عن شهر منهما ويصوم
هو عن شهر او قلنا لا امر من شيء في الشهرين وعتق رقبة من صلب مال الميت او اطعام ستين مسكينا كلا كما صرح به في التحرير وغيره ولكن يشكل المقام من
جهة ظهور كلمة عليه في الواجب العيني وارادة المعنيين معا غير جائز على التحقيق والقدر المشترك مجاز لا يصار اليه الا بدليل فهذا هو الاشكال الذي
وعدناه واعلم ان مقدار الصدقة هو الذي كان على نفس المكلف من مد او مدين على الخلاف كما صرح العلامة في التحرير ثم لو كان على الميت
من شهرين متتابعين فهل يجري فيه هذا الحكم فيه اشكال قال في الروضة ولا يتعدى الى غير الشهرين وقوفا مع النص لو عمل به وكذا في المسالك
وهو جيد **تنبيه** قد يتوهم مما نقلنا عن ابن ادريس والمسالك ان المكلف بالصوم في الكفارة المخيرة انما هو الولي لكن على سبيل الواجب التخييري



فلو اختار الصوم مثلا في الشهرين بناء على قول ابن ادريس وصام احدهما ويتصدق عن الآخر على المشهور ولا دليل على ذلك اذ ما ثبت من الادلة تعلقه
بالولي هو الصوم والصلاة لو اتحدا تعينا واما اداء سائر ما عليه فالكل فيه سواء كالدين ونحوه لاندلال الادلة على حكم الصيام المخير بينه وبين غيره وينبغي
ان يكون المراد من تخيير الولي هنا ان له ان يأتي عن الميت بالصيام لاجل قيام غيره مقامه وح فكل الورثة سواء في ذلك في مفهضنا اما العتق من ماله او الاستيجار
ومراد ابن ادريس انهم لو بنوا على الصوم فليس لهم ان يبدلوا احد الشهرين بالصدقة لا انهم لو بنوا على الصيام تعين ذلك على الولي اعني الذكر الاكبر وقال في
السرائر ان هذين الشهرين ان كان نذرا وقد دخل على الانسان بهما فانه يفعل فالواجب عليه وليه وهو اكبر اولاده الذكور للشهرين ويكون تكليفه ذلك لا
يجزيه غيره وان كان عليه كفارة مخير فيها فانه مخير في ان يصوم شهرين او يكفر من ماله قبل قسمة تركته اعني الولي فلا يتعين عليه الصيام ولا يجزيه الا ان
يفعل من الكفارة جنسا واحدا اما صياما او اطعاما فهذا اذا كانت الكفارة مخيرا فيها فليتم ما قلنا في هذه المسألة انتهى وليس مراده من هذه المسئلة مناقشة
الالزام على الشيخ واتباعه حيث جوزوا الصدقة عن شهر وحاصل مراده عدم تشريك الصدقة بالصيام عن شهر سواء كان الصيام متعينا على الولي او
كان الوارث مخيرا في ابراء ذمة مورثهم بالصيام والعتق والاطعام سواء باشر الصيام الولد الذكر او غيره وانما نسب التخيير اليه خاصة فانه قد ثبت
من وجوب ذلك الصوم ايضا عليه كالمتعين فالمراد من تخييره ان له الاداء عنه ويوضحه ما سيذكره بعد ذلك بورقات حيث قال ومن مات وعليه
شيء من شهر رمضان من الصيام لم يؤده مع تمكنه وفرط فيه فعلى وليه القضاء عنه وان لم يتعين ذلك عليه او تعين الصوم على وليه ولا يجب على
الولي الصيام وقد تقدم لنا نظير من ذلك فيما تقدم وكيف كان فصيام الشهرين المتتابعين فعلى ذلك فلا وجه لما ذكره الجماعة في جريان الحكم المذكور في
الواجب المخير لعدم الدليل وقد ذكرنا ان الرواية ظاهرة في التعين عليه لكان كلمة عليه فحاصل البحث في المسألة وجوب الشهرين على الولي
مع التعيين ويمكن بدليتها الصدقة عن احدهما واما في المخيرة فلا يتعين على الولي بخصوصه شيء ولكن يلزم اخراج احدى الخصال عن ماله ولو اختير الصيام
فلا يبدل عن احد الشهرين بالصدقة ايضا سواء باشر الولي او استوجر عنه او تبرع به ثم مع ذلك كله فالمسألة لا تخلو عن شوب الاشكال لعدم
ظهور الواجب المخير من الادلة الدالة على وجوب اداء ما عليه من الحقوق من ماله الذي لا يصرف الا الى المال المحض لا المخير بينه وبين العبادة و
لكن يظهر منهم الاجماع على ان كل واحد من الخصال من مبرئات ذمة الميت من التكليف بجميعها بسبب الموت لاتفاق كلمة الكل على ذلك ثم نقول
اما الوارث المنحصر في الولي فهو مخير بين كل واحد منها مع التمكن من كل منها وفي صورة اختياره الصوم يجيء الخلاف المذكور وقال الشيخ يجوز تبديل
احد الشهرين بالصدقة وابن ادريس لا يجوز وكذا لا يكون لو كان معه وارث آخر ولم يزاحمه في اختياره وان كان بسبب صغره بل لا معنى للمزاحمة اذ غاية
الامر كونه متبرعا صغيرا ويمكن جريان المزاحمة على القول الشيخ بفرض ان يكون تبديل احد الشهرين بالصدقة من مال الميت المشترك عليهم من غير عبد موجود
عنده لا يستوي ثمنه الصدقة المذكورة فلابد من فرض المسألة على الشيخ في صورة عدم المزاحمة وكلامهم لا يأبى عن ذلك كما ان كلام ابن ادريس ايضا
كذلك على فرض وجود الولي سواء كان منفردا او مع غيره واما لو فرض عدم الولي وانحصار الوارث في غيره فيمكن المناقشة في دعوى الاجماع السابق
لان كلماتهم متطابقة في ذكر الولي فلابد من الرجوع الى القواعد فمقتضى استصحاب اشتغال ذمة الميت باحد الخصال وتعلق الحق المالي بذمته الجملة تخيير
الاتيان باحدها اذ الاصل عدم انتقال المال الى الوارث الا بعد الاتيان فثبوت صحة العبادة عند فقد الولي ولزوم الاستيجار لم يزل بهم دليل عليه الا
في صورة تعين العبادة عليه وهو خلاف المفروض اذ هنا الامر مردد بين العبادة وصرف المال فالمولى لاداء ديون الميت كالوصي والحاكم او من يقوم
مقامه يلزمهم احدهم باحدى الثلاثة وفي صورة التزامهم الصيام فيجيء فيها الخلاف المذكور والمراد هنا من الولي المباشر للامر فمحل النزاع في هذه
المسألة الحكم جواز تبديل احد الشهرين بالصدقة او بقي على الصيام على اي نحو يكون والمختار قول ابن ادريس ثم ان هذا الكلام اذا بقي الواجب
التخييري متمكنا من افراده الى زمان الموت فاذا تعين احدها قبل الموت فان كان هو العبادة فهو على الولي ان كان حيا والا فيسقط ان لم يتبرع بها احد
ولو كان مالا يؤدى من مال الميت على الولي العبادة ولا على غيره الا ان يتبرع بها او ان بقي المخير فيها متمكنا منها حالا الى زمان الموت فانحصر الامر بعد
الموت مثل ان يتلف المال قبل وصوله الى يد الوارث فلا يلزم العبادة على الولي ولا على غيره ولو مات الولي قبل التمكن من العبادة او قبله فيتعين احدى
الماليين ولم اقف في كلماتهم على تفصيل هذه المسائل والاحتياط في الكل طريق النجاة **الثالث** يجوز لقاضي شهر رمضان الافطار قبل الزوال اذا
لم يتضيق رمضان الآتي او ظن الموت قبل ان يفعل بعد ذلك ويحرم بعد الزوال بلا عذر ويجب عليه الكفارة لو افطر واما غيره فيجوز الافطار
في غير المعين مطلقا وفيه مباحث **الاول** جواز الافطار قبل الزوال لقاضي شهر رمضان هو المشهور بين علمائنا وحكي عن العلامة في المنتهى
الاجماع عليه ويدل عليه بعد الاصل والاجماع المنقول الاخبار المستفيضة كصحيحة عبد الله بن سنان وقد رواها الشيخ في باب نية الصائم عن ابي عبد الله
قال من اصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له ان يفطر فله ان يفطر ما بينه وبين نصف النهار ثم يقضي ذلك اليوم الحديث ويظهر من ملاحظة سائر اخبار الباب من انه

قضاء شهر رمضان مع ان الاطلاق يكفي و روى في باب قضاء شهر رمضان عنه عن ابي عبد الله قال صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك و بين الليل متى
شئت و صوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر و وصفه الفاضل الاصفهاني بعد العلامة في المختلف
بالصحة و قال في المدارك و ليس ببعيد و لعل وجهه ان الظاهر هو وقوع عبيد الحسين في السند و هو مجهول و الظاهر انه عبيد بن الحسن ليس عندي الان
واحد من التهذيب و لعل في نسخهم كان الحسن هو ثقة كما صرح به النجاشي و العلامة و اما الثاني من جهة البرقي فلا وجه له لكونه ثقة و كذلك ابنه
احمد و صحيح جميل بن دراج على ان يكون الراوي عنه النضر بن سويد كما في نسختي من التهذيب و في بعض النسخ النضر بن شعيب و هو مجهول و صححها في
المدارك و لعل نسخته ايضا كان كنسختي عن ابي عبد الله انه قال في الذي يقضي شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس و ان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار
الى غير ذلك من الاخبار و سيجيء بعضها و عن ابي الصلاح و ابن زهرة مدعيا عليه الاجماع حرمة الافطار قبل الزوال و هو المحكي عن ظاهر ابن ابي عقيل
و ربما يستدل لهم بما رواه الشيخ في باب نية الصائم في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعد ما يصبح قبل
الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل و كان من قضاء رمضان فلا يفطر و يتم صومه و بما رواه في الموثق في باب قضاء شهر رمضان عن زرارة
قال سألت ابا جعفر عن رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة ما على الذي اصاب في شهر رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام
رمضان و يرد على الاول مضافا الى الاضمار و ان كان الاظهر جواز العمل بها انها لا تقاوم ما ذكرنا من الادلة فيحمل على الكراهة مع انه يمكن منع دلالتها لانه
لعل المراد ان تجديد العزم على الافطار و حصول البداء لا يصير منشأ للبطلان فهو مثل ان ينوي كان تجديد العزم على الصيام قبل الزوال
يكفي في صحة الصوم اذا لم يسبقه مفطر و يشهد بذلك تتمة الرواية قال و سألته عن الرجل يبدو له بعد ما يصبح و يرتفع النهار ان يصوم ذلك اليوم
و يقضيه من رمضان و ان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم يصومه و يعتد به اذا لم يحدث شيئا و على الثانية مضافا الى عدم المقاومة لادلة الجواز انها
تحمل على ما بعد الزوال كما هو مقتضى رواية العجلي الاتية قال الشيخ هذا الخبر ورد نادرا و حمله على ما بعد الزوال مع الاستحباب و النهي اولى و يظهر منه جواب
ذلك و استدل لهم في المختلف بقوله تعالى و لا تبطلوا اعمالكم و بانه بدل عن رمضان فيجب اتمامه كالمبدل اذ لولاه لكان تمامه مستحبا فلم يجز عن الواجب و
يرد على الاول منع الدلالة لما ذكره في المختلف من ان النهي يتناول ابطال جميع الاعمال اذ الجمع المضاف للعموم و ذلك انما يكون بالكفر لان الظاهر منه العموم
الافرادي لا المجموعي يعني لا تبطلوا شيئا من اعمالكم منفردين كانت لها الاولى او بعضها بدلها او لا تبطلوها بمثل المن و الاذى كالذي ينفق ماله رئاء
الناس او لا تنووا اعمالا باطلا من باب ضيق فم الركية و لا تحبطوها بالمعاصي كما يظهر مما ورد في تفسير الاية فروى الصدوق في ثواب الاعمال عن الباقر
قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة و من قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة و من قال لا اله الا الله غرس الله
له بها شجرة في الجنة و من قال الله اكبر غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال رجل من قريش يا رسول الله ان شجرنا في الجنة لكثيرة قال نعم و لكن اياكم ان ترسلوا
عليها نيرانا فتحرقوها و ذلك ان الله عز و جل يقول يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالكم و على الثاني المنع من لزوم موافقة
البدل للمبدل في كل شيء و منع استلزام جواز ابطاله استحبابه **الثاني** ان ذلك اذا لم يتضيق وقت القضاء بسبب رمضان الاتي كما حققنا سابقا
من وجوب المبادرة بالقضاء بين الرمضانين بل ربما قيل بانحصار الوقت فيه و تاخير الوقت عن وقته او ترك المبادرة بما يجب ايجاده حرام و لكن لا يستلزم الكفارة
للاصل و فقد الدليل و كذلك الكلام مع ظن الموت قبل ان يفعله بعد ذلك لانه في معنى الموقت او الفوري **الثالث** ان كل واجب معين بالذات لا يجوز
افطاره مطلقا و هو ظاهر و يجب الكفارة كالنذر المعين و صيام رمضان **الرابعة** كل واجب غير معين بالذات كالنذر المطلق و صوم الكفارة يجوز افطاره مطلقا غير قضاء
رمضان بعد الزوال ان لم يتضيق وفاقا للعلامة و الشهيد و غيرهما بل يظهر من المسالك انه المشهور للاصل و لانه كان مخيرا في اختيار الايام و هو مستصحب و عن ظ
ابي الصلاح و ابن زهرة الحرمة للعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم و قد عرفت ضعف الاستدلال و عن علي بن بابويه ان حكمه حكم قضاء النذر كقضاء رمضان في
الحرمة و وجوب الكفارة ان افطر بعد الزوال و ربما استدل له بصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة فان قضاء الفريضة يعمه و موثقة سماعة عن ابي عبد الله
في قول الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال ان ذلك في الفريضة و اما النافلة فله ان يفطر في اي ساعة شاء الى غروب الشمس قال الشيخ في التهذيب المراد
بالفريضة هو قضاء الفريضة لان نفس الفريضة ليس فيها خيار على حال من الاحوال و يمكن الجواب بان الفريضة في عرف الحديث انما يطلق غالبا على الواجب اصالة
فلا يشمل المنذور و على ان سوق الكلام في خبر سماعة انما هو لاخراج النافلة و ان اختص الحكم ببعض الفرائض **اقول** و ما ذكره جيد في تاييد كلام الشيخ
اذ ما ذكره من قوله ان نفس الفريضة ليس فيها خيار على حال اراد منه مطلق الواجب ايضا موافقا لمذهب ابي الصلاح و لم يعهد القول به من الشيخ
فالظاهر ان مراد الشيخ من قضاء الفريضة قضاء رمضان و على هذا فقضاء رمضان ايضا ليس فريضة بنفسه بل هو واجب بالتبع فهو قضاء فريضة و اما صحيحة
ابن سنان الاخرى فقد قلنا ان الظاهر منها ايضا قضاء رمضان و بالجملة الاصل دليل قوي و لا يجوز الخروج منه بمثل هذه الادلة نعم هو احوط و اما الكفا

اقول في نسختين من التهذيب عندي هكذا سعد بن عبد الله عن محمد بن يحيى عن البرقي عن عبيد بن الحسين عن عبد الله بن سنان و قد كتب في حاشيته بدل عبيد بن الحسين هكذا عن ابي جعفر عن عبد الله بن سنان علي اريد

قوله ولا تبطلوا اعمالكم ... في عدم جواز الافطار في الواجب المعين

فلم نعثر فيها على شيء يعتمد عليه وقياسه على البدل هو اصل الشك المتين ضعيف مع انه لا اختصاص فيه بما بعد الزوال و عن ابي
الصلاح ان كان القضاء الافطار يجب له الكفارة فخرصيها تعين على القضاء وهو شامل لما قبل الزوال ايضا ولا دليل عليه الخامسة يحرم افطار
قضاء شهر رمضان بلا عذر بعد الزوال ويجب به الكفارة اما الحرمة فهو المشهور بين الاصحاب بل لا خلاف كما في المسالك وقال في المدارك هو مذهب
الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا و عن الانتصار والخلاف والغنية دعوى الاتفاق عليه و يدل عليه الاخبار الكثيرة المتقدم بعضها والاتي بعضها
و يظهر من الشيخ في كتابي الاخبار عدم الحرمة فانه قال بعد نقل موثقة زرارة المتقدمة انفا و يمكن ان يكون المراد به من افطر هذا اليوم بعد الزوال
على سبيل الاستخفاف والتهاون بما يجب عليه من فرض الله تعالى فيجب عليه حينئذ من الكفارة ما على من افطر يوما من رمضان عقوبة له وتغليظا عليه فاما من
افطر وهو معتقد ان الافضل اتمام صومه فليس عليه الا ما قدمناه من اطعام عشرة مساكين او صيام ثلثة ايام وستنقل عنه عبارة اخرى و يمكن ان
يكون مراده من الافضل مثل ما يقال ان الطاعة احسن من المعصية والاسلام احسن من الكفر و اما وجوب الكفارة فهو المشهور بين الاصحاب ايضا وعن الخلاف
والانتصار والغنية الاتفاق عليه و عن ابن ابي عقيل نفي الكفارة بالاطلاق و يدل عليه موثقة عمار عن الصادق عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان
يريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر
سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء
الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه قال الشيخ انه محمول على انه ليس عليه شيء من العقاب لان من افطر في هذا اليوم لا يستحق العقاب وان افطر بعد
الزوال يلزمه الكفارة حسب ما قدمناه وليس كذلك من افطر في رمضان لانه يستحق العقاب والقضاء والكفارة اقول والاولى ان يحمل الرواية على
ان يكون قوله بعد ما زالت الشمس ظرفا لمجموع النية والافطار ويكون المراد من قوله قد اساء انه اساء في نية الزوال لان الاكل بعد افطار للصوم
تشريع وهذا حمل وجيه للرواية بل لا يبعد ادعاء ظهوره بملاحظة تمام الرواية و كيف كان فلا يعارض مثلها الروايات المعتبرة المستفيضة المعتضدة
بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة ثم انه في تعبيرنا هذا التوجيه للرواية بحسنه من خواصي ولعل المعتبر فوجدت ما ذكره هنا ان جمال
الملة والدين محمد رحمه الله عليه ثم رايت الفاضل الاصفهاني في شرح الروضة اكثر البحث عليه وزيف كلامه حيث لم يستحسن تاويل الشيخ وذكر ما
يقابل ما ذكرنا وفهم رواية عمار كما فهمنا ونقلها بالمعنى الاخر مختصرا وحسب الفاضل انه اسقط من الرواية شيئا فلم يطابق تاويله للرواية ونقد بذلك
البحث عليه بما لا حاجة الى نقله وانما نبهنا على ذلك اداء لبعض حقوق هذا الحبر العظيم الشان والفريد المرصوص البنيان وقد اوصينا ان نذكر هنا في
اول الكتاب في تاكيد البليغ في عدم المبادرة الى رد شيء من مقاصد في شيء من الابواب فان كان هذا الفاضل الرفيع المكان ايضا ممن لا يسع لمثلي مخالفته
ومناقضته والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم السادسة اختلفوا في قدر الكفارة فعن المشهور كما في المسالك هنا وفي الكفارات انها اطعام عشرة
مساكين فان عجز فصيام ثلثة ايام و عن ابي الصلاح التخيير بينهما وكذا عن ابن زهرة ناقلا عليه الاجماع و عن ابن البراج في موضع من المخ و عن الصدوق
انها كفارة شهر رمضان الا في الفقيه فجعله رواية و قد عرفت ان ظاهر الشيخ في التهذيب ايضا ذلك اذا كان استخفافا وتهاونا والا فالاول و
عن ابن حمزة موافقة التهذيب في صورة الاستخفاف وموافقة ابي الصلاح في صورة العجز و عن سلار انه كفارة اليمين وهو المنقول عن الكراجكي وكذا عن البراج
في موضع من المخ و عن ابن ادريس انه كفارة اليمين و تبع ابن ادريس الشهيد في موضع اخر و لعل المراد فيهما واحد مسامحة كما وقع اطلاق كفارة اليمين على
مذهب المشهور في المخ في باب الكفارات وكذا الشيخ في النهاية في باب الكفارات قال كفارة يمين وان لم يجد فصيام ثلثة ايام و عن ابن ابي عقيل عدم
وجوب الكفارة وهو محكي في الكفارات فانه استحب حمل الكفارة على الاستحباب لاختلاف تقديرها في الروايات واختلاف تحديد وقت ثبوتها
بالزوال والعصر والاطلاق وضعف سند الاخبار وقوته في بعضها والاقوى قول المشهور لنا ما رواه الكليني والشيخ عن بريد العجلي عن ابي جعفر في رجل اتى
اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل زوال الشمس فلا شيء عليه الا يوم مكان يوم وان كان اتى اهله بعد زوال الشمس فان عليه
ان يتصدق على عشرة مساكين فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع هكذا وفي الفقيه والتهذيب لم يذكر قوله فان لم يقدر الى اخر
الحديث و ربما يقدح في سنده بالحارث بن محمد لانه مجهول وفيه انه ينجبر بعمل الاصحاب مع ان الراوي عنه الحسن بن محبوب وقال الكشي انه ممن اجمع
اصحابنا على تصحيح ما يصح عنه مع ان الشيخ روى في الصحيح عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال
ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم وان فعل بعد صلوة العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام
ثلثة ايام كفارة لذلك و حملها الشيخ على قبل الزوال بناء على انه اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الا ان الظهر قبل العصر ولا باس به مع
خروج بعض الحديث عن الحجية لا يوجب سقوط ما سواه واذا ثبت الحكم بما بعد العصر فلا قائل بالفصل حجة القول بانها كفارة شهر رمضان موثقة زرارة

في حرمة افطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال

المتقدمة و لا وجه للقدح فيها من حيث السند لمكان علي بن فضال فانه موثق والموثق حجة ولا بانه ليس فيها تقييد بما بعد الزوال لانه انما
انما تدل على جواز الافطار قبل الزوال بحيث يفهم منها انه ليس عليه شيء بسبب الافطار قبل الزوال فيصير بمنزلة المقيد لها فلا يرد ما استشكله في المسالك
من حمل المطلق على المقيد من جهة مخالفة الحكم فان الحكم في المقيد مثل رواية بريد مخالف لحكم هذا المطلق لتفاوت الكفارة فيهما مع ان نفس الكفارة
شيء واحد والاختلاف في كيفيتها بل يمكن ان يقال ان هذه الانواع من رواية المشتمل من حيث الاعتضاد بعمل المشهور واصالة البراءة عن زيادة التكليف وضعف الدليل
الدال على غيرها سيما مع ملاحظة ما ورد من استحبابها في الاخبار مساواة قضاء شهر رمضان لرمضان فالاولى العمل به بعموم مثل اليوم المقضي وخصوصا
مع ملاحظة الفرق بجواز الافطار هنا قبل الزوال دونه واما مرسلة حفص بن سوقة عن ابي عبد الله ع في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهو في قضاء شهر رمضان
فيسبقه الماء فينزل فقال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في رمضان ففيه مضافا الى ما ورد على السابق من الاطلاق انها ضعيفة ولا جابر لها و
قد يحمل على ان المراد من قضاء شهر رمضان اداؤه وهو بعيد كتاويل موثقة زرارة بانه كان يقضي في شهر رمضان وهو لا يعلم انه شهر رمضان مؤيدا بالتعليل
بان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان واما حجة القول بكفارة اليمين فلعله البناء على ان في الرواية مسامحة في ذكر احدى الخصال وارادة التخيير بينها
وبين غيرها كما اتفق نظيره في سائر الكفارات كما نقلنا نظيره من المخ وغيره في عبارات الفقهاء ولكن الاعتماد على ذلك مشكل واما حجة التخيير فلم اقف
على ما يدل عليه الا الاجماع الذي نقله ابن زهرة ولا وجه للاعتماد عليه مع هذا الخلاف الواضح والاخبار الدالة على خلافه و يظهر من ذلك الكلام
في مذهب ابن حمزة وانه لا دليل عليه واما حجة ابن ابي عقيل فهو الاصل وموثقة عمار المتقدمة والاصل لا يعارض الدليل وقد عرفت الكلام في
الموثقة و قد عرفت وجه حمل اخبار الكفارة على الاستحباب كما افاده في الكفارات واما رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرأة تقضي شهر
رمضان فيكرهها زوجها على الافطار قال لا ينبغي له ان يكرهها بعد الزوال و الجواب منع ضعف السند ولا يضر اختلاف الاخبار مع حصول المرجح
واعلم ان المراد بثلثة ايام المتتابعة كما قطع به العلامة والجماعة وقيل لعله اجماع ومقتضى حسنة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال كل صوم يفرق الا ثلثة ايام
في كفارة اليمين عدم اللزوم ولا يحضرني مصرح به وكذا رواية سليمان بن جعفر الجعفري عن ابي الحسن ع قال انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم
وكفارة اليمين تنبيهات الاول والظاهر كفاية مد في الاطعام او اشباع مسكين و سيجيء تحقيق المقام وذكر الخلاف في الكفارات ان شاء الله الثاني
قال في المسالك والروضة يجب امساك بقية اليوم مع الافطار بعد الزوال وهو مقتضى كلام الشهيد في الدروس و ربما يستدل له بقوله ع في صحيحة هشام المتقدمة
صام ذلك اليوم و يشكل بان الظاهر منه الصوم الشرعي بدل ذلك اليوم لا مجرد الامساك مع انه مستلزم لحصول الغرض للقضاء وكذلك في موثقة زرارة ان ذلك
اليوم عند الله من ايام رمضان بتقريب انه يجب الامساك في رمضان ويخدشه مع كونه نادرا كما ترى منع لزوم المساواة في جميع الاحكام و ربما يتمسك باستصحاب
وجوب الامساك و فيه ان الامساك المامور به انما هو في ضمن الصوم الشرعي ولا معنى لاستصحابه فالاقوى عدم الوجوب كما نقله ابن فهد في تحريره للاصل
وفقد الدليل كما عرفت الثالث الاخبار الواردة في لزوم الكفارة وان كانت مختصة بالوقاع لا سائر المفطرات و لكن الظاهر عدم القول بالفرق كما صرح
به بعض الاصحاب الرابع قال في المسالك والروضة يتكرر الكفارة بتكرر السبب كشهر رمضان يعني ما مر اومع تخلل التكفير او اختلاف الجنس او في الجماع خاصة
على التفصيل الذي تقدم و لعله استند الى موثقة زرارة المتقدمة و قد عرفت الجواب عنها و الاصل عدم التكرار سيما في غير الجماع الذي هو مورد رواية
الباب وظهور الروايات في المرة الاولى فالاقوى العدم سيما مع ما يستفاد من الاخبار من تفاوت رمضان مع غيره وان احترام اليوم فيه منظور مع قطع النظر
عن الصوم كما يظهر من حكم المسافر والحائض وغيرهما بخلاف غيره الخامس من نسي غسل الجنابة في شهر رمضان ومضى عليه ايام او كل الشهر فيجب عليه
قضاء الصلوة اجماعا للاجماع على اشتراطها بالطهارة عن الجنابة واما الصوم فالاشهر الاظهر كما في اللمعة والمسالك وجوب قضاء ما يصوم ونسبه في
حاشية المراد الى الاكثر ومنهم المحقق في المعتبر بظاهره و ذهب ابن ادريس الى عدم وجوبه وتبعه المحقق في الشرايع و الاظهر الوجوب لصحيحة الحلبي قال
سئل ابو عبد الله ع عن رجل اجنب في شهر رمضان قال عليه ان يقضي الصلوة والصيام رواها في الزيادات و روى الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان
عن ابرهيم بن ميمون بادنى تفاوت و ما رواه الكليني والصدوق في الفقيه عن علي بن رئاب عن ابرهيم بن ميمون وهو وان كان مجهولا الا انه قد يروي عنه
ابن مسكان قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان ثم ينسى ان يغتسل حتى يمضي لذلك جمعة او يخرج شهر رمضان قال عليه قضاء الصلوة
والصوم ثم قال وقد روى في خبر اخر ان من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان
يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصيامه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك و يؤيده ما ذكره المحقق في المعتبر من ان فتوى الاصحاب على ان الجنب
اذا نام مع العزم على الغسل ثم انتبه ثم نام وجب عليه القضاء سواء ذكر الاحتلام بعد ذكر الاول او نسيه فاذا كان التفريط السابق مؤثرا في ايجاب القضاء
فقد حصل هيهنا تكرار النوم مع ذكر الجنابة اول مرة فيكون القضاء لازما كما كان هناك لا انه مخصوص بما قد وردت الرواية الصحيحة الصريحة المشهورة

بذلك **فان قيل** انما وجب عليه القضاء في تكرار النوم مع نية الغسل فيكون ذاكرا للغسل ومفرطا فيه في كل يوم **قلنا** الذي ذكره بعض
بعض المصنفين ولا عبرة بقوله مع وجود النصوص المطلقة وروى في ذلك جماعة منهم ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ
ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما آخر ومثله روى محمد بن مسلم وسماعة بن مهران وغيرهما **و** لو قيل انما يلزم ذلك اذا تكرر النوم في الليلة الواحدة
قلنا كما يعمل بتلك الاخبار في الليلة الواحدة وان كان لم يعهد البقاء على الجنابة جاز ان يعمل بهذا الخبر في تكرار النوم في الليالي المتعددة ولا استبعاد في هذا
الا ان يستبعد في ذلك ولا يوجب لزوم الكفارة لانا نقول قد بينا انه لا يجب الكفارة مع تكرار النوم لم يثبت واقتصرنا على القضاء الاخير في الموضعين انتهى كلامه
رحمه الله **وانما** جعلنا ما ذكره مؤيدا لما ذكرناه لتعليله المنع لوجود الفارق بين المقامين كما ستعرف فلا اعتماد على العلة التي فهمها والعبرة انما هي بالنص مع انه قد ذكر في
الاعتراض الاخير وجوابه من سوق الاستدلال الاول الى الاعتماد على النص فيا ليته فعل كذلك في الاول ايضا **و** مع ذلك كله يرد تعليله انما هو في غير النوم
الاول اذ لم يحصل التكرار فيه مع انه استشنع القول به حادث لم يعلم القول به من احد كما اشار اليه في غاية المراد **و** لعله لذلك تبع المحقق ابن ادريس **و** قد يمكن
دفعه بمنع تحقق الاجماع المركب لان غرضهم هنا مجرد بيان ان السهو في الغسل يوجب القضاء في الجملة وليس مدخلية الجنابة في افساد الصوم منحصرا في صورة العمد
لا انه مؤثر في جميع الافراد حتى في اليوم الاول **و** لذلك تبع غير واحد البراءة في قول الشيخ مع انا نرى الاعتماد على النص يرفع ما تمسكوا به هذا الايراد **حجة** ابن
ادريس الاصل وعموم رفع الخطأ والنسيان الوارد في الرواية المتلقاة بالقبول كما في غاية المراد والقضاء مؤاخذة وما رفع انما هو المؤاخذة لا حقيقتهما كما هو
مع انها اقرب المجازات لنفي الحقيقة هنا ومنع اشتراط الصوم بالطهارة الكبرى الا مع العلم ومن ثم لو نام جنبا في المرة الاولى فاصبح فانما صح صومه وان تركها تمام
النهار عمدا لغفلتنا اولى **وفيه** ان الاصل لا يقاوم الدليل والحديث مع سلامته ظاهر في نفي الاثم والعقوبة فلا ينافي وجوب القضاء كالصلاة وقد اقمنا الدليل
على الاشتراط فلا مجال للمنع لما حققناه في الاصول من حجية اخبار الآحاد سيما مثل هذه الاخبار المعتبرة المشهورة ولما قاسه بمسألة النوم فسيجيء حاله **ثم**
ان بعض الاصحاب كالشهيد في اللمعة عنون المسألة بقوله من نسي غسل الجنابة قضى الصلاة والصوم في الاشهر وكذا اطلق في ترو العلامة في القواعد وهذا الاطلاق
يشمل اليوم الواحد والاكثر منه الى القضاء الشهر ويشكل **اولا** بان صحيحة الحلبي وما في معناها ظاهرة في غير صورة الانفراد **وثانيا** بانه لا يظهر فرق بين ما
نحن فيه وبين ما لو نام جنبا اول مرة فاصبح ولم يغتسل وانهم حكموا فيه بصحة الصوم وان اغتسل طول النهار عمدا وحكموا هنا بوجوب القضاء فلو جمعنا اختلاف
حكمهما حتى ان حكمهم في النائم يشمل ما لو نام النومة الاولى واصبح ناسيا للجنابة في الليل ومقتضى حكمهم هنا وجوب القضاء لدخوله في الناسي ومقتضى ما ذكروه
في النائم عدم الوجوب لدخوله تحت مسألة النائم **فاندفاع** الاشكال اما ببيان الفارق بين النوم والنسيان ان جعلنا الاشكال في عدم الفرق بينهما من حيث
عدم التكليف حالهما واما ببيان التداخل ما اجتمع فيه النوم والنسيان في ايهما **فاما** الاول فيمكن الفرق كما يستفاد من غاية المراد بان النسيان مظنة التذكر
بخلاف النوم فلما ابيح له ما يترتب عليه فلا تفريط فيه بخلاف الناسي فانه من جهة تفطنه في مظنة التذكر وعدم تذكره مع طول الزمان لا يكون الا لتفريط
و لذلك يحكم بوجوب القضاء في النائم ثانيا فانه وقد تخلل التذكر بينهما فنومه ثانيا ايضا تفريط وتوضيح ذلك ان منشأ النسيان قد يكون اختياريا ولذا
مدح الله المؤمنين بقولهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا **و** بعضها يوجد من لزوم اعادة الصلاة على من نسي ازالة النجاسة معللا بان ذلك لاجل ان يهتم بامره
لا ينسى ونبه عليه قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان **واما** الثاني فنقول اما فيما لو نام اولا ثم انتبه ليلا ونسي الجنابة واستمر الى الليلة الآتية فظاهرهم الا
اندراج في مسألة النسيان وعليه القضاء لان النوم كان مرخصا فيه وترك الغسل مستند الى النسيان وهو السبب في التفريط ومثلها لو نسي قبل النوم و
ثم نام الى الغد وفات وقت الغسل واولى منه بالاندراج ما لو تذكر بعد الانتباه ثم نسي ثانيا اذا طال زمان التذكر **و** لا بد ان يراد اطلاق كلامهم في مسألة النوم
بعدم القضاء على غير ذلك فان لم ينتبه ليلا حتى انقضى وقت الغسل ثم استمر نسيانا الى الليل فالظاهر الاندراج في مسألة النوم لا استناد ترك الغسل اليه **نعم**
مع استمرار النسيان الى ما بعد اليوم من الايام فيندرج ما بعد اليوم الاول في مسألة النسيان **ثم** ان المتبادر من مسألة النوم والغالب الوقوع هو النوم عقيب
العلم بالجنابة واما لو تمادى مدة التذكر بعد العلم بالجنابة ثم نام حتى فات وقت الغسل فيشكل الاندراج في مسألة النوم كما يشكل الحكم بلزوم القضاء الا
بعد حصول النسيان بالفرض **و** قد ذكر في الروضة هذا الاشكال اعني المنافاة بين اطلاق لزوم القضاء بحيث يشمل اليوم الواحد هنا مع حكمهم بعدم القضاء
فيما لو نام الجنب حتى فات وقت الغسل **و** ذكر في دفعه وجهين **الاول** ان تراد هنا حكم الناسي وفيما تقدم حكم النائم عالما عازما على الغسل
فيضعف حكم الجنابة بالعزم على الغسل **و** الثاني بحمل ما هنا على ما عدا اليوم الاول **و** انت بعد ما ذكرناه تعرف وجه الاول على
ما ذكرنا من ان مراده هنا بيان الحكمة في الفرق مع قطع النظر عن صحة النوم وكثيرا ما يجمع توجيها للاطلاق بهم الفرق في المقامين **و** اما الثاني فلا يجري فيما
الاطلاق كما اشار اليه بل انما المراد منه انا نقول بالقضاء في النسيان في غير اليوم الاول اذا تكررت الايام وبعدم القضاء في النوم وهو ينفي الاطلاق لا
بيان الوجه في دفع الاشكال **و** اورد عليه بانه قول بالتفصيل ولا قائل به هنا وقد ذكرنا ان ذلك لا يضر **نعم** هنا يمكن ان يصير وجها للدفع للاشكال

في مخالفته مسئلة النوم مع مسئلة النوم الثاني في اليوم الاول من الايام المتعددة و ربما يدفع انا لا نقول بوجوب القضاء الا فيما بعد اليوم الاول حتى يرد
علينا انه لا فرق بين المسئلتين فلم تفرقون ثم قال في الروضة ويمكن الجمع بين ما دل على حكم النسيان بان روايات الثاني انما دلت على حكم الايام الكثيرة
وروايات الاول على حكم الليلة الواحدة فيفرق بين اليوم الواحد والاكثر من يوم عملا بمنطوق روايات الطرفين ثم استشكل بان قضاء الجميع يستلزم قضاء
الايام الماضية ... اقول ان اراد ان مسئلة
مسئلة ... كل واحد لو فرض منفردا فهو اول الكلام بل لو فرضنا ان الشارع لو قال اذا نام في ليلة واحدة حتى الصباح لا يجب عليه الغسل ولو نام
ليالي متعددة ... عليه الغسل لا يستلزم ... ثم انه حكى في المسالك والروضة وغيرهما الحاق الحيض والنفاس لو نسيت غسلهما بعد
الانقطاع ... حكم الجنابة ... اقول وربما يستدل عليه باتحادهما ... ولا يرتفعان الا بالغسل وبرواية ابي بصير
عن الصادق عليه السلام قال ... في رمضان حتى اصبح كان عليها قضاء ذلك اليوم ويرد على الاول منع المنافاة الا مع
... اشتراط صحة الصوم بالغسل ... وعلى الثاني بانها ظاهرة في العمد واما القدح في السند فلا وجه له لكونها موثقة و يظهر
... فلا دليل عليه ظاهرا الا ما ... من اتحاد حكمهما مع الحائض وقد عرفت حكم الحائض واما الحاق النفساء فلا دليل عليه
... في محله من الاشكال في اشتراط غير رمضان او قضائه ... على الجنب ... عن قضائه وما ورد في الحيض ... رمضان والنذر
... وغيره ... الا ... ولكنا انما هو فيما ... الرواية الواقع في اليوم ...
كون ... على الجنب ... **القسم الثاني** وهو الكفارات واقسامها
... وفيه مطالب **الاول** في ... ومقام تفصيل الكلام فيها في كتاب الكفارات ولكنا نذكرها هنا اجمالا لمناسبتها للكتاب
وهي **الاول** ما يجب ... وهو كفارة القتل عمدا ... لوجوب الخصال الثلث فيه عتق رقبة وصيام شهرين واطعام ستين
مسكينا ... في كلامهم ... كالافطار بالمحرم في شهر رمضان على الاقوى وقد تقدم الكلام فيه **الثاني** ما يجب
... وهو كفارة قتل الخطاء فانها يجب فيها العتق او ... صيام شهرين ... اطعام ستين مسكينا على الاشهر ... الاية والاخبار
... كفارة الظهار ... وكفارة افطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال وقد تقدم البحث فيه وان الاقوى وجوب اطعام عشرة مساكين
... ثلثة ايام وكفارة اليمين ... في كتاب الله تعالى بانها اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
... فصيام ثلثة ايام ... كفارة ... ثمانية عشر يوما كما في صحيح
... في اشتراط الصوم ... وكفارة جزاء الصيد ... على قول ... والاجماع عليه ...
... من المتواتر ... وذهب جماعة من الاصحاب الى التخيير لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما الاية لظهور كلمة او في التخيير **بل**
ربما ادعي ... وكفارة شق الرجل ثوبه على زوجته او ولده وكفارة ... المراة ... في المصاب ...
... **الثالث** ما كان مخيرا
... وهو كفارة من افطر يوما من شهر رمضان على الاقوى ... كفارة خلف النذر ... على الاقوى وقد تقدم البحث فيهما وكفارة خلف
العهد ... انها مخيرة ككفارة رمضان لرواية ابي بصير ورواية علي بن جعفر وقيل انها كفارة يمين وكفارة الاعتكاف الواجب فانها كبرى مخيرة عند
الاكثر لرواية سماعة وعن الصدوق انها مرتبة ... ابي ولاد الحناط الدالين على انها كفارة الظهار وكفارة جز المراة شعرها في المصاب فانها
... كبرى مخيرة كما في رواية خالد بن سدير ... وقال ابن ادريس انها مرتبة ... وقال في المدارك انه مستند
... وكفارة ... حلق الراس في حال الاحرام لقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وصحيح حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال مر رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب
بن عجرة الانصاري ... فقال ... فقال نعم قال فانزل الله هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام
او صدقة او نسك فامره رسول الله صلى الله عليه وآله ... ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة وقال ابو عبد الله
... **الرابع** ما يجب مرتبا على غيره مخيرا بينه
وبين غيره وهو كفارة ... بدنة او بقرة او شاة ... فان عجز عن الاول فشاة او صيام ثلثة ايام فالصيام مرتب على

البدنة والبقرة مخيّرا بينه وبين الشاة هذه الانواع ذكرها المحقق في الشرائع وغيره واقتفينا اثرهم مع الاجمال موكولا التفصيل الى محالها **الثاني**
في بيان ما يعتبر فيه التتابع وما لا يعتبر **وفيه مسائل الاولى** ذكر جماعة من الاصحاب ان كل صوم يلزم فيه التتابع الا اربعة صوم النذر المجرد عن التتابع
وما يشبهه من يمين او عهد وصوم القضاء وصوم جزاء الصيد والسبعة في بدل الهدي ويندرج في المستثنى منه صوم رمضان وكفارته وكفارة خلف النذر وما
في معناه وكفارة الظهار والقتل وكفارة حلق الرأس في حال الاحرام وصوم بدل دم المتعة وصوم الثمانية عشر بدل البدنة وبدل الشهرين عند العجز عنهما
وصوم الاعتكاف وفي كثير منها خلاف **و**سيجيء تحقيق الحال فيها في مواضعها ان شاء الله **و**مر الكلام في بعضها في مثل كفارة قضاء رمضان **واما** استثناء
الاربعة فهو محكي عن الاكثرين **و**دليلهم الاصل واطلاق النصوص **و**عن ابي الصلاح فيمن نذر صوم شهر واطلق وجوب التتابع **و**هو المنقول في الدروس
عن ظاهر الشاميين **و**لعله لادعائه ان الامر للفور **و**ربما يحتج له بان المتبادر من الشهر المتصل **و**فيهما منع **و**يؤيد المنع ايضا ما رواه الشيخ عمن هو
من اهل الاجماع عن صفوان عن عبد الله بن ابي ابراهيم قال قلت له رجل جعل لله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوي الصوم فيبدو له ويصوم فقال هذا كله جائز **و**
عن ابن زهرة وابن البراج في صورة اطلاق نذر شهر ان افطر مضطرا بنى وان كان مختارا في النصف الاول استأنف وان كان في النصف الثاني اتم وجاز
البناء **و**المحكي عن المفيد ايضا وجوب الاتمام الا انه لم يشترط الاطلاق بل اطلق فربما يحتمل حمله على ما لو نذر متتابعا **وحجتهما** مضافا الى مستند ابي الصلاح
ما رواه الشيخ عن موسى بن بكر عن الصادق في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له امر فقال ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضي ما
بقي وان كان اقل من خمسة عشر ايام لم يجزه حتى يصوم شهرا تاما وفي رواية الاخرى عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر قال في رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام
خمسة عشر يوما ثم عرض له امر فقال جائز له ان يقضي ما بقي عليه وان كان اقل من خمسة عشر يوما لم يجز له حتى يصوم شهرا تاما **وفيه اولا** ان موسى بن بكر
واقفي ولا توثيق له الا انه يمكن ان يقال ان اصله المنقول منه معتمد كما صرح به والراوي عنه هنا صفوان وقد ذكر الشيخ في الفهرست انه يرويه عنه ابن ابي
عمير وصفوان بن يحيى وله شواهد اخر **وثانيا** انها حكاية حال لا عموم فيها فلعله كان في صورة شرط التتابع كما هو الظاهر وتوهم جريان ترك الاستفصال
لو كان جوابا عن سؤال **مع** انه لم يظهر كونه جوابا عن سؤال بل يحتمل ان الظاهر من سؤال السائل هو صورة الاشتراط فانه المحتاج اليه ومحل الاشكال غالبا
لا يقال في ذلك ما فيه من منع شاهد والتتابع انما تعين من الظهور هنا الذي يحصل من محض اللفظ الشهر حتى فيما **وثالثا** ان مقتضاهما الاستيناف لو لم
يبلغ النصف في صورة العذر ايضا وهو مخالف لمذهبهم **و**عن المفيد والسيد والسلار ايجاب التتابع في جزاء الصيد وان كان نعامة وجب الستون يوما **و**
لم نقف على مستندهم فلا يخرج عن اطلاق الاية وغيرها من غير دليل **و**عن المفيد وابن ابي عقيل وابن زهرة وابي الصلاح ايجاب المتابعة في السبعة بدل
الهدي لدلالة الامر على الفور وخصوص رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن صوم ثلاثة ايام في الحج وسبعة أيصومها متواليا او يفرق بينهما قال
يصوم الثلاثة ولا يفرق بينها ولا يجمع السبعة والثلاثة جميعا ورواية الحسين بن زيد عن ابي عبد الله قال السبعة الايام والثلاثة الايام في الحج لا يفرق انما هي
بمنزلة الثلاثة الايام في اليمين فربما يقدح في سند الروايتين وهو في رواية علي بن جعفر مشكل لان محمد بن احمد العلوي الذي في سنده وان كان غير منصوص
على توثيقه في الرجال الا ان العلامة وصف الرواية بالحسنة في المخ وكذا الشهيد الثاني في الدروس والروضة وفي كتاب الحج من المنتهى ذكره بالصحة وهو ممن له [illegible]
وفي دلالة الاولى لاحتمال ان يكون مراد السائل استعلام حكم التتابع والتفريق بين الثلاثة والسبعة لا احاد كل منهما فاجيب كما ذكر تفصيلا فلعله
لجواز المتابعة لا الوجوب في السبعة ولزوم التفريق بين نفسهما **وكيف كان فالاظهر** مختار الاشهر لاطلاق الاية والاخبار وندرة العامل به وفيه
مع ان الشيخ روى عن اسحاق بن عمار قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر اني قدمت الكوفة ولم اصم السبعة الايام حتى فزعت في حاجة الى بغداد قال صمها
ببغداد قلت افرقها قال نعم **واما** صوم القضاء فقد مر الكلام في قضاء رمضان فان المذهب فيه عدم وجوب التوالي خلافا لظاهر ابي الصلاح وفي ظاهر الكتاب
واما قضاء النذر المعين فالاقوى فيه ايضا ذلك للاصل وعدم الدليل وكون القضاء فرضا جديدا تابعا للدليل المثبت وقياسه على الاصل باطل **و**
استقرب الوجوب في الدروس **و**ليس له ما يعتمد عليه الا القياس بالاصل وان لو اوجب عليه شيئان الصوم والمتابعة فكما يجب تحصيل الصوم يجب تحصيل
تابعه **وفيه** ان لزوم الجنس بعد انتفاء الفصل ويجعل النذر باعتبار متعلقه هو الصوم في الوقت الخاص ولو لم يكن امر بالقضاء لما اوجبناه ايضا
الثانية قالوا كل ما يشترط فيه التتابع اذا افطر في اثنائه لعذر يبني عليه بعد زوال العذر **و**استثنى منه جماعة من الاصحاب كل ثلاثة يجب فيها التتابع
وان كان الافطار بعذر **اما الاول** فان كان في الشهرين او الشهر الواحد فلا خلاف يعتد به ظاهرا الا ما يستنقل عن نهاية الشيخ في الشهر المتتابع لو اوجب
بالنذر واما فيما دون الشهر الى الثلاثة فهو ايضا مقتضى اطلاقهم **و**الذي يدل عليه في الشهر من صحيحة رفاعة قال سألت ابا عبد الله عن رجل عليه صيام شهرين
متتابعين فصام شهرا ومرض قال يبني عليه [illegible] قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت وافطرت ايام حيضها قال تقضيها قلت فانها قضتها ثم يئست
من المحيض قال لا تعيدها اجزأها ذلك وسألت ابا عبد الله عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام خمسة عشر يوما ثم مرض فاذا برئ أيبني على صومه ام يعيد

ما دون الشهرين والشهر من العلة المنصوصة في هذه الروايات مثل صحيح جميل ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل الحر يلزمه صوم شهرين متتابعين
في ظهار فيصوم شهرا ثم يمرض قال يستقبل فان زاد على الشهر الآخر يوما او يومين بنى على ما بقي ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفارة
اليمين وكفارة الظهار وكفارة الدم فقال ان كان على رجل صيام شهرين متتابعين فافطر او مرض في الشهر الاول كان عليه ان يعيد الصيام وان كان الشهر
الاول وصام من الشهر الثاني شيئا ثم عرض له ما له فيه العذر فانما عليه ان يقضي وحملها الشيخ على الاستحباب او ما اذا كان المرض مما لا يمنع من الصوم وكذلك الجواب
عن كل ما ساواهما من الروايات ويظهر منه الجواب عن مثل رواية موسى بن بكر المتقدمتين واما ما دون ذلك مما ذكره الشيخ في النهاية فهو انه
قال ومن نذر ان يصوم شهرا متتابعا فصام خمسة عشر يوما وعرض له ما يفطر فيه وجب عليه صيام ما بقي من الشهر وان كان صومه اقل من خمسة عشر يوما كان
عليه الاستيناف فان ظاهره وجوب الاستيناف مع العذر ولعل دليله رواية موسى بن بكر وانه بدون المتابعة يخرج عما تعلق به النذر فلا يحصل الامتثال
وان لم يكن اثما للعذر وفيه ان الخبرين لا يقاومان ادلة المشهور كما عرفت واما الاستدلال فبعد تسليم الامتثال فيحتاج الى تمهيد مقدمة نافعة
في المقام بل بعضها عام في كثير من المهام وهو ان التتابع الحاصل في ايام الصيام اما من باب ما حصل قهرا او بالتبع من دون قصد اليه لا من جعل الله تعالى
ولا من جعل العبد وانما يحصل بفعل الله تعالى وجعله واما يحصل بجعل العبد فالاول كالتتابع في ايام شهر رمضان فان كون الواجب مضيقا منطبقا على عدد
من دون زيادة ونقصان يستتبع لزوم متابعته ولا يوجب ذلك مدخلية التتابع في ماهية العبادة بل كل واحد من الايام عبادة مستقلة لا يوجب الاخلال
ببعضها الاخلال بالجميع ومن ثم انه فيما نحن فيه ان الاخلال بالتتابع فيه لا يوجب القضاء لجميعه بسبب عدم الاتيان بالجميع على هيئة الاجتماع ومن ذلك
المشرب يشرب المسألة الماضية في الصلوة في باب ترتيب قضاء الفوائت وقد حققنا ثمه تقدم الدليل على وجوب الترتيب في غير ما كان الترتيب من
جعل الله مثل الظهرين في اليوم الواحد والعشائين في الليلة الواحدة واما تقديم الصبح على الظهرين وهما على العشائين واليوم السابق على الآتي فليس من
جعل الشارع بل انما هو من لوازم تعاقب الاوقات في نفس الامر ومن قبيل التتابع في رمضان التتابع في قضائه اذا ضاق وقته بين رمضانين والثاني كالتتابع
الواجب في شهري الكفارات ونحوها وذلك ايضا يتصور على وجهين الاول ان يكون مقصودا بان جعل المجموع عبادة واحدة مركبة والثاني ان يكون مقصودا
التكليف بواجبين احدهما وصف للآخر فالصيام واجب والتتابع واجب آخر ويظهر الثمرة في بطلان الكل ببطلان الجزء فيبطل على الاول دون الثاني و
يتفرع عليه ان الاخلال بالتتابع موجب للبطلان والاستيناف سواء كان لعذر ام لا ولا يستلزم ذلك حصول الاثم وقد يبطل ولا اثم كما في صورة العذر على
الاول وقد يأثم ولا يحصل البطلان على الثاني فالاصل على الاول وجوب الاستيناف مطلقا الا ما خرج بالدليل كما في صورة الافطار في العذر فيقتضي التعليل
بانه مما حبسه الله وغلب عليه انه بدل عن الواجب يعني البناء بعد الافطار وليس بفعل الاتيان بالمكلف به بل هو اتيان ببدله كالتيمم بدل الوضوء على الاول و
الآخر فالاصل عدم البطلان وان حصل الاثم فالحكم بالاستيناف اذا افطر في الشهر الاول بلا عذر انما هو من جهة دليل خارجي فالعمدة تحقيق ان الا
في امثال ذلك ايهما وان التتابع الواجب في الشرع في امثال ذلك من ايهما حتى يعمل بمقتضاه ولا يبعد ترجيح الاخير لان الاصل عدم التركيب و
قد يفرق بين ما ورد بلفظ عليه صيام شهرين مثلا او كفارته كذا فان الثاني ظاهر في الماهية المتحدة والاول في تعدد الواجبات واما مثل الاعتكاف
فالظاهر انه ماهية مركبة وليس قابلا للوجهين فالاصل فيه وجوب الاستيناف والخروج عنه موقوف على الدليل واما ما كان من جعل العبد فمثل ما لو نذر
صيام ايام متتابعة فاما بقصد الاجتماع يعني يعتبر كون المجموع من حيث المجموع مورد النذر او بقصد كون كل واحد منها مورد النذر او يطلق ويترتب
على الاول اختلال النذر بمجرد التفريق بل وبمجرد الاخلال بشيء منه ولو كان اولهما بخلاف الثاني ومن فروعه نذر صوم كل خميس او تهجد كل ليلة فان قصد
مجموع الايام والليالي فيحصل بالتخلف في خميس وليلة الحنث بقاء متعلق النذر بخلاف ما لو جعل كل واحد منها مورد النذر فيحنث بكل واحد منها ولا يبطل
في الباقي والاشكال في صورة الاطلاق اما بفرض عدم قصد حين النذر لقصد احد الامرين بل يقول لله علي صوم كل خميس او تهجد كل ليلة او في صورة فرض موت
الناذر وارادة الولي العمل على مقتضاه فالظاهر الحمل على كل واحد من الآحاد لظهور اللفظ في ذلك وكونه مقتضى الاصل فلا يبطل النذر وفيه
ان الاصل عدم كما انه عدم اعتبار التركيب فالاصل عدم اعتبار استقلال الكل منها في كونه مورد النذر واية فمجمل لان الايجاب الكلي يرتفع بالسلب الجزئي وهو
ظاهر المشهور ويظهر من ذلك الكلام فيما لو جعل على نفسه لله صوم شهر متتابع ثم ان تعين البناء من جهة العذر وهل يجب المبادرة الى الصوم بعد زواله
ام لا قولان اصحهما وفاقا للمسالك والمدارك العدم لوجود المقتضي وفاقتضى التتابع الواجب حصل بالعذر ولا يزيل المبادرة بالصوم خلافا للدروس حيث قال
ولا يجب الفورية بعد زوال العذر واستثنى جماعة من الاصحاب الثلاثة الايام الواجب بها التتابع كالشهيد في الدروس والروضة الا ثلثة الهدي
لمن صام يومين وكان الثالث يوم العيد واكتفى في المسالك باستثنائها كالثلاثة في اليمين وقضاء رمضان وثلثة الاعتكاف وكذلك العلامة في القواعد واما حكاية
استثناء ثلثة الهدي من هذه الاستثناء فهو للتشبيه بهم كما سيجيء فحكموا بالاستيناف مطلقا وقال المحقق في الشرايع وكلما يشترط فيه التتابع اذا افطر في اثنائه

ما ينافيها من الروايات

الشهر الثاني على الايام

العيد

يجب الكفارة بكل منها

لعذر يبني عنده زواله ولم يفرق بين الثلاثة وغيره الا انه قال ان صوم دم المتعة يبني فيه ان كان الافطار ليوم النحر وقد صام يومين والا بان كان الفصل
بغير يوم النحر او لم يصم الا يوما استأنف وكذلك في النافع والمعتبر وشمله كلام العلامة في كثير من كتبه وذهب ابن ادريس الى جواز البناء في صوم كفارة اليمين اذا
افطر لعذر سواء تجاوز النصف ام لا ونص في ثلاثة المتعة انه لا يجوز التفريق الا اذا صام يومين ثم افطر العيد وعن يحيى بن سعيد انه قال لو افطر في كفارة اليمين
وشبهها استأنف بكل حال فان كان مرجع الضمير الكفارة فمذهبه الاستئناف فيما يشبه كفارة اليمين في كونها ثلاثة متتابعات وان كان اليمين فيختص ثم
وما اشبهه من النذر والعهد وظاهر السيد عدم الفرق بين الثلاثة وغيرها وادعى الاجماع على ان من افطر لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولا يلزمه
الاستئناف فيه وهذه اقوال اخر ويظهر من ابن حمزة ايضا عدم الفرق بين الثلاثة وغيرها في انه لا يستأنف اذا كان لعذر والاولى البناء على القاعدة التي
مهدناها سابقا ولكن العلة المنصوصة في الاخبار من ملاحظة انما كان رحمة من الله وغلبة على العبد فليس عليه شيء مضافا الى اصل البراءة يؤيد ظاهر
من عدم الفرق بين الثلاثة وغيرها ويؤيده ظاهر دعوى الاجماع في الانتصار ولا يضر احتمال تحقق الهيئة المركبة في بعض افرادها مع ان ثبوتها في كثير منها
بل في غير الاعتكاف في غاية الاشكال واما ما رواه الشيخ في الصحيح في باب قضاء شهر رمضان عن الحلبي عن الصادق ع قال صيام كفارة اليمين في الظهار
متتابعان والتتابع ان يصوم شهرا ويصوم من الآخر اياما او شيئا منه فان عرض له شيء يفطر منه افطر ثم قضى ما بقي عليه وان صام شهرا ثم عرض له شيء فافطر قبل ان يصوم
من الآخر شيئا فلم يتابع فليعد الصوم كله وقال صيام ثلاثة ايام في كفارة اليمين متتابعات ولا يفصل بينهن فلا ينافي ما ذكرنا اذ لعل المراد انه ليس كصيام
الظهار بحيث اذا جاوز النصف بنى عليه وان لم يكن له عذر ولا دلالة فيه على ان العذر فيها يجب عليه الاستئناف فيه وما رواه سليمان بن جعفر الجعفري
رواها في اول الباب وقد مر متتابعا وفي آخرها انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين ففيه [illegible] معنى فان تضعيفها
الحصر فيها [illegible] في بيان ان قضاء رمضان لا يجب فيه التتابع واما حسنة عبد الله بن سنان عن الصادق ع كل صوم يفرق الا ثلاثة ايام في كفارة اليمين فلعلها
دليل من استثنى الثلاثة مطلقا [illegible] ان المراد بكفارة اليمين كل ما هو مثلها في العدد ويكون المعنى ان كل صوم يقبل التفريق ولو لعذر الا كفارة اليمين
لا يقبله اصلا او كل صوم يجوز فيه التفريق ولو كان ببلوغ النصف او تجاوزه عنه فيجوز التفريق الا كفارة اليمين فلا يجوز فيه ذلك وان قبل التفريق بعذر
فكذلك لا بد [illegible] تخصيصه بدم المتعة فان الظاهر سقوط التتابع اذا كان الثالث يوم النحر ولو اختيارا ولكن يشكل الاعتماد على مثل ذلك فانه لو حملت
[illegible] يفرق [illegible] ولو حملنا على انه يجوز التفريق فلا يصح اطلاقه بالنسبة الى الشطر الاول مطلقا والى الثاني اختيارا او اراده [illegible]
لا يليق بالحكم ومع احتماله يحصل الاجمال في حكم الثلاثة ايضا فلا يمكن الاستدلال ولو حملنا على [illegible] سبيل التفريق في الجملة [illegible] فيصح الاستدلال
بالمستثنى لان المستثنى لا يقبل التفريق مطلقا الا انه لا يعارض العلة المنصوصة في الاخبار وظاهر الاجماع المنقول عن السيد الدال على ان العذر يبني وكذا
[illegible] وقال [illegible] في التتابع [illegible] صوم كفارة الحلف وكفارة اليمين فمن فرق مختارا استأنف ومن فرق مضطرا بنى بدليل ما قدمناه يعني [illegible]
[illegible] ولعل الاعتماد على هذه المذكورات من الحسنة مضافا الى الانتصار بالاصل وكيف كان فلا ينبغي الاشكال اذا كان الثالث يوم [illegible]
في دم المتعة اضطرارا انه يبني ولا يبعد عندي ان العذر الموجب للبناء هو المرض بلا اشكال ولا خلاف ظاهرا وعن [illegible] الانتصار الاجماع عليه
الحيض [illegible] قيل انه اولى من المرض لانه [illegible] وجود متعلقها منصوصا في الاخبار ايضا كما عرفت والعقل والعرف ايضا يشهدان بها ولعل من [illegible]
اراد المثال والنفاس مثل الحيض والظاهر الحاق الحامل والمرضع اذا خافتا على الولد لحكمهما بالتابعية وعن الخلاف انه [illegible] واما السفر فقد اختلف
كلام الاصحاب فيظهر من بعضهم العدم مطلقا كابن ادريس [illegible] ان السفر عندنا يقطع التتابع سواء كان مضطرا اليه او مختارا وعن يحيى بن سعيد انه [illegible]
بغير المرض والحيض [illegible] ولو قيل ان كان السفر ضروريا يبني وان كان اختياريا استأنف كان حسنا وقطع به العلامة وقال في الدروس واما
الضروري فقضاه اذا حدث سببه بعد الشروع في الصوم ويظهر من ذلك انه اذا علم انه يضطر الى السفر في الاثناء فلا يشرع فيه في محل التتابع [illegible]
يكون عذرا اذا انقدم السبب [illegible] وقد اختلف فتاوى الشيخ فظاهر كلامه في النهاية انه غير مخل بالتتابع مطلقا وعن الخلاف انه قال اذا سافر
في الشهر الاول فافطر قطع التتابع ووجب عليه الاستئناف ثم قال دليلنا قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين وهذا لم يتابع وايضا فالسفر باختياره فلا
يجوز له الافطار كالحضر فاول كلامه يدل على انه ليس بعذر مطلقا واما آخر كلامه فكلام مطلق مشتبه المقصود والظاهر احتمال انه ان يكون ردا للاستدلال
بالعلة المنصوصة في الاخبار فاول الكلام استدلال بالآية على لزوم التتابع والمفروض عدم الحصول وما ذكره اخيرا دفع لما يتوهم من استثناء السفر
كالمرض والحيض لانه ايضا رخصة من الله تعالى فهو ايضا مغلوب لاختياره بامر الله تعالى المسلط من الافطار [illegible] دفع انه تحصل باختياره بخلاف المرض
والحيض فليس مثلهما بالامكان تركه ويشكل معنى قوله فلا يجوز له الافطار بان يكفي بذلك في امتثال الامر بصيام الشهرين كالحضر فكما [illegible]
امر وكان في الحضر لا يجوز ان يفطر في الاثناء مكتفيا به بانيا عليه فكذا في السفر وانما قيدناه بذلك لانه دليل على حرمة الافطار في غير شهر رمضان و

المستند المبين وقضاء رمضان بعد الزوال كما مر وتبين ما ضعف قول ابي الصلاح ونحوه وأما ما ذهب اليه المفيد وابن حمزة من جواز صوم شهر بنذر شبيه بنذر شهر
فهو ليس قوي لا بوجوبه في السفر يقتضي عدم جواز افطاره ولا يستلزم ذلك يعني ان السفر ليس بمانع عن صومه كما لا يمنع عن صوم المتعة وصوم ثمانية عشر يوما
بدل البدنة للمفيض من عرفات قبل الغروب ونحو ذلك فيرد على كلامه هذا أولا ان ذلك لا ينبغي في الاسقاط الواجب وثانيا انه على القول بجواز
هذا الصوم في السفر لا دليل على حرمة افطاره الا اذا ضاق الوقت وأما حمله على الاختصاص بالسفر الاختياري وارادة انه يجب عليه الصوم ولا يجوز
الافطار لكون السفر معصية كما قد يتوهم فهو غفلة ولعل هذا التوهم ناش على السفر في شهر رمضان كما اشرنا اليه في مبحث قضاء الولي عن الميت اذا
فاته بسبب السفر من توجيه بعضهم بكلام العلامة وهو مع فساد اصله يناط الظهور الفرق لثبوت وجوب الصوم ثمة جبنا دون ما نحن فيه فالظاهر الاقوى
مختار الفاضلين من عدم جواز تخصيص لانه لا دليل ولا نص هنا على النطق والعلة المنصوصة مضافا الى نفي العسر والحرج انما يفيد عدم ضرر السفر الاضطراري
دون غيره ثم ان من الاعذار الاغماء بين الايام ان لم يكن بفعل نفسه لانه يصدق عليه انه مما غلب الله عليه فتأمل وأما لو نسي نية الصوم في بعض ايام الشهر
حتى فات محلها فيفسد صومه انما الاشكال في انه ينقطع التتابع ام لا قال في المدارك قيل نعم لان فساد الصوم يقتضي عدم التتابع وقيل لا لحديث رفع
وظاهر التعليل المستفاد من قولهم عليهم السلام حيث قوله وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء وبه قطع الشارح قدس سره ولا يخلو من قوة انتهى أقول
وهو جيد ان كان يمكن المناقشة في تلك الاخبار بان الظاهر من حديث رفع النسيان رفع المؤاخذة والعقوبة وان فقدنا النسيان غالبا اختيارية كما اشرنا
سابقا ولكن ما ذكر معاضد بما الاصل ونفي العسر والحرج وان النسيان قد يحصل بسبب مرض وامر من غير اختياره ولا قائل بالفصل فيرجح ما قواه ثم
ان الشهيدين قالا في الدروس والروضة لا يعذر بجهالة مثل رمضان او العيد سواء علم او لا بخلاف جهالة الحيض والنفاس أقول وما ذكره في رمضان والعلم جيد
لعدم حصول التتابع وليس مما حبسه الله او غلب عليه وكذا لو امكن من تحصيل العلم اما في مثل الاسير والمحبوس فيشكل لصدق الغلبة والحبس لنا شيئين من
الجهل الذي لم يقصر فيه ولزوم العسر والحرج الثالثة اذا افطر في الاثناء لغير عذر استأنف الا في مواضع ثلثة في الشهرين المتتابعين بعد صوم شهر
ويوم فصاعدا وفي الشهر بعد صوم خمسة عشر يوما وفي الثلثة لدم المتعة بعد صوم يومين ثالثهما العيد لما مر لزوم الاستيناف لو افطر بلا عذر فيدل
عليه انه لا يحصل الامتثال بالمأمور به بدون التتابع وقد عرفت الاشكال في هذا الاستدلال كلية ولكن لا نعرف مخالفا في الكلية بل صرح بدعوى
الاجماع في المعتبر والمنتهى والتذكرة والتحرير والسرائر في خصوص الشهرين بل في المنتهى والتذكرة اجماع فقهاء الاسلام ويدل عليه بعض الاخبار كما
سيجيء وأما المواضع المستثنيات فأما الشهران المتتابعان اذا صام شهرا ويوما من الثاني سواء وجبا بكفارة او بنذر او شبهه فلا خلاف فيه بين الا
نعم الخلاف في الانتصار والغنية والسرائر والتذكرة والمنتهى وظاهر الاجماع عليه ويدل عليه من الاخبار ما تقدم من صحيحة الحلبي وصحيحة جميل ومحمد
حمران ورواية ابي بصير وغيرها وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل صام في ظهار شعبان ثم ادركه شهر رمضان قال يصوم رمضان
ويستأنف الصوم فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته وفي رواية سماعة بن موثقة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه صوم شهرين
ايفرق بين الايام فقال اذا صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له امر فافطر فلا بأس وان كان اقل من شهر او شهرا فعليه ان يعيد الصيام ويتابعها فصاعدا على
هذه الادلة بصدق المتابعة لانها اعم من المتابعة بالكل او بالبعض وبان حكم اكثر الشيء حكم كله فالباقي بنفي العسر والحرج ولا حاجة اليها خصوصا وفي
بعضها نظر بين ثم انا قد ذكرنا ان الظاهر عدم الخلاف في المسألة ولكن العلامة في المختلف استشعر من كلام الشيخ في النهاية عدم الاكتفاء بذلك الا مع
العذر حيث قال في النهاية فمن وجب عليه شيء من هذا الصيام وجب عليه شيء ومنه ان يصوم متتابعا فان لم يتمكن من صيام متتابعا صام الشهر الاول
ومن الشهر الثاني شيئا ثم يفرق ما بقي عليه أقول والظاهر من كلماتهم ان موضع المسألة هنا بيان الاجزاء لا اثبات الجواز مطلقا فيمكن حمل كلام الشيخ في النهاية
على ارادة عدم جواز القطع الا مع العذر لا عدم الاجزاء بدونه ايضا كما يظهر من ملاحظة كلامه بعد ذلك وأما مسألة الجواز فاختلف كلماتهم قال
في المختلف من وجب عليه شهران متتابعان في كفارة ظهار او قتل الخطأ او غيرهما فصام شهرا ومن الثاني شيئا ولو يوما ثم افطر لغير عذر جاز له البناء اجماعا
وهل يكون مأثوما قولان وقال ابن الجنيد لا يكون مأثوما وهو ظاهر كلام ابن ابي عقيل وظاهر كلام الشيخ وقال المفيد يكون مخطئا وكذا قال السيد المرتضى
وهو يشعر بالاثم وصرح ابو الصلاح وابن ادريس بالاثم والاقرب الاول لنا الاصل وبراءة الذمة ولان التتابع اما ان يحصل بذلك او لا فان حصل
فقد امتثل المأمور به فيخرج عن العهدة فلا اثم وان لم يحصل بذلك وجب عليه الاستيناف لانه لم يأت بالمأمور به على وجهه فلا ينفع فعله مجزيا ثم استدل
بصحيحة الحلبي ورواية سماعة المتقدمتين ثم قال ولان تتابع الشهرين يحصل بذلك لانه لا يجب في تتابع الشهر بالشهر تكميل الثاني ولانه تابع بين الاكثر
حكم الجميع ثم احتج للاخرين بان تتابع الشهرين انما يحصل باكمالهما ولم يحصل فيتحقق الاثم ولا استبعاد في الاجزاء مع الاثم والجواب المنع بان التتابع
انما يحصل باكمالهما انتهى أقول والقول بعدم الاثم قوي العلامة في كثير من كتبه وحصله في الذمة وما ذكره في الادلة من الطرفين مجال واسع

الذي يمكن ان يعتمد عليه من جانب القائلين بالاثم ان التتابع واجب بنص الكتاب في غالب اقسامه ولا اثم الا في حصول الاثم لا الاجزاء كما دل عليه صحيح منصور
وما في معناها من اخبار الباب ومن جانب المجوزين التفريق صحيح الحلبي وروايتا سماعة وما في معناهما من اخبار الباب وجوابهم عن ظاهر الكتاب انما يمنع نفس
التتابع في ايام الشهرين بل المفهوم انما هو التتابع بينهما وهو قد يحصل بوصل آخر الاول باول الثاني وان كان ايام كل منهما متفرقات ولزوم التتابع
بين الايام في الشهر الاول في غير صوم العبد انما هو بالدليل الخارجي من اجماع او غيره واما بتسليم ذلك فالقول بان صحيح الحلبي وما في معناها قرينة
لارادة تتابع نفس الشهرين مجازا او ان ذلك بدل عن الشهرين المتتابعين رضي الله به عنه في صورة افطار المكلف بلا عذر ومسقط للتكليف ولا
في تخصيص القرآن بخبر الواحد ولا في بيان مجمله وحمل الصحيح على ان المراد منه انه بات الاجزاء المأمور به في الآية يحصل بذلك لا ان الظاهر ليس ببعيد من ذلك
بعيد فالظاهر انه بات الجواز والاجزاء معا فالظاهر اذن ترجيح القول بعدم الاثم ولكن الاحوط ان لا يفرق بين آخر الشهرين طلبا للمغفرة والمسارعة الى
الخير وتحرزا عن مخالفة جماعة من العلماء ثم يشكل المقام بناء على القول بانه التتابع في مجموع ايام الشهرين وحصول الاثم بالتفريق وان اجزأ بما
لو علم مفاجأة رمضان او العيد في الاثناء فالشروع بذلك الصوم في محاق شهر يقتضي الاتمام في فعل الحرام وجعله من باب التفريق اختيارا بلا عذر
لانه صوم شهر ويوم من آخر مشكل فان الظاهر من الاخبار المفيدة للاجزاء انه اذا اتفق الافطار بعد شهر ويوم بلا عذر ولا يصح مع كون الزمان قابلا للصوم
لانه يجوز اختيارا شهر ويوم لا يمكن بعدها الصوم ولكن التصريح بخلافه موجود في كلامهم قال في القواعد ولا يجوز لمن عليه شهران متتابعان
صوما لا يسلم فيه التتابع كشعبان خاصة ولو اضاف اليه يوما من رجب صح وكذا من وجب عليه شهر اذا ابتدأ بالتتابع ثم ولو كان السادس عشر
وكان تاما صح والا استأنف ويظهر منه عبارات غيره ثم اعلم ان المراد من الشهر في امثال المقام هو الشهر الهلالي فقد يكفي في ذلك ثلاثين يوما
كما لو شرع في اول الهلال وبقي الهلال في ليلة الثلاثين منها بالثلاثين يحصل شهر ويوم وقد لا يحصل الا بواحد وثلاثين كما لو كان الشهر الاول
تاما فالمعتبر هو شهر ويوم لا ثلثون ويوم واما الشهر الواحد المتتابع فان كان منذورا فالمشهور انه يحصل التتابع بصوم خمسة عشر يوما منه ولا يجب
الاستئناف وادعى عليه ابن ادريس الاجماع ويدل عليه روايتا موسى بن بكر المتقدمتان الا ان الاستدلال بهما على الاطلاق مشكل لتقييدهما
بصورة عروض امر والفرق بين الشهر والشهرين ان المتبادر من الشهر المتتابع هو تتابع الايام بخلاف الشهرين فانه يحتمل تتابع الشهرين فلا مسرح للفرق
بين النصفين في لزوم التتابع في الشهر الا بدليل بخلاف الشهرين فان لزوم التتابع في ايام الثاني منهما ليس مقطوعا به فيكفي تتابع نفس الشهرين وهو
لا يتم الا بزيادة يوم وقد يحصل بشهر هلالي ناقص ويوم وقد لا يحصل الا بثلاثين ويوم بخلاف الشهر المتتابع فانه وان كان قد يحصل بتسعة عشر يوما
كما لو ابتدأ في اول الشهر الناقص ولكن حصول العلم بتمام النصف الاول لا يمكن الا بمضي خمسة عشر وكذا لو شرع في السادس عشر من شهر وارادة تتميمه
الشهر التالي له واتفق كون الاول ناقصا فان حصول العلم بنصف ذينك النصفين لا يحصل الا بادخال يوم من الشهر الثاني في نصف الشهر الاول
بتمام الخمسة عشر التي يحصل بها العلم بنصف مجموع النصفين وان كان زائدا على النصف بنصف يوم لعدم تبعض الصوم ثم لو ظهر نقصان الشهر الثاني
ولم يصم بعد التجاوز يجب عليه خمسة عشر يوما آخر لعدم النقص ولو ظهر كونه تاما فخمسة عشر يوما اجزأ بالامتثال وحمل ابن ادريس ذلك الفرق
مقتضى النسبة الى النقص حيث قال ومن نذر ان يصوم شهرا متتابعا فصام خمسة عشر يوما وافطر جاز له البناء وان لم يكن زاد على النصف شيئا آخر وفي الشهرين
لا بد ان يكون قد زاد على النصف شيئا ولو من الشهر الثاني وهذا امر تواترت به الاخبار عن ائمة آل محمد الاطهار ولا يلتفت الى غير هذين الخبرين مما ذكره
شيخنا ابو جعفر في جمله وعقوده الى ان العبد اذا كان عليه كفارة صوم شهر فصام نصفه جاز له التفريق في الثاني والبناء عليه لما مضى حملا على الشهرين
او خبر واحد قد ورد بذلك والاظهر ما اجمعنا عليه وترك التعرض لما عداه ونعمل فيه على ما يقتضيه اصول المذهب وعموم الامر والنصوص انتهى وعن
ابن حمزة انه يستانف في الشهر المنذور بشرط التتابع اذا افطر مختارا وان جاوز النصف بخلاف المنذور المطلق فيستانف في النصف الاول دون الثاني و
دليله روايتا موسى بن بكر المتقدمتان حملا لهما على المطلق وعن ابي حمزة انه اشترط في الشهر ايضا مجاوزة النصف كالشهرين ولم اقف على مستنده و
الاظهر والاقوال قول المشهور للاصل والاجماع المنقول عن ابن ادريس ورواية موسى بن بكر بتقريب عدم الاستفصال فيشمل المقيد وما لو كان عروض الامر
من باب السفر الغير الضروري ولا يضر معه علمهم بمقتضاهما في صورة الاضطرار اذا لم يبلغ النصف والظاهر عدم الفرق بين النذر والعهد واليمين وشبههما
الحديث واما غير المنذور مثل كفارة الصيد في الظهار او قتل الخطاء فالمحكي عن الشيخ والعلامة وغيرهما الحاقه بالمنذور في كثير من كتبهما ويحيى بن سعيد وابن حمزة على ما
حكي عنهم الا ان ابن حمزة اشترط مجاوزة النصف وقد عرفت انكار ابن ادريس له رأسا وقوى العلامة في المنتهى ويظهر من المحقق والشهيد التردد في
التتابع والتردد بل نقل عنه الباس في المسالك واحتج في المختلف بوجوه الاول انه كفارة العبد نصف كفارة الحر والتنصيف كما يكون في العدد يكون
في الوصف وكما يجزئ تتابع الشهرين بيوم كذا النصف يحصل التتابع به لان الشهر في معرض النقصان فلو اوجبنا تتابع الستة عشر يوما لزدنا على حكم

الحكمين

في اختلاف الاصحاب في غير المنذور

الشهرين فاكتفى بتتابع الخمسة عشر التي يزيد على نصفه بنصف يوم وحاصله ان كفارة العبد نصف كفارة الحر وكما يعتبر التتابع بين نصفي كفارة
الحر وكما يعتبر التتابع بمعنى لزوم اتصال الشهر الثاني بالاول كذلك يعتبر بين احاد النصف الاول جميعا في كفارة العبد التي هي نصف كفارة الحر و لا يكون ايضا
في حصول التنصيف في العدد وحصول نصف التتابع بين الشطرين في كفارة الحر بيوم واحد فكذلك العبد في حصولهما في جميع كفارة العبد واجزاء الشطر الاول
منها يكون بيوم وذلك لان الشهر في معرض النقصان فكما لو شرع الحر في الصيام في اول الهلال واتفق كون الشهر ناقصا لا يحصل العلم بتنصيف ما في
الكفارة بصوم تسعة وعشرين اذ قد يكون الشهر القابل تماما فيكون من الاول اربعة عشر فالتنصيف انما يحصل بزيادة نصف يوم وانا لو لوحظ مع ذلك حصول التتابع
بينهما فلا يمكن الا بزيادة يوم فيكون صوم اليوم الاول من الشهر الثاني متمما للنصف الاول ولا يتم الا به لعدم جواز تبعيض الصوم ومحصلا للتتابع الثاني لما
سيدخل في النصف الثاني وكذلك العبد لو شرع يوم السادس عشر من الشهر الهلالي واتفق ناقصا فلا يحصل العلم بتنصيف العدد ثم تتابع جميع اجزاء
الاول الا بانضمام يوم اخر من اول الثاني هو الخامس عشر وذلك لان الصوم لا يتبعض ولا يمكن الاكتفاء بنصف اليوم فيحتاج في تحصيل تتابع صيام جميع ايام
الشطر الاول الى يوم تمم ذلك اليوم فيحصل التتابع بين جميع اجزائه على فرض الشهرين تامين او ناقصين او مختلفين وان تفاوت الحال بتطابق الخمسة عشر
على التنصيف والتتابع في بعض الصور وبكونها ازيد من النصف في بعض الصور فلو قلنا باعتبار ستة عشر يوما لزدنا على حكم الشهرين ومقتضى تنصيف
العبد من الحر بعد ملاحظة الفرق بين الشهر والشهرين بما قدمنا وعدم الحاجة الى ازيد من خمسة عشر يوما هذا كله ان ارجعنا الضمير المجرور في قوله يحصل
التتابع به الى اليوم وان ارجعناه الى نصف اليوم بضرب من الاستخدام او بجعل اللام في النصف عوضا عن المضاف اليه اعني نصف اليوم فالامر واضح و
انت خبير بان هذا بعد تمامه بيان لكيفية التتابع بعد البناء على ان المعتبر في الشهر انما هو متابعة جميع اجزاء شطره الاول وفي الشهرين متابعة الشهر
الثاني للاول وان تفرقت اجزاء الثاني وهو فيما نحن فيه اول الكلام لعدم الدليل عليه و قياسه على الشهر المنذور ونحوه وكذلك على الشهرين و من ذلك
يظهر ضعف الاستدلال بما سمعته ايضا من انه لا يزيد على النذر للتتابع وقد اجزأ فيه تتابع خمسة عشر يوما فيثبت الحكم في الاضعف بطريق الاولى لمنع الاولوية
وبطلان القياس واما ما استدل به ثانيا وهو رواية موسى بن بكر المتقدمة التي سمعت ان الجعل على نفسه قد يكون بالنذر وقد يكون بفعل ما يوجب ذلك
من ظهار او قتل خطأ او نحوهما ففيه مع ما مر من القدح في الرواية ان الجعل ظاهر في مثل النذر لا في مثل ما ذكر والعجب من الشهيد انه في حواشيه اجاب
عن ذلك الاستدلال في المسالك وهو بعيد جدا كما ذكره في المدارك ثم ان الكلام في وجوب التتابع وحصول الاثم بتركه وعدمه تقدم في الشهرين و
لكن كثير منهم لم يتعرضوا للحكم وعن المفيد والشيخ في الجمل انه مخطئ بتركه وكذا ابن ادريس وابن زهرة وقال في المختلف في الاثم هنا مع الاجزاء والنذر
كما تقدم في الشهرين ومختاره ثم عدم الاثم و لا يبعد ترجيح الاثم في المنذور والمقيد بالتتابع وعدم منافاة رواية موسى بن بكر لذلك واما الثلاثة الايام
بعد يومين لهما العيد في بدل الهدي المتقدمة فقد اختلف الاصحاب فيه بعد اتفاقهم على وجوب التوالي كما ادعاه في المنتهى ودل عليه الاخبار منها
موثقة اسحاق بن عمار عن الصادق قال لا يصوم الثلاثة الايام متفرقة فالمشهور انه اذا صام يومين وكان الثالث يوم النحر جاز ان يبني بعد انقضاء ايام التشريق و
يستانف لو كان اقل من يومين او افطر في الثالث بغير يوم النحر وادعي عليه الاجماع في الخلاف ويدل عليه روايات منها خبر عبد الرحمن بن الحجاج في طريقها
مفضل بن صالح ولكنه منجبر وقد يروى عنه الحسن بن محبوب عن ابي عبد الله عليه السلام فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوما اخر و صحيحة صفوان
بن يحيى الازرق عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق
و روى الفاضل الاصفهاني في كشفه عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام قال كان جعفر عليه السلام يقول ذو الحجة كله من اشهر الحج ومن صام يوم التروية و يوم عرفة
فانه يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق ولم نقف على هذه الرواية ولعله اراد بها ما في اخر صحيحة عبد الرحمن الاتية والظاهر ان الرواية سقط منها قوله
من اشهر الحج وقوله ومن صام الى اخره فان الشيخ في التهذيب ليس من تتمة الحديث فتبصر وكيف كان فالمسألة واضحة لاعتضاد الروايات بعمل
الاصحاب وبالاجماع المنقول والاصل وبعمومية ما خالفها وان كان اصح سندا وعن ابن زهرة انه قال والثلاثة في الحج يوم السابع والثامن والتاسع
من ذي الحجة ومن فرق صومها عن اضطرار وكان قد صام يومين قبل يوم النحر صام الثالث بعد ايام التشريق فاقتصر على ما لو كان الافطار عن اضطرار
ويمكن ان يريد بقوله كان الافطار عن اضطرار ويمكن ان يريد بقوله وكان قد صام الخ عطف تفسير للاضطرار فلم يكن مخالفا وعن الشيخ في جملة من
كتبه اطلاق جواز البناء اذا صام يومين وكذا عن ابن حمزة مع زيادة انه ان صام يوم التروية ويوما قبله وخاف ان صام يوم عرفة عجز عن الدعاء افطر وصام
بدله بعد انقضاء ايام التشريق ونفي عنه الباس في المختلف مستندا الى [illegible] ضعيف فالاقوى الاقتصار على ما ذهب اليه الجمهور من سقوط التتابع
الى انقضاء ايام التشريق وعدم جواز الاتمام قبله لا لان الاجماع المدعى في كلامهم والاخبار على حرمة صوم العيد وايام التشريق مثل صحيح ابن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل تمتع ولم يجد هديا قال يصوم ثلاثة ايام قلت له انها ايام التشريق قال لا وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال كنت قائما

اصلي وابو الحسن قاعد امامي وانا لا اعلم فجاء عباد البصري قال فسلم ثم جلس فقال له يا ابا الحسن ما تقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي قال يصوم الايام
التي قال الله قال فجعلت اصغي اليهما فقال له عباد واي الايام هي قال قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قال فان فاته ذلك قال يصوم صبيحة الحصبة
ويومين بعد ذلك قال فلا تقول كما يقول عبد الله بن الحسن قال فاي شيء قال قال يصوم ايام التشريق قال ان جعفرا كان يقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بديلا
ينادي ان هذه ايام اكل وشرب فلا يصومن احد قال يا ابا الحسن ان الله قال فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم قال كان جعفر يقول ذو الحجة كلها من اشهر الحج
و زاد الفاضل الاصفهاني بعد ذلك ومن صام يوم التروية ويوم عرفة الى اخر ما ذكرنا سابقا والظاهر انه من كلام الشيخ كما اشرنا و ما رواه الشيخ عن
الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد وعلي بن النعمان عن ابن مسكان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع ولم يجد
هديا قال يصوم ثلثة ايام قلت له افيها ايام التشريق قال لا والظاهر انه سقط من السند الثاني سليمان بن خالد ويؤيده ان الكشي روى عن يونس ان
عبد الله بن مسكان لم يسمع من ابي عبد الله عليه السلام الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج وكيف كان فالسند معتبر وعن ابن الجنيد انه قال فان دخل
يوم عرفة وفاته صوم ثلثة ايام في الحج صامها بمنى وبين آخر ذي الحجة وكان مباحا ايام التشريق وفي السفر وفي اهله اذا لم يمكنه غير ذلك ولعله لاستناده الى
رواية اسحق بن عمار وفي طريقها غياث بن كلوب عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول من فاته صيام الثلثة الايام التي في الحج فليصمها ايام
التشريق فان ذلك جائز له ورواية عبد الله بن ميمون القداح وفي سندها جعفر بن محمد الذي ليس في حقه توثيق وقال في الفهرست له كتاب عنه
عن ابيه ان عليا كان يقول من فاته صيام الثلثة الايام في الحج وهي قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فليصم ايام التشريق فقد اذن له و
هما مع ضعفهما شاذان مخالفان للسنة الاخبار كما حكم به الشيخ في التهذيب وردهما فلا يعارض بهما ما قدمناها من الاخبار المعمول عليها المدعى على
مقتضاها الاجماع و قال الصدوق في الفقيه وروي عن الائمة عليهم السلام ان المتمتع اذا وجد الهدي ولم يجد الثمن صام ثلثة ايام في الحج يوما قبل التروية ويوم
التروية ويوم عرفة وسبعة ايام اذا رجع الى اهله تلك عشرة كاملة لجزاء الهدي فان فاته صوم هذه الثلثة الايام تسحر ليلة الحصبة وهي ليلة النفر واصبح
صائما وصام يومين من بعده وظاهر هذا جواز الصيام في ثالث ايام التشريق و كذا يظهر ذلك من النهاية والمبسوط والسرائر كما حكي عنهم وعن علي
بن بابويه انه حكي عنهم انهم لا يجوزون صوم هذه الثلثة في ايام التشريق وربما يوجه بانهم انما منعوا صوم الثلثة باجمعها في ايام التشريق وجوزوا
الشروع فيه في اليوم الثالث ولعل دليلهم صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن قال قلت ذكر ابن السراج انه كتب اليك يسالك عن متمتع لم يكن له
هدي فاجبته في كتابك يصوم ثلثة ايام بمنى فان فاته ذلك صام صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك قال اما ايام منى فانها ايام اكل وشرب لا صيام
وسبعة ايام اذا رجع الى اهله بقرينة اقتصاره على انكار ايام منى ثم تقريره صبيحة الحصبة ويومين بعدها واجيب عنه بان المتبادر من صبيحة
الحصبة اليوم بعدها وهو رابع العيد كما صرح به صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة ويؤيده ما نقل عن الخلاف قال انهم قالوا اصبح ليلة الحصبة
صائما وهي بعد انقضاء ايام التشريق وعلى هذا فلا بد ان يوجه عبارة الفقيه بارادة الليلة الاتية من قوله تسحر ليلة الحصبة وكيف كان
فلا يعارض بما ذكر في استدلالهم ما قدمناه من الادلة فنعمل على ما قدمناه ثم ان الظاهر وجوب المبادرة الى اتمام الثلثة بعد انقضاء ايام التشريق
و يظهر وجهه مما قدمناه في مسئلة التخلف عن التتابع لعذر في الشهرين وشهر واعلم ان الشهيد الثاني ره قال في المسالك في شرح كلام المحقق
في هذه المسئلة ظاهره ان التتابع لا ينقطع بالعيد ان كان يعلم ان العيد ياتي كما هو ظاهر اطلاق الرواية بل يدل عليه تعليله ويظهر من بعض الاصحاب ان ذلك
مشروط بما لو ظهر العيد كان ظنه يقتضي خلافه والا استانف وقال في الروضة في شرح قول المصنف وفي ثلثة المتعة بعد يومين ثالثهما العيد عالما
ابتداء وقوعه بعدهما ام لا و قال الفاضل في شرحه لاطلاق النص والفتوى من الاصحاب خصوصا وقد علم بالعيد والتقييد بعيد اقول
والظاهر ان مراده من بعض الاصحاب هو المحقق الثاني في حاشية الشرايع هنا ولكنه في كتاب الحج قال الظاهر اجزاء ذلك وان علم ان الثالث العيد لاطلاق
الرواية بقضيته ويؤيد ما نقله عن بعض الاصحاب ما نقلناه عن ابن الجنيد في اخر المسئلة الاتية الا ان اطلاق الرواية فيما نحن فيه مما لا يقبل
المنع بحال منه فالعمل هنا على الاطلاق الثالث لا يجوز لمن عليه صوم متتابع ان يبتدئ زمانا لا يسلم فيه فلا يجوز صوم شعبان منفردا لمن عليه شهران
متتابعان وان انضم اليه بعضا الا ان يتصل به التكليف بالاصالة فلا يضعف بكونه كفارة قال الفاضلان وغيرهما الا ان يصوم قبله ولو يوما من آخر
رجب والظاهر عدم الخلاف في المسئلة الاتية لتطرق اليها سبيل المناقشة لما ذكرنا من ان الاخبار ظاهرة فيما لو طرأ الافطار بعد ما كان الزمان قابلا
للشهرين لا يمكن ان يشرع من سلخ رجب و لم نقف من الاخبار ما يظهر منه حكم ذلك فان الظاهر دلالة على ذلك مما هو اخص صحيحة جميل بن دراج
ومحمد بن حمران المتقدمة وهو ايضا يقبل المنع بملاحظة اولها و يمكن الاستدلال بالاخير صحيحة منصور بن حازم المتقدمة فانه باطلاقه شامل لما نحن فيه و
كيف كان فالحكم عند ظهور الخلاف و قال في الشرايع تفريعا على المسئلة ولا يجوز صوم شوال مع يوم من ذي القعدة ويقتصر وكذا الحكم في ذي

ليلة الحصبة بالفتح بعد ايام التشريق وهو صبح نفر يوم الحصبة يوما الرابع عشر لا يوم النفر كما يحكى العجب

فان ابن مسكان يروي كتاب سليمان بن خالد

في حكم صوم الثلثة في ايام التشريق

في انه لا يجوز لمن عليه صوم متتابع ان يبتدئ زمانا لا يسلم فيه

التحريم مع يوم من آخر وردّ الاول في المدارك بمنع التفريع عليهما ولعل نظره الى وسعة الزمان فلا يفتقر **أقول** ولعل المحقق اراد البناء في اوّل الامر
مثل ما لو علم ان الركب يسافر الى الحج في ثاني ذي القعدة وهو مستطيع او كان صومه منذورا مثل ذلك واما الثاني فالمنقول بان ظاهره كما ينضم يومين و
ليس كان لتوسط العيد فلم يبطل الشهر الاول الخ **و** يمكن دفعهما بان مراده التمثيل لسلامة الزمان للتكليف وعدم السلامة اما من جهة النقص كالاول على
ما وجّهنا واما من جهة التفريق في الشهر الاول كالثاني **نعم** يرد عليه الاشكال الاكتفاء بيوم واحد **ثم** ان تفريع حكم ذي الحجة انما يتم على ما
قال الشيخ ذهب في التهذيب الى ان القاتل في اشهر الحرم يصوم شهرين منها وان دخل فيهما العيد وايام التشريق لما رواه الكليني ره والشيخ عن زرارة
بطرق متعددة معتبرة منها ما رواه الشيخ بسنده عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن زرارة قال سألت اباعبدالله ع عن رجل قتل رجلا خطأ في اشهر
الحرم قال تغلظ عليه الدية وصوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم قال قلت هذا يدخل فيه العيد وايام التشريق قال فقال يصومه فانه حق لازم ومقتضى قوله ع
صوم العيد وايام التشريق **و** لكن الرواية ليست بصريحة في ذلك **فكيف** كان فلا يعارض بمثل هذه الرواية مع شذوذها وندرة القائل بها عموم
الاحاديث المجمع عليها الدالة على حرمة صوم تلك الايام كما تجد بعضها في المعتبر **و** سيجيء الكلام في ذلك

الفصل الثاني في الصوم المندوب و فيه مسائل

الاولى يستحب الصوم في جميع ايام السنة الا الايام التي يجب فيها الصوم كشهر رمضان او يحرم كالعيدين وايام التشريق في منى كما
وان خرج عن موضوع المسألة اعمّ مما يجب فيه بالعرض كالايام المنذورة عينا او الحرمة للمرض ونحوه فالامثلة كثيرة **واما** الايام المكروهة فعند ذكر الاصحاب
انها داخلة في المندوب لجواز اجتماع الندب والكراهة واستحالة خلو العبادة عن الرجحان بخلاف الوجوب لعدم اجتماعه مع الندب وكذا الحرام لانهم جعلوا الكراهة
في العبادات بمعنى انه اقل ثوابا من غيره وربما يعبر عنه بخلاف الاولى **والتحقيق** ان المكروه في العبادات يمكن تنزيلها على المعنى المصطلح وهو لا ينافي
لزوم الرجحان في العبادات اذ قد يتعلق بفضل الفرد المتحقق فيه العبادة المصلحة المقتضية مع قطع النظر عن خصوص فعله مرجوحا او يبغض عنه في الاستحباب
او يتساويان فيصير مباحا **و** التحقيق امكان اجتماع الحكمين من الاحكام الخمسة مع تعدد الجهة انما المحال اجتماعهما من جهة واحدة **و** قد حققنا المقام
وبسطنا الكلام في ذلك في القوانين المحكمة من اراده فليرجع **والدليل** على رجحان مطلقه هو الاجماع والاخبار **و** قد مر بعضها في صدر الكتاب
منها الخبر النبوي ص الصوم جنّة من النار قال في الصحاح الجُنّة بالضم ما استترت به من سلاح والجنّة السترة وقال في المسالك المراد به الجنّة الموجب
للمغفرة والعفو عن الذنب الموجب للنار لزيادة على غيره من العبادات في الافضل واجب يقتضي من النار لتركه وكل مندوب يرجى به تكفير الصغائر
الموجبة لها كما قال سبحانه ان الحسنات يذهبن السيئات فقد ورد ان [illegible] من الصوم والصلوة وغيرها تكفر الذنوب الصغائر **أقول** استعمال
الجنّة انما هو لدفع سلاح الخصم الحاصل بالفعل وهو في الواجبات على ما ذكره غير مستقيم لان قبل ترك الواجب [illegible] فلا يصح جنة تحفظ عن المرتبة عليه
مع انه لا مانع من كون اهل فعل الواجب دافعا للنار المهيئة له بالفعل بسبب آخر ومع ذلك فالحمل على تركها رادّ لكونه سائرا عن النار اذا لا عن غيرها [illegible]
تعدد **و** يمكن ان يكون المراد انه جنة من نار الشهوات المفضية الى النار او من نار الغضب ايضا للزوم ترك الاكل والشرب فيها واهتمام الشرع بترك مقتضى
الجهالة والغضب والسفاهة فيها او لان سائر العبادات كالاسلحة الدافعة للاسلحة لا الجنة الدافعة لها بخلاف الصوم واستعمال الجنة اداواد فع عن
استعمال الاسلحة من جهة ان الاخلاص في الصوم اسهل في الحصول فهو اشبه بالجنة من سائر العبادات لانها يحتاج الى الاعلان والاظهار كالسيف والسنان
المحتاجين الى الرفع والاعلان **فعلى** ماذكرنا يكون استعارة محتملة بهذا القول **وعلى** ما ذكره يحتاج الى قول آخر محصله للاستعارة في جميع العبادات
ثم جعل التنوين في اللفظة المذكورة في هذا الخبر للتعظيم من باب ذكر العام وارادة الخاص **وفيه** مع انه لم يظهر نفسه قول في ذلك من الاخبار يستلزم
مجازين بخلاف ما ذكرنا **الثاني** يستحب مؤكدا صوم ثلثة ايام من كل شهر والمشهور انها اول خميس منه وآخر خميس منه واول اربعاء في الثلث الوسط **و** ذهب
ابن الجنيد الى انه اربعاء بين خميسين او اربعاءين في الشهر الآخر وهكذا **و** عن ابي الصلاح الصوم ثلثا في كل شهر خميس في اوله واربعاء في وسطه وخميس في
آخره وظاهره الاطلاق في العشرات الثلث من دون اعتبار الاول من كل من الاولين والآخر في الاخير **و** لا بأس بالعمل بالجميع **ولكن** الافضل ماذكره المشهور
بل يمكن القول بتعيينه لاكثرية اخباره واشهريته في الرواية والفتوى واصحيته سندا **فروى** الصدوق في الصحيح عن حماد بن عثمان عن ابي عبدالله ع قال صام
رسول الله ص حتى قيل ما يفطر ثم افطر حتى قيل ما يصوم ثم صام صوم داود ع يوما ويوما لا ثم قبض ع على صيام ثلثة ايام في الشهر وقال يعدلن صوم
الدهر ويذهبن بوحر الصدر وقال حماد الوحر الوسوسة قال حماد فقلت واي الايام هي قال اول خميس في الشهر واول اربعاء بعد العشر منه وآخر خميس فيه
فقلت وكيف صارت هذه الايام التي تصام فقال لان من قبلنا من الامم كانوا اذا نزل على احدهم العذاب نزل في هذه الايام لانها الايام المخوفة **و** رواها
الكليني والشيخ ره وفي الكافي يوما ويوما لا **و** لعل المراد من يوما ويوما ايضا ذلك والوحر هو الحقد والغيظ والغش كما عن القاموس وغشه ووحرها
كما عن النهاية الاثيرية **و** عن الازهري ان اصل هذا دويبة يقال لها الوحرة وجمعها وحر تلعداه ولزوقها بالصدر كالزاق الوحرة بالارض فاصلها

بكفره

من لون حمرة وهو دويبة منتنة يكره اكل ما يقع عليه وفي القاموس [illegible] لا تمشه وعن الازهري

قال رأيت الوحش في البادية ومثلها خلقة الوزغ الا انه اشد بياضا منه [illegible] ولا يأكلها السد

تفسير حماد وما رواه الصدوق مرسلا قال قال امير المؤمنين عليه السلام صيام شهر الصبر وثلثة ايام من كل شهر يذهبن ببلابل الصدور [illegible] بالحسنة

عشر امثالها فان البلابل بها الهموم وبلبلة الصدر وسوسة كما في القاموس وكذا في الصحاح وروى في الفقيه عن الحسن بن محبوب [illegible]

عن محمد بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم [illegible] الاثنين والخميس

ثم آل من ذلك الى صيام ثلثة ايام في الشهر الخميس في اول الشهر واربعاء في وسط الشهر والخميس في آخر الشهر وكان عليه السلام يقول ذلك صوم الدهر وقد كان

ابي عليه السلام يقول ما من احد ابغض الى الله عز وجل من رجل يقال له كان رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل كذا وكذا فيقول لا يعذبني الله على ان اجتهد في الصلوة والصوم كأنه يرى

ان رسول الله صلى الله عليه وآله ترك شيئا من الفضل عجزا عنه الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وفي بعضها التعليل بان كل خميس تعرض فيه اعمال العباد على الله عز وجل

فاحب ان يعرض عمل العبد على الله وهو صائم **ويدل** على قول ابن الجنيد رواية ابي بصير قال سألته عن صوم ثلثة ايام في الشهر فقال في كل عشرة

ايام يوم خميس واربعاء **ويؤيده** رواية ابي بصير قال سألته عن صوم ثلثة ايام في الشهر فقال في كل عشرة ايام يوم خميس وربعاء [illegible] **و**رواية

رواية ابرهيم بن اسمعيل بن داود قال سألت الرضا عليه السلام عن الصيام فقال ثلثة ايام في الشهر الاربعاء والخميس والجمعة فقلت ان اصحابنا يصومون اربعاء بين خميسين

فقال لا بأس بذلك ولا بأس بخميس بين اربعاءين **ولا** ريب في الاخبار لا دلالة [illegible] والشيخ [illegible]

بينهما **وأمّا حجة** ابي الصلاح [illegible] ثلثة ايام في كل شهر

في العشر الاول الاربعاء في العشر الاوسط والخميس في العشر الاخير [illegible] عبد الله بن سنان [illegible] في

قال رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] خميسين بينهما اربعاء [illegible] **والجواب**

عنها الحمل على المفيد **ثم** ان الصدوق في الفقيه قال وسئل العالم عن خميسين يتفقان في آخر العشر فقال صم الاول فلعلك لا تلحق الثاني **و**عن ابن ...

[illegible] خميس في العشر الاول **و**قال ابن ادريس [illegible] فلا شيء عليه

وهو المطابق للاخبار الكثيرة المتقدمة المطابقة لفتوى المشهور وصحيحة عبد الله بن سنان في الفقيه قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كان في اول الشهر خميسان فصم اولهما

فانه افضل واذا كان في آخر الشهر خميسان فصم آخرهما فانه افضل [illegible] **و** [illegible] لاحتمال

الموت قبل ادراك الآخر هذا الكلام في الخميس **وأمّا** الاربعاء فالاظهر [illegible] من الاخبار **و**عن ابي

[illegible] الاربعاء الاخير في العشر الوسط **و**لم نقف على مستنده **وينبغي** [illegible] **الاول** [illegible] هذه الايام [illegible]

الشريع [illegible] المسالك والروضة [illegible] **و**صرح في [illegible] **و**

يدل على مطلق القضاء ما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان في سند [illegible] الثلثة الايام التي

يصومها من كل شهر ولا يجعلها بمنزلة الواجب الا اني احب لك ان تدوم على العمل الصالح [illegible] **و**روى

ايضا في باب العاجز عن الصيام والثلثة [illegible] **و**[illegible] في المدارك [illegible] رواه الكليني في الصحيح عن سعد

سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن صوم ثلثة ايام في الشهر هل فيه قضاء على المسافر قال لا [illegible]

وفيه منع الدلالة [illegible] في الوجوب [illegible] الاستحباب والاولوية [illegible] **ثم** ذكر [illegible] رواه الكليني عن

قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصوم هذه الثلثة الايام في الشهر فربما سافرت وربما اصابتني علة فيجب علي قضاؤها فقال لي انما يجب الفرض فاما غير

الفرض فانت فيه بالخيار في السفر والمرض قال قلت المرض قد وضعه الله عنك والسفر ان شئت فاقضه وان شئت لم تقضه فلا جناح

[illegible] الراوي وضعف احمد بن هلال **اقول** وهذه الرواية ايضا لا تنافي الاستحباب كما لا يخفى بل هو صريح في نفي الاستحباب

[illegible] الثلث في المرض [illegible] الاستحباب [illegible] نفي الوجوب [illegible]

[illegible] المسافر [illegible] المريض **بقى** الكلام في بيان الحكمة في الفرق بين العبادات [illegible] **و**[illegible] المريض والمسافر [illegible]

من اهل الصيام [illegible] **و**[illegible] الصيام [illegible]

العارض [illegible] **و**ايضا [illegible] ايام الدهر [illegible]

كالصلوة [illegible] هذه الايام [illegible] الفضيلة **اذا** عرفت هذه المقدمات الثلث فصوم [illegible]

الفضيلة والاكتفاء بالقضاء واما الاخران فكانهما اصلا ما تلك الايام بنيتهما فيستحق الاداء فضيلة الوظيفة المخصوصة لسائر الايام والا
لاشكل الامر في نفي التاكيد فيهما واما الاستحباب في الجملة فلعله اما للتساوي فيكون احد فردي المستحب او لكون قضاء تلك الايام مع حصول
الفضيلة بالنية افضل من الاتيان بالاصل وظيفة سائر الايام هذا اذا لم نقل بالتداخل والا ففي الاستحباب اذا تاكد ما ضعف **الثاني**
فان في المسالك في الروضة لو قضاها في مثلها فيحصل له فضيلتهما ولم نقف على ذلك في كلام غيره ولا على وجهه في تحظر بالبال ان يكون وجهه ان
كل يوم له وظيفة من الصوم المستحب وقضاء تلك الايام فيها مع ادراك فضيلة وظيفة الايام المقضي فيها لا يمكن الا بتداخلهما فاذا كان ذلك في
مثلها من الايام يكون اولى فانها تظاهر مراعاة احرز فضيلة زائدة على فضيلة نفس القضاء مع قطع النظر عن توافق القضاء والاداء في الايام وفي الموافقة
الموافقة المقتضي للعلة الواردة في الاخبار من استدفاع العذاب وعرض الاعمال وهو صائم ولا يخفى ان الكلام يجري في كل يوم من الايام ويشكل بان نظر
الى شبهة القول باصالة عدم التداخل اذ الشبهة الحاصلة في ذلك توجب ان يكون تفويت فضيلة وظيفة سائر الايام اولى من الارتكاب لاجل اتيان القضاء
كما هو مقتضى عدم التداخل من ارتكاب ادخال الشبهة في ادراك فضيلة الايام الموافقة للمقضي ولعل نظره الى حال غالب المكلفين الذي ينتهي جهدهم في
العمل هو الاكتفاء بالايام المخصوصة فيكون هذا التسهيل لاجل تجويز التداخل فيما هو مقتضى جهده ولو لم يفعل كان لم يات بالقضاء **ثم** ان هذا الكلام
يجري فيما لو وقع تلك الايام في الشهر المنذور صومه او صيام الكفارة او قضاء رمضان بل نفس رمضان فان مقتضى العمومين تداخلهما سيما اذا نواهما معا
ومن عرف وقع صيام صلوة الاستسقاء في شهر رمضان ونظرائه واكثر ذلك غير ما نحن فيه **نعم** قضاء تلك الايام من هذا الباب اذ لم يظهر من الشرع
ان من يريد قضاء تلك الايام فيسقط عنه خطاب صوم الصيام في سائر الايام **الثالث** يجوز تاخيرها اختيارا من الصيف الى الشتاء ويكون بذلك
مؤديا للسنة للاخبار الكثيرة **منها** ما رواه الفقيه في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن الحسن بن ابي حمزة قال قلت لابي جعفر او لابي عبد الله عليه السلام صوم ثلثة
ايام في الشهر تؤخره في الصيف الى الشتاء فاني اجده اهون علي قال نعم فاحفظها **و** ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير عن الحسن بن
راشد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام او لابي الحسن الرجل يتعمد الشهر في الايام القضاء يصوم لسنة قال لا باس **الرابع** من عجز عنها يستحب له ان يتصدق
من كل يوم بدرهم او بمد من الطعام لما رواه الصدوق في الصحيح عن العيص بن القسم عن ابي عبد الله عليه السلام عمن لم يصم الثلثة من كل شهر فهو يشتد عليه
الصيام هل فيه فداء فقال مد من الطعام في كل يوم **و** في الصحيح عن ابن مسكان عن ابرهيم بن المثنى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني قد اشتد علي صوم ثلثة
ايام في كل شهر فما يجزي عني ان اتصدق مكان كل يوم بدرهم فقال صدقة درهم افضل من صيام يوم **و** الكليني عن عقبة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت
فداك اني قد كبرت وضعفت عن الصيام فكيف اصنع بهذه الثلثة الايام في كل شهر فقال يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت درهم واحد قال
لعلها كثرت عندك وانت تستقل الدرهم قال قلت نعمة الله عز وجل علي لسابغة فقال يا عقبة لاطعام مسلم خير من صيام شهر [illegible]
الثالث صوم ايام البيض وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل شهر **و** عن المنتهى والتذكرة انه اجماع العلماء **و** لم نقف على
دليله في كتب الاصحاب الا على رواية الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام فانه جعلها من الصوم الذي صاحبه بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر **و** ما رواه الصدوق
في العلل باسناده عن زر بن حبيش عن ابن مسعود قال سالت ابي بن كعب عن ايام البيض ما سببها وكيف سميت قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول ان آدم لما عصى ربه عز
وجل ناداه مناد من لدن العرش يا آدم اخرج من جواري فانه لا يجاورني احد عصاني فبكى آدم وبكت الملائكة فبعث الله عز وجل اليه جبرئيل فاهبطه الى الارض
مسودا فلما راته الملائكة ضجت وبكت وانتحبت وقالت يا رب خلقا خلقته ونفخت فيه من روحك واسجدت له ملائكتك بذنب واحد حولت بياضه سوادا
فنادى مناد من السماء ان صم لربك اليوم فصام فوافق يوم ثلث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودي يوم الرابع عشر من الشهر فذهب ثلث
السواد ثم نودي يوم الرابع عشر ان صم لربك اليوم فصام فذهب ثلثا السواد ثم نودي في يوم خمسة عشر بالصيام فاصبح وقد ذهب السواد كله
فسميت ايام البيض للذي رد الله عز وجل فيه على آدم من بياضه ثم نادى مناد من السماء يا آدم هذه الثلثة الايام جعلتها لك ولولدك من صامها في كل
شهر فكانما صام الدهر **قال الصدوق** هذا الخبر صحيح ولكن الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه محمد صلى الله عليه وآله امر دينه فقال ما آتيكم الرسول فخذوه وما
نهيكم عنه فانتهوا فسن رسول الله صلى الله عليه وآله مكان ايام البيض خميسا في اول الشهر واربعاء في وسط الشهر وخميسا في آخر الشهر وذلك صوم السنة من
صامها كان كمن صام الدهر لقول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها **وانما** ذكرت الحديث لما فيه من ذكر العلة **و** ليعلم السبب في ذلك لان
الناس اكثرهم يقولون ان ايام البيض انما سميت بيضا [illegible] **واقول** ظاهر الرواية الاولى ليس بصريح في الاستحباب
كانه اشارة فيه الى عدم التمكن للتاكيد كما ذكره في الذخيرة موافقا للشيخ في النهاية فانه عد الايام المستحبة ذكر الايام الخمسة فيها وعد منها وادرجه علمه
بان الروايات ليس فيها ذكر الصوم المستحب اصلا حتى يكون جعل ذلك من المخير فيه شاهدا على عدم التاكيد بل انما ذكر الصوم الواجب والحرام والمخير فيه فلا دلالة

منها على عدم التأكد **أقول** والإنصاف أن الرواية لا تخرج عن إشعار بذلك إذ قد عدت من جملة الصيام الخير فيه فلا دلالة فيها على عدم التأكد **أقول** والإنصاف أن الرواية لا تخرج عن إشعار بذلك إذ قد عدت من جملة الصيام الخير فيه صوم الاثنين وصوم يوم العاشوراء وصوم ستة أيام من شوال بعد العيد في كل منها شيء وكذلك صوم الخميس والجمعة **و** لعلنا نظر إلى هذا وعدم منع صوم كل منهما منفردا وإن كان بعيدا عند الأصحاب **و** قيل إنه من الأحاديث المرخوصة وكذلك أيام البيض بالنظر إلى رواية ابن مسعود مع ملاحظة ما ذكره الصدوق ويستشم من الرواية وأشعر التفسير **و** لذلك لم يذكر فيها استحباب صوم شيء إلا العيد وغيره ونحوها وكذلك سائر الصيام المستحبة بعد الأصحاب **و** أما رواية ابن مسعود فقد عرفت ما ذكره الصدوق من حكاية النسخ وتشابه بعض الروايات المتقدمة في صيام ثلاثة أيام في كل شهر أيضا **و** لذلك قال ابن أبي عقيل فأما السنة من الصيام فصوم شعبان وصيام البيض وهو ثلاثة أيام في كل شهر منفردة أربعاء بين خميسين الخميس الأول من العشر الأول والأربعاء الأخير من العشر الأوسط وخميس من العشر الأخير **فالعمدة** في المسألة الشهرة بين الأصحاب والإجماع المنقول **و** كيف كان فالعمل على الاستحباب **فائدة** المشهور في عبارات الأصحاب استحباب صوم أيام البيض بإضافة الأيام إلى البيض وقالوا إنه بحذف الموصوف تقديره أيام الليالي الثلاث تسميتها بالبيض عند العرب لكونها مقمرة من المغرب إلى طلوع الفجر غالبا **و** قد عرفت وجه التسمية من حيث النص وتخطئة الصدوق أكثر الناس في التسمية وعليه فإضافة الأيام لا يحتاج إلى التقدير المذكور بأن يكون الإضافة بيانية بعزل الوصفية عن البيض وجعله بمنزلة الاسم ويشعر به قوله في رواية الزهري وصوم البيض وجه نسبة البياض إلى الأيام مجازية فيكون يوم أبيض بمعنى يوم فيه لأجل بياض أعضاء آدم فيها **و** يمكن تقدير المضاف أيضا بأن تقديره أيام الأعضاء البيض أو أيام الليالي البيض باعتبار أن بياض آدم حصل في الليالي عند إتمام الصوم فما وقع في بعض العبارات من توصيف الأيام بالبيض ليس على ما ينبغي إما على طريقة العرب وأهل اللغة في التسمية فظاهر **و** أما على ما في النص فلما فيه من الإضافة وهو شاهد على كونها اسما للأيام على هذا الوجه فلا يجوز تغييره الأمر عما دل الاسم **الرابع** يستحب صوم مولد النبي ص ويوم مبعثه ويوم الغدير ويوم دحو الأرض **أما الأول** فالمشهور أنه سابع عشر ربيع الأول **و** قال الكليني في مولد النبي ص لاثني عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الأول في عام الفيل يوم الجمعة مع الزوال قال **و** روي أيضا عند طلوع الفجر وهو المشهور عند العامة **و** عن الشهيد الثاني اختاره في حاشية القواعد أنه قال ولعله أثبت **و** يدل على الأول ما رواه الشيخ عن إسحاق بن عبد الله العلوي العريضي قال دخل في صدري ما الأيام التي تصام فقصدت مولانا أبا الحسن علي بن محمد الهادي ع وهو بصريا ولم أبد ذلك لأحد من خلق الله فدخلت عليه فلما بصرني قال جئت تسألني عن الأيام التي يصام فيهن وهي أربعة أولهن يوم السابع والعشرين من رجب يوم بعث الله تعالى محمدا ص إلى خلقه رحمة للعالمين ويوم مولده ص وهو اليوم السابع عشر من ربيع الأول ويوم الخامس والعشرين من ذي القعدة فيه دحيت الكعبة ويوم الغدير فيه أقام رسول الله ص أخاه عليا علما للناس وإماما من بعده قلت صدقت جعلت فداك لذلك قصدت أشهد أنك حجة الله على خليقة **و** الرواية ضعيفة ولكن الشهرة يجبرها **و** لم نقف لقول الكليني على الرواية لكن ظاهر كلامه وجود الرواية الظاهرة بحيث لم يجزع عند الى ذكرها ولعله لذلك جعله الشهيد الثاني أثبت لضعف هذه الرواية ولكن العمل على المشهور **و** أما الثاني فهو السابع والعشرون من رجب **و** يدل عليه الرواية المتقدمة وما رواه الكليني والشيخ عن الحسن بن راشد عن أبي عبد الله ع قال قلت له جعلت فداك للمسلمين عيد غير العيدين قال نعم يا حسن أعظمهما وأشرفهما قال قلت وأي يوم هو قال هو يوم نصب أمير المؤمنين ع فيه علما للناس فقلت جعلت فداك فما ينبغي لنا أن نصنع فيه قال تصومه يا حسن وتكثر فيه الصلاة على محمد وآله وتبرأ إلى الله عز وجل ممن ظلمهم فإن الأنبياء كانت تأمر الأوصياء باليوم الذي يقام فيه الوصي أن يتخذ فيه عيدا قال قلت فما لمن صامه قال صيام ستين شهرا الحديث **و** عن سهل بن زياد عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن الرضا ع قال بعث الله محمدا رحمة للعالمين في سبعة وعشرين من ذي الحجة لقيت **و** وضع الله البيت وهو أول رحمة وضعت على وجه الأرض فجعله الله عز وجل مثابة للناس وأمنا فمن صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا وفي أول يوم من ذي الحجة ولد إبراهيم خليل الله ع فمن صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا **و** أما الثالث وهو الثامن عشر من ذي الحجة ويدل عليه روايتا الحسن بن راشد وإسحاق بن عبد الله المتقدمتان **و** قال في المسالك روي أن صومه يعدل العبادة من أول الدنيا إلى انقضائها **و** روى العلامة المجلسي ره عن الصادق ع أن صومه يعدل صوم عمر الدنيا يعني لو عمر أحد بقدر تمام الدنيا وصام فيها لكان صوم هذا اليوم ثواب ذلك وصومه يعدل مائة حج ومائة عمرة **و** روى أيضا عن فياض بن محمد بسند معتبر عن الرضا ع أيضا رواية طويلة في فضائل اليوم ومنها أن صومه يعدل ثواب من عبد الله من أول الدنيا إلى آخرها بأن يصوم في أيامها ويعبد الله في لياليها والأخبار في فضائل هذا اليوم وعظم بركاته وفضيلة عبادته لا سيما التصدق فيه أكثر من أن يحصى وأظهر من أن يخفى **و** يستحب صوم أول ذي الحجة وهو مولد الخليل لمرسلة سهل بن زياد المتقدمة ومرسلة الصدوق الآتية ولكن في حسنة الوشاء الآتية أن الخامس والعشرين من ذي القعدة هو مولد إبراهيم ع قيل ويمكن أن يكون المراد أن رسول الله ص وكان يصوم بأن أيام العشر عيد الفقير لمرسلة الصدوق والآتية **وأما الرابع** وهو الخامس والعشرون من ذي القعدة فيدل عليه ما تقدم من الأخبار وما

في استحباب صوم يوم دحو الارض

رواه الكليني عن محمد بن عبد الله بن الصيقل قال خرج علينا ابو الحسن يعني الرضا عليه السلام في يوم خمسة وعشرين من ذي القعدة فقال صوموا فاني اصبحت
صائما قلنا جعلنا فداك اي يوم هو قال يوم نشرت فيه الرحمة ودحيت فيه الارض ونصبت فيه الكعبة وهبط فيه آدم صلوات الله عليه و رواه
الصدوق في الصحيح عن الحسن بن علي الوشاء قال كنت مع ابي وانا غلام فتعشينا عند الرضا عليه السلام ليلة خمسة وعشرين من ذي القعدة فقال له ليلة خمسة و
عشرين من ذي القعدة فقال له ليلة خمسة وعشرين من ذي القعدة ولد فيها ابرهيم وولد فيها عيسى بن مريم وفيها دحيت الارض من تحت
الكعبة فمن صام ذلك اليوم كمن صام ستين شهرا والمراد من دحو الارض بسطها و قال الصدوق وروى ان في تسع وعشرين من ذي القعدة انزل
الله عز وجل الكعبة وهي اول رحمة نزلت فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة **قيل** والمراد بالكعبة في هذه الرواية الدرة او الياقوتة
التي كانت هناك قبل الطوفان كما ورد في الاخبار ويتوهم منها انها الكعبة فلا ينافي بينهما لان دحو القطعة من الارض التي تحتها في يوم لا ينافي نزول
تلك الدرة او الجوهرة فيما بعده او ما قبله و كذا يمكن دفع الاشكال في التنافي ما بين ما دل على ان في ذلك اليوم دحيت الكعبة وما دل على ان
فيه دحيت الارض من تحتها اذ المراد بالكعبة هو موضعها **نعم** هنا اشكال اخر اورده الشهيد رحمه الله في فوائد القواعد و حاصله ان مقتضى
الروايات عد الشهور قبل الدحو فان فيها ان الدحو في الخامس والعشرين وهو يقتضي تقدم الازمنة والايام والشهور على خلق الارض والمعلوم
ان الله تعالى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وان المراد من اليوم دوران الشمس في فلكها دورة واحدة وهو يقتضي خلق السموات قبل
ذلك فلا يتم عد الاشهر في تلك المدة و اجيب عنه بان القرآن ناطق بتأخر الدحو من خلق السموات والارض والليل والنهار حيث قال عز وجل
ءانتم اشد خلقا ام السماء بنيها رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج ضحيها والارض بعد ذلك دحيها و على هذا فيمكن تحقق الاهلة وعد
الايام قبل ذلك **الخامس** يستحب صوم يوم عرفة وعن المنتهى والتذكرة انه باتفاق العلماء و ذكروا له شرطين **احدهما** ان لا يكون مضعفا
عن الدعاء الذي هو عبارة سليمة في الكثرة والكيفية لان الجوع والعطش لا ينافيان الخشوع الذي هو روح العبادة سواء كان ناسكا او لا خلافا لبعض العامة
حيث اطلق الكراهة للحاج و يستفاد من ذلك ان الدعاء في هذا اليوم افضل من الصوم و **ثانيهما** تحقق الهلال عنده فلو احتمل كون اليوم عيدا في نفس الامر
لاحتمال كون الهلال من الماضية فلا يستحب بل يحرم لان صوم العيد حرام بالذات و **اما** الاخبار الواردة فيه **فاما** في الاستحباب فموثقة عبد الرحمن بن ابي
عبد الله عن ابي الحسن عليه السلام قال صوم يوم عرفة يعدل السنة وقال لم يصمه الحسن و صامه الحسين بعدها الشيخ و روى الصدوق مرسلا عن موسى بن جعفر عليه السلام قال
من صام اول يوم من ذي الحجة كتب الله له ثمانين شهرا فان صام التسع كتب الله له ثمانين شهرا عزّ وجعل له صوم الدهر قال وقال الصادق عليه السلام صوم يوم التروية
كفارة سنة ويوم عرفة كفارة سنتين ثم قال وروي ان في اول يوم من ذي الحجة ولد ابرهيم خليل الرحمن فمن صام ذلك اليوم كان كفارة ستين سنة
وفي تسع من ذي الحجة انزلت توبة داود فمن صام ذلك اليوم كان كفارة تسعين سنة و روى الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه
سئل عن صوم عرفة فقال انا اصوم اليوم وهو يوم دعاء ومسئلة و روى الشيخ في الصحيح عن سليمان الجعفري قال سمعت ابا الحسن يقول كان ابي
يصوم عرفة في اليوم الحار في الموقف ويامر بظلّ مرتفع فيضرب له فيغتسل مما يبلغ منه الحر ولا يبعد حملها على التقية نظرا الى حكم جواز الصوم في السفر
هناك اخبار دالة على المنع مثل ما رواه الكليني في الموثق قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يصم يوم عرفة منذ نزل صيام شهر رمضان
و رواه الشيخ ايضا في الموثق عن محمد بن قيس عنه وعن زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قال لا تصم في يوم عاشوراء ولا عرفة بمكة ولا في
المدينة ولا في وطنك ولا في مصر من الامصار و وجه الجمع بينهما حمل الاخبار المرغبة على من لا يضعفه الصوم عن الدعاء وتحقق عنده الهلال و **ثانيا**
على خلافها و **يدل** على التفصيل المذكور ما رواه الشيخ في الموثق عن ابان بن عثمن عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن صوم يوم عرفة فقال
من قوي عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة فصمه وان خشيت ان تضعف عن ذلك فلا تصمه و في الموثق عن حنان بن سدير
عن ابيه عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة قال كان ابي لا يصومه قلت ولم ذاك قال
يوم عرفة يوم دعاء ومسئلة واتخوف ان يضعفني عن الدعاء واكره ان اصوم واتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى فليس بيوم صوم و رواه الصدوق
في الفقيه وقال قال مصنف هذا الكتاب ان العامة غير موفقين لفطر ولا اضحى وانما كره عليه السلام صوم عرفة لانه كان يوم العيد في اكثر السنين وتصديق
ذلك ما قال الصادق عليه السلام لما قتل الحسين بن علي عليهما السلام امر الله عز وجل ملكا فنادى ايتها الامة الظالمة القاتلة عترة نبيها لا وفقكم الله تعالى لصوم ولا فطر وفي
حديث اخر لا وفقكم الله لفطر ولا اضحى انتهى **اقول** الظاهر ان المراد ان الاشتباه الحاصل غالبا في ذلك من جهة حرمانهم لا انه معلوم انه عيد و
لكنه ترك عندهم ولذلك نهى عنه و هناك روايات اخر مشعرة بما تقدم من الجمع ومنزلة عليه تركناها ادعاء للاختصار و من جملتها رواية رواها
الصدوق بعنوان ترك الحسن الصوم دون الحسين وفيها ان الراوي قال ان رأيت الحسن عليه السلام غير صائم والحسين صائما ثم رأيت الحسين غير صائم بعد

استحباب صوم يوم عرفة لمن لا يضعفه عن الدعاء ويتحقق الهلال عنده

في استحباب صوم التاسع والعشرين من ذي القعدة

وفات الحشر وسئل عن ذلك فقال ان الحشر كان اماما فلم يصم لئلا يتأسى به الناس ويتخذ صومه سنة فلما صرنا الى ما ناسب ابيه تركه لاجل ذلك
ومن جميع ذلك يظهر وجه ما ورد من الاخبار من ان صومه مخبر فيها وتشنيع صيامه مذ قتل الحسين عليه السلام ولعله بالنظر الى جعله سنة وطريقة
مستمرة لكثرة حصول الغفلة لاكثر طلبة العوام عن الحكمة في الاشهر المتقدمة تنبيها يحجبون عن الفضيلة العظمى ويقعون في المفسدة الكبرى فانهم اذا
علموا ان الامام يفطر فيه فيحصل لهم التفطن في ان استحبابه المقطوع به الثابت انما هو للصائم المقرون بالضابط الشرائطي في غير الامام لئلا يفعل العوام
بمتابعة لفظ **السادس** لا اشكال في ان صوم عاشوراء من جهة اليمن والتبرك به حرام بل قد ينتهي الى الكفر والاخبار مستفيضة بان من صامه كذلك
فهو في سلك آل زياد وكذا لا اشكال في استحباب الامساك عن الاكل والشرب حزنا على مصاب آل محمد صلوات الله عليهم اجمعين **اما**
الاشكال في استحباب الصوم لا بقصد اليمن او عدمه بل المستحب الامساك الى العصر ثم الافطار بشربة من ماء فالذي يظهر من المحقق في الشرائع هو
استحباب الصوم الواقع على سبيل الحزن كما فهمه صاحب المدارك لا كما فهمه جده حيث فسر كلامه بالامساك الى العصر وجعل عبارته مغايرة للصوم محتاجة
الى التأويل **و**هو موافق لما اختاره الشيخ في الجمع بين الاخبار موافقا للشيخ المفيد **و**يوضحه كلامه في المعتبر حيث ذكر فيها الصوم المستحب الى ان قال و
يستحب صوم عرفة لمن لم يضعفه الصوم عن الدعاء مع تحقق الهلال ثم قال وصوم عاشوراء حزنا لا تبركا **و**استدل على الاول برواية مسعدة بن صدقة **و**
على الثاني برواية جعفر بن عيسى وهو الظاهر من القواعد والتحرير **و**ربما يدعى انه لا خلاف فيه بل ادعى ابن زهرة الاجماع عليه **و**لعل ذلك بالنظر الى ظاهر قوله
باستحباب صومه حزنا على مصاب آل محمد **و**هو مشكل اذ قد عرفت الاشكال في ان المراد من هذه العبارة هل هو الصوم الواقعي او الامساك الى العصر **و**الذي
يظهر من التذكرة والمنتهى فانه بعد ما روى باستحباب صومه حزنا لا تبركا وذكر الادلة قال فاذا عرفت هذا فعندي انه ينبغي ان لا يتم صوم ذلك اليوم بل يفطر
بعد العصر لما روي عن الصادق ع ان صومه متروك فهو بعد نزول شهر رمضان والمتروك بدعة **و**كذا يظهر من الدروس والمسالك فانهم استحبوا الامساك
الى العصر هو الظاهر من النفلية حيث لم يذكره في المستحبات من الصوم **و**لا يبعد ترجيح تركه وان لم يكن على وجه لكثرة الاخبار المانعة على الاطلاق
في غاية التأكيد والخوف من التشبيه بالاعداء وحصول الغفلة عن قصد الحزن نظير ما ذكرنا في صوم عرفة **و**الاخبار الواردة فيه منها ما يدل على الحث
على صومه ومنها ما يدل على منعه **فمما** يدل على الاستحباب ما رواه الشيخ عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع ان عليا ع قال صوموا العاشوراء التاسع
والعاشر فانه يكفر ذنوب سنة **و**في الموثق عن ابي همام عن ابي الحسن ع قال صام رسول الله ص يوم عاشوراء **و**عن عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر عن ابيه
ع قال صيام عاشوراء كفارة سنة **و**عن كثير النواء عن ابي جعفر ع قال لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودي فامر نوح من معه من الجن والانس ان يصوموا
ذلك اليوم وقال ابو جعفر ع اتدرون ما هذا اليوم هذا اليوم الذي تاب الله فيه عز وجل على آدم وحواء وهذا اليوم الذي ولد فيه ابراهيم وهذا اليوم الذي
تاب الله فيه على قوم يونس وهذا اليوم الذي ولد فيه عيسى بن مريم وهذا اليوم الذي يقوم فيه القائم ع **و**عن حفص بن غياث عن جعفر بن محمد ع قال كان
رسول الله ص كثيرا ما يتفل في يوم عاشوراء في افواه اطفال المراضع من ولد فاطمة من ريقه ويقول لا تطعموهم شيئا الى الليل وكانوا يروون من ريق رسول
الله ص قال وكانت الوحش تصوم عاشوراء على عهد داود ع **ومما** يدل على المنع رواية زرارة المتقدمة في صوم عرفة وما رواه الكليني عن جعفر بن عيسى اخيه
محمد بن عيسى بن عبيد قال سألت الرضا ع عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه فقال عن صوم ابن مرجانة تسألني ذلك يوم صامه الادعياء من آل
زياد لقتل الحسين ع وهو يوم يتشأم به آل محمد ويتشأم به اهل الاسلام لا يصام ولا يتبرك به ويوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه وما اصيب آل محمد الا
في يوم الاثنين فتشأمنا به وتبرك به عدونا ويوم عاشوراء قتل الحسين ع وتبرك به ابن مرجانة وتشأم به آل محمد فمن صامهما او تبرك بهما لقي الله تبارك
وتعالى ممسوخ القلب وكان محشره مع الذين سنوا صومهما والتبرك بهما **و**عن زيد النرسي قال سمعت عبيد بن زرارة يسأل ابا عبد الله ع عن صوم يوم عاشوراء
فقال من صامه كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة وآل زياد قال قلت وما كان حظهم من ذلك اليوم قال النار اعاذنا الله من النار ومن عمل
يقرب الى النار الى غير ذلك من الاخبار **ويمكن** الجواب عن الاخبار الاولة بحملها على التقية ومسعدة بن صدقة عامي او بتري وكذا كثير النواء وروى
الكشي عن ابي بكر الحضرمي قال قال ابو عبد الله ع اللهم اني اليك من كثير النواء بريء في الدنيا والآخرة **مع** انه لا يناسب من حيث المضمون سائر الاخبار
في ولادة عيسى فقد مر انه اول ذي الحجة وتوبة قوم يونس فقد مر وتوبة آدم فقد مر انه كان في شوال وقد مر انه كان في يوم الغدير وغير ذلك **واما**
ذكر قيام القائم فلعله من جهة تخليطهم حتى لا يكذب في شيء مما ذكروا **واما** حكاية صوم رسول الله ص **فيمكن** دفعه باحتمال النسخ كما يدل عليه روايات منها
ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم وزرارة عن ابي جعفر الباقر ع عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان
ترك وسنده الى زرارة صحيح **و**ما رواه الكليني والشيخ عن نجبة بن الحارث العطار قال سألت ابا جعفر ع عن صوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان
والمتروك بدعة قال نجبة فسألت ابا عبد الله ع من بعد ابيه عن ذلك فاجابني بمثل جواب ابيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة الا سنة آل زياد

لقتل الحسين بن علي عليه السلام وأمّا ما يدلّ على الامساك الى العصر فهو ما رواه الشيخ في المصباح عن عبد الله بن سنان والظاهر انه صحيح قال دخلت على ابي
عبد الله عليه السلام في يوم عاشوراء فلقيته كاسف اللون ظاهر الحزن ودموعه تنحدر من عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله مم بكاؤك لا ابكى
الله عينيك فقال لي أو في غفلة انت اما علمت ان الحسين عليه السلام اصيب في مثل هذا اليوم فقلت يا سيدي فما قولك في صومه فقال لي صمه من غير تبييت وافطره
من غير تشميت ولا تجعله يوم صوم كملا وليكن افطارك بعد العصر بساعة على شربة من ماء فانه في ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلّت الهيجاء
عن آل رسول الله صلى الله عليه وآله وانكشفت الملحمة عنهم قال في المسالك وينبغي ان يكون الامساك المذكور بالنيّة لانه عبادة وهو كما ذكره تنبيهات الأول
المعروف من المذهب ان عاشوراء هو اليوم العاشر من المحرّم لانه يوم قتل الحسين ولا خلاف انه كان في عاشر محرّم وعن المنتهى ان المروي عن ابن عباس انه
تاسعه وليس بمعتمد الثاني ان الظاهر من الاخبار انه كان واجبا قبل نزول شهر رمضان ثم ترك الثالث انه اذا وجب صومه بسبب كقضاء ونذر
سيّما اذا تضيّق وقته فلا كراهة بل قد يحرم تركه وكذا التطوّع المطلق والنذر المعين من غير جهة انه عاشوراء لكن للجهل اذا وقع فيه وامّا النذر المعين
من جهته فلا فهو موقوف على رجحانه ويشكل فيما لو نذر صوم محرّم بتمامه فغفل عن حال يوم العاشوراء والظاهر انعقاد النذر ووجوب الاتيان به اذ ليس في النذر
نذر الخصوصية اليوم حتى يكون رجحانه لانه يوم من ايام الله ولازم ذلك انه اذا تخصّص لا انحلاله وجزم بان التبرّك والتيمّن ليس في نظره اصلا ولا
يختلج بخاطره قطعا وصام من حيث انه يوم من ايام السنة لا من حيث انه هذا اليوم الخاص فلا يكون صومه مرجوحا بالنسبة الى افطاره فان الذي هو محرّم هو صومه
لقصد التيمّن والذي هو مستحب صومه من جهة انه يوم من ايام الله تعالى ومن حيث انه صوم ومن حيث انه هذا اليوم بقصد الحزن وترك اللذة فيه والذي
هو مكروه صومه لانه عاشوراء لا لاجل التبرّك والتيمّن ولا لاجل الحزن لانه تشبّه بالاعداء وادعيائهم أعداء آل محمد ويبقى الاشكال في ترجيح الصوم شرعا
على وجه الحزن او الامساك الى العصر والظاهر تخييره بما مرّ فيما الكل في الترجيح ولذلك لم يذكر الكليني في جوازه رواية اصلا واقتصر على اخبار المنع وكذا
كثير من الفقهاء ومع ذلك فلم يظهر قول بالحرمة من احد منّا الا على وجه التيمّن والتبرّك باليوم كما يتيمّن به الاعداء تنبيه قد عرفت ان رواية جعفر
بن عيسى يدلّ على المنع عن صوم يوم الاثنين ويظهر من العلامة المجلسي ره ان به روايات وقد مرّ رواية محمد بن مروان المشعرة بنفيه كما هو مذهب ابن الجنيد و
افتى العلامة في التذكرة باستحبابه واستدلّ عليه برواية عامية تدلّ على ان فيه وفي يوم الخميس ترفع اعمال العباد وبرواية الزهري وقد عرفت انه ليس بصريح
في الاستحباب بل جعل فيه من الصيام المخيّر فيه وفي الح منع قول ابن الجنيد بنسخه ثم قال نعم ان صحّ رواية جعفر بن عيسى كان صوم الاثنين مكروها والا فلا
اقول ولعلّ الارجح تركه ويؤيده انه يوم قتل الحسين على المشهور الثامن يستحب صوم يوم المباهلة قال في التذكرة هو الرابع والعشرون من
ذي الحجة امر الله تعالى رسوله ان يباهل بامير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين نصارى نجران وفيه تصدّق امير المؤمنين بخاتمه في ركوعه ونزلت فيه الاية
هو قوله تعالى انما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون لانه يوم شريف اظهر الله تعالى فيه نبيّنا على
وحصل فيه التنبيه على قرب امير المؤمنين من رتبته واختصاصه وعظم منزلته وثبوت ولايته واستجابة دعائه وذلك نعمة عظيمة يستحب مقابلتها بالشكر
بالصوم انتهى ونقل عن الشيخ بالصوم انتهى ونقل عن الشيخ انه قال يوم المباهلة الخامس والعشرون من ذي الحجة وروى انه يوم الرابع والعشرين وهو
الاظهر وقيل انه السابع والعشرون وقيل انه الحادي والعشرون والاشهر الاظهر الاول وكيف كان فلم نقف على رواية تدلّ على استحباب صومه بخصوصه نعم فتوى
مع العلة التي ذكرها في التذكرة والمنتهى كافية فيه نعم ذكر العلامة المجلسي ره ان به رواية والمشهور ان سورة هل اتى نزلت في الخامس والعشرين وعن
المفيد انه يستحب صومه شكرا لهذه النعمة التاسع يستحب صوم الخميس والجمعة على المشهور ويدلّ عليه في الخميس ما مرّ من الاخبار الدالة على انه يوم يعرض فيه
اعمال العباد فيستحب ان يعرض وهو صائم واستدلّ عليه الفاضل الاصفهاني برواية محمد بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم
حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما وافطر يوما ثم صام الاثنين والخميس وكان ثمّة صوم الدهر وكان ابي يقول ما من احد ابغض الى الله عزّ وجلّ
الى آخر ما ذكرناه في رواية محمد بن مروان في مسئلة صيام الثلاثة الايام ولم اقف على هذه الرواية في الاصول التي عندنا فلعلّه غفل في النقل
او كان في كتابه سقط فان ما في الكافي والفقيه ان ثمّة صوم الدهر الثلثة لا الاثنين والخميس وامّا الجمعة فلانه يوم شريف يضاعف فيه الحسنات
وروى الصدوق في الخصال بسنده عن علي بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يريد ان يعمل شيئا من الخير مثل الصدقة والصوم ونحو هذا قال يستحب ان يكون ذلك يوم
الجمعة فان العمل يوم الجمعة يضاعف وما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال رايته صائما يوم الجمعة فقلت جعلت فداك ان الناس يزعمون
انه يوم عيد فقال كلا انه يوم خفض ودعة وعن المفيد وروى راشد بن محمود عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صام من شهر حرام الخميس
والجمعة والسبت كتب الله له عبادة تسعمائة سنة وفي رواية الزهري جعلهما من الايام المخيّر فيها كما عرفت وعن ابن الجنيد ان صوم الخميس والاثنين
منسوخ وصوم السبت منهي عنه وفي الح لم يثبت عندي شيء من ذلك ولم يذكره المشهور من علمائنا وعن ابن الجنيد ايضا انه لا يستحب افراد

تنبيه
فضيلة
يقول ذلك

الجمعة بالصيام ويجوز اذا قدمه يومًا او الحقه يومًا وهو موافق لما رواه الشيخ في التهذيب عن ابي هريرة يقول لم ينه عن صوم الجمعة ولكن نهى
رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا تصوموا يوم الجمعة الا ان تصوموا قبله او بعده ولما روي عن جابر انه سأله رجل وهو يطوف اسمعت رسول الله ينهى عن صيام
يوم الجمعة قال نعم ورب هذا البيت قال العلامة في التذكرة فان صحت هاتان الروايتان حملناهما على من يضعف عن الفرائض ونوافل الجمعة او الادعية
واداء الجمعة على وجهها والسعي اليها جمعا بين الادلة وكيف كان فالروايتان عاميتان وابن الجنيد غالبا موافق للعامة فالمذهب هو المشهور
التاسع يستحب صوم رجب كله وشعبان كله والاخبار فيهما كثيرة جدا ففي صحيح الشيخ عن امير المؤمنين انه كان يصوم ويقول رجب شهري
وشعبان شهر رسول الله وشهر رمضان شهر الله وعن سالم عن الصادق وكتب له بصوم كل يوم يصومه عبادة سنة ورفع له الف درجة فان صام الشهر كله
انجاه الله عز وجل من النار واوجب له الجنة وعن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله قال قال رسول الله من صام ثلاثة ايام من رجب كتب الله له بكل يوم
صيام سنة ومن صام سبعة ايام من رجب غلقت عنه سبعة ابواب النار ومن صام ثمانية ايام فتحت له ابواب الجنة الثمانية ومن صام خمسة عشر يوما حاسبه
الله حسابا يسيرا ومن صام رجبا كله كتب الله له رضوانه وروى الصدوق بسنده عن ابان بن عثمان عن كثير النواء عن الصادق قال ان نوحا ركب
السفينة اول يوم من رجب فامر من معه ان يصوموا ذلك وقال من صام ذلك اليوم تباعدت عنه النار مسيرة سنة ومن صام سبعة ايام اغلقت عنه
ابواب النيران السبعة ومن صام ثمانية ايام فتحت له ابواب الجنان الثمانية ومن صام خمسة عشر يوما اعطي مسألته ومن زاد زاده الله عز وجل وروي
فيه عن ابي الحسن موسى بن جعفر انه قال رجب نهر في الجنة اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل فمن صام يوما من رجب سقاه الله من ذلك النهر
الى غير ذلك من الاخبار وعن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر قال من صام شهر شعبان كان له طهورا من كل زلة ووصمة وبادرة وقال ابو حمزة فقلت
لابي جعفر ما الوصمة قال اليمين في المعصية ولا نذر في المعصية قلت فما البادرة قال اليمين عند الغضب والتوبة منها الندم عليها وروى الكليني في
الحسن بن ابراهيم عن ابن ابي عمير عن سلمة بياع السابري عن ابي الصباح الكناني قال سمعت ابا عبد الله يقول صوم شعبان وشهر رمضان متتابعين توبة من
الله والله وبمضمونها روايات كثيرة وفي الصحيح عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله هل صام احد من آبائك شعبان قط فقال صامه خير آبائي رسول الله
وبمضمونها ايضا روايات كثيرة ولعل المسامحة في ذلك شيئا رواها الشيخ ثم قال بعد ذلك فاما الاخبار التي وردت في النهي عن صوم شعبان
وانه ما صامه احد من الائمة فالمراد بها انه لم يصمه احد من الائمة على ان صومه يجري مجرى شهر رمضان في الفرض والوجوب لان قوما قالوا ان صومه
فريضة وكان ابو الخطاب لعنه الله واصحابه يذهبون اليه ويقولون ان من افطر يوما منه لزمه من الكفارة ما يلزم من افطر يوما من شهر رمضان فورد عنهم
الانكار لذلك ثم حمل الشيخ ما ورد من النهي عن الوصل بين شعبان ورمضان بان المراد الوصال المنهي عنه واما مع الافطار في الليل فليس هنالك
واستدل على هذا التأويل برواية محمد بن سليمان عن ابيه عن ابي عبد الله قال قلت له فلا يفصل بينهما قال اذا افطر من الليل فهو فصل انما قال رسول
الله لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير افطار ويظهر من الصدوق محمل آخر وهو الحمل على الانكار حيث روى عن عمرو بن خالد
عن ابي جعفر قال كان رسول الله يصوم شعبان وشهر رمضان يصلهما وينهى الناس ان يصلوهما وكان يقول هما شهرا الله وهما كفارة لما قبلهما ولما بعدهما
من الذنوب ثم قال قوله وينهى الناس ان يصلوهما على الانكار والحكاية لا على الاخبار كانه يقول يصلهما وينهى الناس ان يصلوهما فمن شاء وصل
ومن شاء فصل ثم استشهد برواية المفضل الدالة على جوازهما وادعى ان الناس مرفوع على انه فاعل لكلمة ينهى فلا حاجة الى الحمل على الانكار وليس
ببعيد فيكون ردعا على الخطابية **العاشر** قال العلامة في التذكرة يستحب صوم ستة ايام من شوال بعد يوم الفطر وبه قال الشافعي واحمد واكثر
العلماء لما رواه العامة عن رسول الله انه قال من صام رمضان فاتبعه بست من شوال فكانما صام الدهر ثم نقل عن ابي يوسف ومحمد بن الحسن كراهته
وكذا عن مالك قال فانه قال ما رأيت احدا من اهل المدينة يصومها ولم يبلغني ذلك عن احد من السلف وان اهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته وان يلحق
الجهال برمضان ما ليس منه وعن الشيخ في المصباح ان في اصحابنا من كره هذا ولا اصل فيه والصوم عبادة لا تكره لان النبي صلى الله عليه وآله قال الصوم جنة من
النار وهو على عمومه والمحقق لم يذكره في كتبه والشهيد في اللمعة استحبه وهو ظ الروضة والقواعد للشهيد وفي الدروس وروى كراهة
صيام ثلاثة بعد الفطر بطريقين والذي وقفت عليه من اخبار الخاصة رواية الزهري المذكورة في الكتب الثلاثة عن زين العابدين فقد عد فيها ان من
جملة الصوم الذي صاحبه فيه بالخيار صوم ستة ايام من شوال بعد شهر رمضان ان شاء صام وان شاء افطر وهو ظ في عدم التأكد كما اشرنا سابقا وما رواه
الكليني عن ابي زياد الحلال وفي سنده ابو سعيد المكاري قال قال لنا ابو عبد الله لا صيام بعد الاضحى ثلاثة ايام ولا بعد الفطر ثلاثة ايام انها ايام اكل
وشرب وروى الشيخ في التهذيب في اواخر كتاب الصوم عن ابن ابي عمير عن ابي زياد بن الحلال قال قال ابو عبد الله لا صيام بعد الاضحى الحديث وقال الفاضل
المحقق الميرزا محمد رح ان طريق الشيخ الى ابن ابي عمير بل بعض الاصحاب في الحسن [illegible] وقريب [illegible] لم يذكره متعلما ذكره في سند صحاح وحسان وما رواه في باب

في استحباب صوم رجب كله وشعبان كله

من كتب له رضوانه لم يعذبه

الشديد

في الجواب عن الحديث الناهي عن صوم شعبان

في استحباب صوم ستة ايام من شوال بعد الفطر

وبنحوه الصحيحة في الموثق بعلي بن الحسن بن فضال عن جرير عنهم ع قال اذا افطرت من رمضان فلا تصومن بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلثة يمضين قال الشيخ الوجه فيه انه ليس في صيام هذه الايام من الفضل والثواب ما يحصل في غيرها من الايام وان كان يجوز صومها حسب ما تضمنه الخبر من التخيير يعني خبر الزهري و ما رواه الكليني ره في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن اليومين اللذين بعد الفطر ايصامان ام لا فقال اكره لك ان تصومهما لعل مراد الشهيد ره تغليب الصحيح على الموثق او اراد من احدهما صحيحة عبد الرحمن لعمومها فان كراهة الايام الثلثة فان الثلثة انما وقع في السؤال مع لا قائل بالفصل او يقال ان روايته صحيحا وكيف كان فلا يبعد ترجيح ترك صيام الثلثة الايام لهذه الاخبار ولموافقته استحباب الستة لتشبيه صيامها ثم ديمومة صيام التشبيع شرح ان قلنا بالاستحباب فظاهر الرواية عدم الفصل متواليا بما ذكره الشهيد في القواعد من بقاء الاستحباب مع التاخير محل نظر وقال في الروضة فيتوضا منها مع شهر رمضان صيام عدل صيام السنة وفي الخبر ان المواظبة عليها تعدل صيام الدهر وعلل في بعض الاخبار بان الصدقة بعشر امثالها فيكون رمضان بعشرة اشهر والستة بشهرين وذلك تمام السنة فدوام فعلها كان يعد له صوم الدهر **اقول** واخذ كلامه الاول من هذا التعليل وقد عليه ما ورد في الرواية من كونه معادل صيام الدهر يعني بملاحظة المواظبة والا فلم نعرف وجها على ارادة المواظبة وحملها على ما ذكره المواظبة في خبر ولعله اطلع عليه من موضع اخر ثم اشار الى ان الحكمة في الاتباع مع ان العشرة متضمنة لعدم الفرق بين التوالي والتفرق رمضان فظاهر الرواية ان فيه تخفيفا على الصائم للتمرن السابق او عودا الى العبادة سريعا اظهارا للرغبة وعدم السأم شرح اي المراد من المعادلة لصوم الدهر مع اتحاد جزءه هو انه لوحظ صوم الدهر مسوى عن المضاعفة وفي استحبابها لمن صام شهرا اشتراما من رمضان دون جميعه نظر ولا يبعد الاطراد نظرا الى حمل الرواية على الغالب او ارادة الجنس وافا الرحيم ان فالاشكال اكثر **الحادي عشر** لا يجب صوم النافلة بالدخول فيها للاصل والاجماع والاخبار وقد مر بعضها في قضاء شهر رمضان وكل كل نافلة الا ما استثني مثل الحج والاعتكاف على بعض الوجوه وقال ابو حنيفة يجب بالشروع ولا يجوز ابطاله لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم ويقضى لو ابطله و احتج عليه ببعض الروايات من طريقهم المعارض بمثلها ولا يخفى ضعفه نعم يكره الافطار اقتراحا بعد الزوال واما لو كان لاجابة مؤمن او حب قلبا او نحو ذلك فلا كراهة ويدل على الاول رواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع عن ابيه ان عليا ع قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه وبين نصف النهار فان انتصف النهار فقد وجب الصوم وتحمل على الاولوية

الفصل الثالث في الصوم المكروه وفيه مباحث **الاول** يكره صوم عرفة اذا كان مضعفا عن الدعاء مع الشك في الهلال وقد مر بيانه فلتنظر **الثاني** اختلف الاصحاب في صوم الضيف بدون اذن المضيف تطوعا فعن جماعة منهم انه لا يصح بدون اذنه واطلقوا وقال المحقق في المعتبر والنافع انه لا يصح كالعلامة في الارشاد والتلخيص والبغية كما حكي وقال المحقق في المعتبر هذا مما اتفق عليه علماؤنا واكثر علماء الاسلام وقد رويناه عن الزهري عن علي بن الحسين ع وقال ابن ادريس لا ينعقد له صوم شرعي ويكون ما فعله ولا يكون ماجورا وعن ابن زهرة انه يجب ان لا يصوم الا باذنه وكذا ابن حمزة والعلامة في المنتهى والتذكرة وعن ابن زهرة دعوى الاجماع عليه و عن سلار انه يكره وهو مختار القواعد والتحرير والشرائع والتذكرة والدروس والمسالك والمدارك وقال في الشرائع الاظهر انه لا ينعقد مع النهي وهو ظاهر اللمعة و هو المنقول عن شرح الارشاد لفخر المحققين بعضا الكراهة بدون النهي وعدم الانعقاد معه وهو الظاهر من الدروس **فالاقوال اربعة الاول** البطلان مطلقا ولازمه الحرمة والاثم كما صرح به ابن ادريس **والثاني** الكراهة مطلقا **والثالث** الكراهة مع عدم الاذن والنهي والبطلان مع النهي **والرابع** استحباب تركه مطلقا **ولعل** القول الاول ارجح **لنا** الاجماع المنقول في المعتبر والاخبار **منها** رواية الزهري وفيها واما صوم الاذن فان المرأة لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها والعبد لا يصوم تطوعا الا باذن سيده والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه وقال رسول الله ص من نزل على قوم فلا يصومن تطوعا الا باذنهم ودلالتها واضحة لاجل النهي المؤكد الدال على التحريم المستلزم لبطلان العبادة على الاقوى ولكن في سندها ضعف وقد ورد بها في الكتب الثلثة ثم مع اعتضادها بالاجماع المنقول ولا ينقص عن الشهرة جابر لضعفها ولا يبعد ان يدعى كونه مشهورا عند قدماء الاصحاب فان سندنا المحقق الاجماع من غير تامل كما يظهر من المشايخ الثلثة في كتب الاخبار فانظر الى الكليني فقد عقد بابا بان لا يجوز له صيام التطوع الا باذن غيره ثم ذكر الاخبار الاتية مضافا الى ما عقد بابا بالخصوص لذكر وجوه الصيام وذكر فيه رواية الزهري الدالة على الحرمة سابقا عليه وكذا الصدوق عقد بابا لصوم الاذن وذكر فيه الاخبار الاتية وهو ايضا ظاهر في التحريم لانه اضاف الصوم الى الاذن ظاهر في الاختصاص كما هو القاعدة في اضافة اسم المعنى وانصوم حقيقة في نفس الصوم لا في كماله وعقد بابا لوجوه الصوم وذكر فيه رواية الزهري وكذا الشيخ ره عقد بابا لوجوه الصيام وشرح جميعها على البيان وذكر رواية الزهري وكذا الشيخ في المهذب وظاهر كل من اطلق الحكم الجملة الخبرية وقال لا يصح ايضا الحرمة وجعل اشدها الكراهة انما هو من المحقق واما الاجماع المحكي عن ابن زهرة ان صح النقل فلا ينقص عن اجماع المحقق لانه انسب كما لا يخفى على من تتبع ما الماء طريقيها ومنها ما رواه الكليني عن نشيط بن صالح عن هشام بن الحكم وفي طريقها احمد بن هلال عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا

باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذنه ومن صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره ومن بر الولد بابويه ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا وكانت المرأة عاصية وكان العبد فاسقا عاصيا وكان الولد عاقا و رواه الصدوق وايضا في الفقيه عن نشيط بن صالح عن هشام الا انه قال فاسقا عاصيا وطريقه الى نشيط غير مذكور ولعل ضعفه منجبر بعمل القدماء وروايته في الكافي والفقيه وربما يقدح في الدلالة بان الجهل لا يتحقق بفعل المكروه فلا يدل على الحرمة اقول وملاحظة القرائن قرينة ارادة الحرمة كما ستذكر في المملوك والزوجة مع ان ظاهر استعمال الجهل في مقابل العقل ان ذلك فعل غير مشروع لان من اتى بعبادة مردودة فقد فعل حراما وبالجملة الرواية المتضمنة كما ورد في القرآن كثيرا مثل قوله تعالى ولكني اريكم قوما تجهلون ولكن اكثرهم يجهلون وذلك لانهم قوم لا يفقهون والادلة المطلقة ظاهرة في الحرمة ولو سلم عدم الظهور فالجملة الخبرية المنفية ظاهرة في الحرمة كما ان المثبتة ظاهرة في الوجوب وضم كونه منقصا للعقل وعدّه من الجهالة لا يخرجها عن الدلالة غاية الامر ان يكون الكلام في قوة لا يصوم الضيف فليتم في ذلك ومنها ما رواه الصدوق عن الفضيل بن يسار وفي سنده علي بن الحسين ولا يبعد كونه حسنا بل صحيحا قال المير داماد وظاهر جمع من الاصحاب اعتباره وعن الشيخ في الفهرست يروي عنه الزراري وكان معلمه والزراري هو احمد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن اعين ابو غالب الزراري وهو الثقة الجليل النبيل الذي كان شيخ اصحابنا في عصره واستادهم ونقيبهم ووجههم كما يظهر من الشيخ وغيره عن العلامة المجلسي ره والمولى محمد تقي ره وعد جماعة حديثه حسنا والظاهر انه لكثرة الرواية وفي موضع آخر لانه من مشايخ الاجازة مشتهر قال بل لا يبعد جعل حديثه صحيحا عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص اذا دخل رجل بلدة فهو ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم ولا ينبغي للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا الشيء فيفسد ولا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم ويشتهي فيتركه لهم ورواه الكليني ره ايضا باختلاف يسير في اللفظ ويمكن القدح في دلالة الكلمة لا ينبغي على الحرمة بل ظاهرة في الكراهة واما حجة القول بالبطلان مع النهي خاصة فلعله ملاحظة القرينتين الاخيرتين فان ترك الطاعة هو مخالفة الامر والنهي فطاعة العبد والزوجة انما هي فيما امرهما المولى والزوج وبدون النهي لا يحصل طاعة فكذا في الضيف ان يعلم لزوم موافقة الضيف في طلبه ترك الماكول ويحصل المخالفة انما هو اذا نهاه عن الصوم مع ان العلة المذكورة في رواية فضيل انه اذا فسد ما عملوه يظهر في صورة النهي حيث انه مشعر بانهم عملوا شيئا فيفسد عليهم غير جائز وانكسار القلب ايضا انما هو في هذه الصورة فحينئذ الضيف انما هو ترك اطاعة المضيف وفيه ما لا يخفى اذ الكلام في القرينتين ثم عن هذا ان طاعة المرأة والعبد للزوج والمولى ليس بالذات بل انما هو من جهة الشارع التصرف في انفسهما بدون اذنهما مخالفة وترك الطاعة لهما يستلزم ترك طاعة الله تع فكانما جعل لهما التسلط عليهما بان لا يتصرفا في انفسهما بدون اذنهما فلا يستلزم كون الصوم بدون الاذن ترك الطاعة كما نص عليه الشارع ان يكون ذلك لاجل نهيهما وهو واضح فالاولى التمسك بعموم الرواية وظاهرها فيندفع الاشكال في مسألة الضيف ايضا نعم الحكم في صورة النهي اوضح واما حجة الكراهة فهو الاصل وضعف الروايات سندا ودلالة وتنزيلها على الكراهة واما القول باستحباب الترك كما نقلنا عن ابن زهرة فهو لانه على مذهب جمهور الاصحاب من ان العبادة لا تخلو عن الثواب وان المكروه من العبادات بمعنى كونه اقل ثوابا او مرجوحا بالنسبة الى غيره واما على ما اخترناه في الاصول من جواز اجتماع الامر والنهي فلا بأس بانه قد يغلب مفسدة الخصوصية على مصلحة اصل العبادة فلا يبقى رجحان وهو لا ينافي ما قدمنا انفكاك اصل العبادة عن الرجحان في العبادات المكروهة فقد يكون تركها ارجح من فعلها كما هو المصطلح في الكراهة مع بقاء صحتها وقد يكون فعلها ارجح لغلبة حكمة اصل العبادة على مفسدة التشخص وقد يتساويان ويمكن توجيه كلام القائل باستحباب الترك بارجاعه الى الكراهة على مذاقهم يكون المراد استحباب تركه حتى يستأذن لان تركه مع عدم الاذن مستحب وهو مدفوع بان ظاهرهم ان تركه بدون الاذن اولى من فعله لان الاستيذان افضل من عدم الاستيذان وهذا من اعظم الشواهد على بطلان توجيههم الكراهة في العبادات بان المراد تركها مبتدأ لا اتيانها بغيرها وذلك لان لكل يوم من الايام وظيفة لا بدل عنها البتة فيها اولى من فعل نفس وظيفتها مع ان ظاهرهم رجحان الترك وان لم يبدلوها بغيرها ويدل على استحباب الترك مضافا الى ما دل على مرجوحية فعله انه فيه جبر القلب المؤمن ومراعاته كما ذكره في التذكرة ويمكن الاستدلال ايضا بمثل رواية داود الرقي او فحواها عن الصادق ع لافطارك في منزل اخيك افضل من صيامك بسبعين ضعفا او تسعين ضعفا وينبغي التنبيه لامور الاول ظاهر الاخبار والفتاوى سيما من ذكر انه لا ينعقد صوم الضيف بدون اذن المضيف ان الكراهة انما هو في انشاء الصوم في دار المضيف واما استدامة الصوم المنعقد بعد دخول داره فيشكل انفهامه من الاخبار والفتاوى ويظهر من الروضة ادخاله مع تقييده بما قبل الزوال مع احتمال المطلق يعني لو دخل بعد الزوال ايضا النحو وفيه ما عرفت من منع الاطلاق ووجه تقييده بما قبل الزوال اولا لعدم الاطلاق في النص والفتوى بكراهة افطار النافلة بعد الزوال وفيه مع ما عرفت من عدم الدخول حتى يحتاج الى التقييد انما ثبت الكراهة فيه بعد الزوال هو الافطار اقتراحا ولا من جهة داعية اليه وهو لا يتم فيما نحن فيه اذ قد يكون

فيه جبر لقلب المضيف وحفظ لما عمل له من الغشّ اذ لو عمل له ولا منافاة بين استحباب اتمام صوم الضيف انما استفيد قبل دخوله واستحباب الافطار
لو دعا المضيف الى طعام او عمل له شيئا فيفطر لئلا يفسد بل الافضل عدم اخباره ولا يلزم من ذلك كراهة استمراره على الصوم اولا او استحباب
فيه للمضيف اذ لا اولوية لعدم الانشاء وفي اثنائه الاستمرار الى ان يحصل الدعوة الى الطعام **الثاني** مقتضى ما ذكرنا من دليل استحباب الترك اخبار
ورواية الفضيل المتقدمتان او لوية الاستيذان في الواجب الموسع ايضا لان الاصحاب خصوا الحكم بالمندوب مع ان ادلة المسارعة الى المغفرة والاستباق
بالخيرات والاهتمام باداء الواجب ايضا تؤيد الاختصاص **الثالث** لم يذكر كثير من الاصحاب حكم صوم المضيف تطوعا بدون اذن الضيف وفي الغنية
ايضا مكروه كما صرح به في التذكرة والمنتهى والتحرير والمسالك لرواية فضيل المتقدمة **و** يظهر من الدروس التردد حيث نسبه الى الرواية وكذا من اللمعة
حيث نسبه الى قيل وقال في الروضة وهو مروي ايضا لكن قل من ذكره **الثالث** اختلفوا في صوم الولد بدون اذن والده **و** عن الاكثر كما في المدارك
الكراهة **و** عن التلخيص والتبصرة وشرح الارشاد لفخر المحققين عدم الصحة **و** هو ظاهر الكليني بل الصدوق ايضا **و** هو مختار النافع والارشاد والذخيرة
ولكنه في المعتبر قال واستحبابا ذكر الولد مع الوالد في الاصل مراعاة للادب وليس بلازم بل على الافضل **و** لعل مراده من الاصل النافع **و** قال في اللمعة
والاولى عدم انعقاده مع النهي **فظهر** ان الاقوال في هذه المسئلة ايضا ثلثة **و** لا يبعد ترجيح الكراهة لان الرواية الدالة على المنع انما هي رواية هشام
ولا جابر لضعفها في خصوص الولد لان الشهرة على خلاف ظاهرها **اللهم** الا في صورة المنع لو قلنا بوجوب اطاعتهما في ترك المستحب **و** لكنه غير معلوم
الا ان يكون فعله موذيا لايذائهما وايلامهما كما ذكره في منعهما حضور الجماعة في وقت العشاء والصبح ومنه الاسفار المستحبة كالزيارات فانه مع قطع النظر
عن خوف حزازات لطريق مفارقته صعب عليهما بل وجعلوا الواجبات الكفائية كالجهاد وتحصيل العلم الكفائي بفعل غيره موقوفة على رضاهما **و**
لعل من منع عن الصوم المندوب بدون الاذن اشترط النهي نظرا الى ان الغالب ان النهي لا يسلم عن الاعتبار لا يكون الا من جهة حصول العسر والحرج والمشقة
للولد الموذي لايلامهما كما لو كان في الايام الحارة **فاظهر** الاقوال ذا الاول **ولنا** القول بعدم الصحة مع المنع والنهي ثم ان صريح الرواية اشتراط
الاذن الابوين **و** لا يبعد العمل عليه سيما ويظهر من الايات والاخبار تاكد لزوم اطاعتهما وتحصيل رضاهما وفي الام اكد فلعل مراد من اشترط اذن الوالد
هو جنس لا خصوص الاب **بل** ويمكن حمل كلامهم في الولد على ما يشمل الاجداد ايضا كما في الروضة **و** لكن الرواية ظاهرة في الولد الحقيقي والابوين الحقيقيين
والاقتصار عليه هو مقتضى الاصل **الرابع** اختلفوا في صوم الزوجة والمملوك بدون اذن الزوج والمالك فالاكثر على الحرمة **و** ظاهرهم البطلان وادعى
في المعتبر اتفاق علمائنا واكثر علماء الاسلام على عدم صحة صومهما وهو صريح صاحب المدارك في العبد والظاهر من التذكرة فيه ولم ينقل فيهما الخلاف في
عدم جواز صوم المرأة الا باذن زوجها ايضا الا عن الشافعي في حال غيبة الزوج **و** يدل عليه مضافا الى الاجماعات المنقولة وان الزوج والمالك يملكان
من منافعهما ما يمنع الصوم وخصوصا الزوجة والامة والاخبار اما نفسه فمنها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال قال النبي
ليس للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها وعن نصر بن جبير العزرمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاءت امرأة الى النبي فقالت يا رسول الله ما حق
الزوج على المرأة فقال هو اكثر من ذلك فقالت اخبرني بشيء من ذلك فقال ليس لها ان تصوم الا باذنه وعن القاسم بن عروة عن بعض اصحابنا عنه قال
قال لا يصلح للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها **و** عن السيد وجماعة منهم سلار وابن حمزة الكراهة **و** عن ابن زهرة استحباب ان لا يصوم بدون
الاذن مدعيا عليه **و** يظهر دليلهما مما مر من الاصل واستضعاف الاخبار وحملها على الكراهة **و** الاصل لا يقاوم الدليل **و** اما الاخبار فمع وجود
المعتبر الاستنادي منها ضعفها لو سلم منجبر بعلمهم والاجماعات المنقولة **و اما** القول بالتفصيل في صورة النهي عن الصوم وعدمه كما يظهر من اللمعة فيظهر
دليله مما مر **و** جوابه ان الاجماعات والنصوص مطلقة والمقيد ضعيف فلا يصلح للتقييد **ثم** ان الظاهر انهم لم يفرقوا بين الذكر والانثى في المملوك
وان كان المذكور في الاخبار لفظ العبد كذا في كلام بعض تبعا للرواية ولم يفرقوا ايضا بين كون الزوج والمولى حاضرين او غائبين ولا بين ان يضعفه
الصوم عن حق مولاه وعدمه **و** يظهر من الفاضل الاصفهاني انه اجماعي **و** قد اشرنا سابقا الى نسبة الخلاف في التذكرة الى الشافعي في الزوج الغائب
وهذا جيد بالنسبة الى اطلاق النصوص والفتوى **و** يشكل بالنظر الى ملاحظة الحكمة الموجبة للحكم من منع الحق **ثم** الظاهر ان الحكم مختص بالتطوع فلا
يتوقف الواجب الموسع على اذنهما **و** الظاهر من التذكرة عدم الخلاف في العبد قال في مسئلة المرأة ولو كان الواجب موسعا فالاقوى جواز منعها من المبادرة
لو طلبت التعجيل لاشكال **الخامس** اختلفوا في صوم النافلة سفرا **و** قد مر الكلام فيه مستوفى في **البحث السادس** ذكر الفاضلان وغيرهما كراهة صوم التطوع
للمدعو الى طعام **و** اطلاقهم يقتضي عدم الفرق بين كون الطعام معمولا لاجله وعدمه ولا بين كون الداعي ممن يشق عليه ترك الاجابة وغيره **و** لا بين ان
يكون الدعوة اول النهار او اخره **قال** في المسالك نعم يشترط كونه مؤمنا والحكمة في افضلية الافطار من الصوم اجابة دعوة المؤمن وادخال السرور
عليه وعدم رد قوله لا مجرد كونه اكلا وهو كذلك **و** كثير في الاخبار ما يدل على الكراهة بل انما يدل على افضلية الافطار **و** المحقق في التذكرة استحبابا

الاجابة **و** يمكن ان يقال رجحان الافطار على الصوم يستلزم مرجوحية الصوم بالنسبة الى الافطار **و** هو معنى كونه مكروها فتدبر ثم قد روى الكليني عن جميل بن
دراج قال قال ابو عبد الله عليه السلام من دخل على اخيه وهو صائم فافطر عنده ولم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة ووصفها في المدارك بالصحة
و فيه ان في طريقها صالح بن عقبة وهو ضعيف وروى ايضا عن صالح بن عقبة قال دخلت على جميل بن دراج وبين يديه خوان عليه غسانية يأكل
منها فقال ادن فكل فقلت اني صائم فتركني حتى اذا اكلها فلم يبق منها الا اليسير عزم علي الا افطرت فقلت له الا كان هذا قبل الساعة فقال اردت
بذلك ادبك ثم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ايما رجل مؤمن دخل على اخيه وهو صائم فسأله الاكل فلم يخبره بصيامه ليمن عليه بافطاره كتب الله جل ثناؤه
له بذلك اليوم صيام سنة وعن داود الرقي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لافطارك في منزل اخيك افضل من صيامك سبعين ضعفا او تسعين ضعفا
وعن علي بن حديد قال قلت لابي الحسن الماضي عليه السلام ادخل على القوم وهم يأكلون وقد صليت العصر وانا صائم فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل
وعن نجم بن حطيم عن ابي جعفر عليه السلام قال من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسأله ان يفطر عنده فليفطر وليدخل عليه السرور فانه يحتسب له بذلك اليوم عشرة
ايام وهو قول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها **و** ينبغي التنبيه لامور **الاول** ان هذه الاخبار كلها في حكم من دخل على غيره ودعاه الى
الاكل **و** لا يبعد اطراد الحكم في كل داع ومدعو لما يستفاد من الاخبار من ان العلة هو ادخال السرور في قلب المؤمن واجابته **و** يدل عليه عموم ما في
الكافي بسند ليس فيه الا سهل عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك تطوعا وما رواه الصدوق بسنده
عن ابن فضال عن صالح بن عبد الله الخثعمي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينوي الصوم فيلقاه اخوه الذي هو على امره فيسأله ان يفطر أيفطر قال ان كان
تطوعا اجزأه وحسب له وان كان قضاء فريضة قضاه الحديث وعلى هذا فلا يبعد كفاية دعوة المؤمن الى نقض الصوم ولو من ماله او بشيء قليل من
او زينة كما قد يقع في الوالد والولد بان يلتمس الولد من والده لدفع الحر او الجوع والعطش عنه او الزوجة من الزوج او بالعكس ونحو ذلك **الثاني**
ان المستفاد من الادلة هو رجحان الافطار للمدعو **و** اما رجحان الدعوة الى الافطار فلا يستفاد من تلك الادلة بمعنى ان يكون الدعوة الى الافطار مستحبة
اللهم الا ان يقال ان له الاجر من جهة الاعانة في الخير نعم له اجر الاطعام من حيث انه اطعام ولا دخل له في افطار الصائم **نعم** ورد في اخبار تومئ عديدة
اجر عظيم لمن فطر الصائمين حتى ان في افطار صائم فيه ثواب عتق عشرة رقبة وكل قيام ما دامه لقمة كما روي عن ابن شهر وفي اخرى عن الصادق عليه السلام
الى ذلك ثواب من اطعم ويحقق بهذا العدد من الانبياء والاوصياء والشهداء والصالحين في الخطط **الثالث** الظاهر ان الدعوة الموجبة لرجحان
الافطار هو الدعوة الناشئة عن رغبة وشوق كما يظهر من التعليل فيها بادخال السرور في قلب المؤمن ونحو ذلك فمن تكثر اما يدعو علي من
ياكل الطعام ويدعوه اليه ضعفا لحرارة الجلوس او تشجيعا ويكون تركه الاكل راجحا عنده في نفس الامر فلابد ان لا يكفي مجرد الدعوة ولا شك ان تما هو في
صورة عدم ظهور الحال **و** يمكن القول بان الاصل في عمل المسلم التحقيق وفي اللفظ الحقيقة وظاهر الامر والطلب هو نفس لما هو مطلوب ومع ذلك عرض لا
يقوم قرينة على ارادة غيره كما في التكليفات الابتلائية فقد يكون المصلحة عند الامر وان لم يكن المامور به ايضا ولكن لابد من ان يكون مرغوبا له ويكون
مشتاقا اليه **الرابع** قد عرفت ثواب صيام الغدير انه في غاية العناية **و** لا ينافيه استحباب افطاره فيه للداعي والمدعو كما ورد في الاخبار وكذلك
ما ورد في استحباب الافطار للمدعو في الثلثة الايام في كل شهر بالخصوص **و** في بعض الاخبار المروية عن الرضا عليه السلام انه جمع اصحابه في ذلك اليوم في بيته
ليفطرهم في الليلة وفيه ان ثواب من فطر مؤمنا الف الف نبي وشهيد وصديق **و** يقع الاشكال فيما لو تعارض الدعوتان ولعل الارجح تقديم دعوة
الليلة لجمعه بين ثواب الصوم واجابته وكذا الافضل للداعي الى الافطار تحري الدعوة الليل اذا تمكن منهما معا **و** الظاهر عدم الفرق بين انحاء كل منهما
الفصل الرابع في الصوم الحرام **و** فيه مسائل **الاولى** يحرم صوم العيدين مطلقا باجماع علمائنا الاسلامية كما ادعاه المحقق وتعددت لانما استثناه الشيخ
من القاتل في الاشهر الحرم في جملة من كتبه حيث اوجب عليه صيام شهرين متتابعين منها وان دخل فيهما صيام العيد وايام التشريق وهو محكي عن الصدوق
في المقنع وابن حمزة استنادا الى رواية زرارة **و** قد اشرنا اليها والى ما فيها في صيام الكفارات **و** حاصله منع التصريح بالصوم بل لعل المراد بعد حضر
بالتتابع مع انه مخالف للاجماع كما في التذكرة **و** لعله اراد انه مخصص للعموم مع دليله من حرمة صوم العيدين وكذا في المنتهى **و** لو نذر صوم العيدين لا ينعقد
عند علمائنا اجمع كما صرح فيه في التذكرة ولانه حرام فلا يكون متعلقا للنذر وقال ابو حنيفة ينعقد وعليه قضاؤه ولو صام اجزأه وسقط القضاء
اما لو نذر صوم يوم فظهر انه العيد فوقع في التذكرة يفطر اجماعا **و** **الاقرب** انه لا يجب قضاؤه لان نذر صوم العيدين لا ينعقد عند علمائنا اجمع
كما صرح به في التذكرة ولانه حرام فلا يكون متعلقا للنذر وقال ابو حنيفة ينعقد وعليه قضاؤه ولو صادف زمانا لا يصلح الصوم فيه فلم ينعقد كما لو
عدم ولابد ان يكون راجحا حين الفعل ولا يكفي كونه راجحا في نظره حين النذر فان الشيء حقيقة في المتلبس بالمبدأ في ذلك الزمان كان لا حين التكلم كما
قوبل ولا حق في الاصول **و** هذا القول محكي عن ابن البراج وابي الصلاح وابن ادريس والشيخ في موضع من المبسوط كما حكي عنهم والعلامة في المختلف وكتب

عليه
سمعت
قيل
في نفس الامر
مصلحة عنده
وقد يكون مطلوبه
في تلك الليلة ثواب من فطر
فرع في صوم العيدين
انتفى
ويجعله متعلق النذر

في الحكاية اشهر وعن الشيخ في النهاية وموضع من المبسوط وجوب القضاء وهو المحكي عن الصدوق وابن حمزة ولعل مستندهم ما رواه الشيخ
عن محمد بن الحسن الصفار عن القسم بن ابي الصلاح لقاسم الصيقل انه كتب اليه يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم
يوم عيد فطر او اضحى او ايام التشريق او سفر او مرض هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه وكيف يصنع فكتب اليه قد وضع الله عنك الصيام في هذه
الايام كلها وتصوم يوما بدل يوم ان شاء الله وفي الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتب اليه يعني ابا الحسن يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة فوافق ذلك
اليوم يوم عيد فطر او اضحى او يوم جمعة او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم الى اخر الحديث السابق رواه في باب النذر وعن علي بن مهزيار
وسنده اليه صحيح كما ذكره في اخر التهذيب وقد يقدح في الاول بضعف السند وفي الثاني تضمنا له لكونه مكاتبة لاشتماله على ما لا يقول
به الاصحاب من حرمة صوم الجمعة وفيهما بتقييد الحكم بالمشية وهو لا يلائم الوجوب فيحمل على الاستحباب وفيه ان المكاتبة من مثل علي بن مهزيار غير مضر
وكذا اشتمال الرواية بما لم يقل به احد كما مر مرارا واما التقييد بالمشية فهو غير مضر لانه لاجل التيمن والتبرك لا للتعليق مع ان الاستحباب
ايضا حكم من الاحكام ولا يصح فيه التعليق فالحمل على وجوب القضاء غير بعيد مع انه احوط وتردد المحقق في النافع ولعله لاجل تامله في الرواية
وعدم رجحان التعليق وقد عرفت جوابه الثاني يحرم صوم ايام التشريق لمن كان بمنى وهي الثلثة بعد العيد وهو اجماع علمائنا كما في المنتهى
والتذكرة وكذا عن المنتهى والغنية ولعل مرادهم الاجماع في الجملة والا فلا ريب في وجود الخلاف فانه يظهر منه في المعتبر ان القائل بحرمته مطلقا
موجود حيث نسب التقييد بكونه في منى الى الشيخ واكثر الاصحاب فدعوى الشهيد الثاني في الروضة الاجماع على عدم التحريم في غيره مشكل ولعله نظر
الى ان عبارة المعتبر يشعر بان فيه الخلاف في المسئلة من جهة الاطلاق وكلام كثير منهم فانه يشمل ساير البلدان لا من جهة تصريح بعضهم بحرمته في ساير
البلدان ايضا ويمكن دفع دلالة الاطلاق على ذلك بان المتعلق من اطلاق الاخبار انه جمعها كاف عن تقييد كونها بمنى لان اقل الجمع ثلثة وايام التشريق
لا يكون ثلثة الا بمنى فانها في غيرها يومان لا غير وكيف كان فالاجماع انما هو اذا كان بمنى وصرح به في التذكرة حيث قال حرام لمن كان بمنى
عند علمائنا واكثر العامة ولكنه رحمه قيده في القواعد والارشاد بما لو كان ناسكا بحج او عمرة والذي يدل على الاطلاق ما رواه العامة عن النبي (ص)
ان النبي نهى عن صوم ستة ايام الفطر والاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه انه من شهر رمضان ورواية الزهري عن علي بن الحسين (ع)
قال واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلثة ايام من ايام التشريق ورواية البزنطي والحلال المتقدمتان وصحيحة ابي ايوب في زيادات
التهذيب عن ابي عبد الله (ع) في رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين في ظهار فصام ذا القعدة ودخل عليه ذو الحجة كيف يصنع قال يصوم ذا الحجة
كله الا ايام التشريق ثم يقضيها في اول يوم من المحرم حتى يتم ثلثة ايام والذي يدل على تقييده بمن كان بمنى خصوص صحيحة معوية بن عمار قال سالت
ابا عبد الله (ع) عن الصيام ايام التشريق فقال اما بالامصار فلا باس واما بمنى فلا فلا بد من تقييد المطلقات بهذه الصحيحة لكون المقيد حاكما على المطلق سيما
مع اعتضادها بعمل الجمهور واشتمال صحيحة ابي ايوب بما لا قائل به واما دليل تقييد القواعد والارشاد فلم نقف عليه فالحمل على الاطلاق [illegible] صحيحة معوية
واما وجه تسميتها بايام التشريق فقال في الصحاح تشريق اللحم تقديده ومنه سميت ايام التشريق وهي ثلثة ايام بعد يوم النحر لان لحوم الاضاحي
تشرق فيها اي تشرر في الشمس وقيل سميت بذلك لقولهم اشرق ثبير كيما نغير حكاه يعقوب قال ابن الاعرابي سميت بذلك لان الهدي لا ينحر حتى
تشرق الشمس انتهى وثبير جبل بمكة يعني ادخل ايها الجبل في الشروق في الشمس لاجل ان نسرع النحر او في السير من الازهري وكان ابو حنيفة يذهب بالتشريق
الى التكبير ادبار الصلوات فهذا كلام تفرد به احد يجيز ان يوضع التشريق موضع التكبير ولم يذهب اليه غيره اقول ووجدت منقولا عن الخليل
بن احمد في هداية الفقه وقيل ان التشريق بمعنى صلوة العيد لايقاعها حين تشرق الشمس فهي نسبتها للعيد الثالث يحرم صوم نذر
المعصية بجعله جزاء للنذر شكرا على ترك الواجب او فعل الحرام او زجرا عن فعل الواجب او ترك الحرام ولا اشكال في حرمة النذر للصوم لكونه تشريعا
بدعة وعدم امكان قصد التقرب به ولقول زين العابدين (ع) في رواية الزهري وصوم نذر المعصية حرام وكذا الظاهر منه ذلك [illegible] كما صرح به
في المنتهى وقال الفاضل الاصفهاني ان الظاهر حصول الاثم لانه ليس بازيد من نية المعصية التي لا مؤاخذة عليها بعفو الله وفيه انه زائد على النية
بل هو فعل وهو اشتغال كون المعصية مشكورا عليه والعبادة مزجورا عنه غاية الامر انه من اعمال القلب بل الجوارح ايضا مدخلية فيه كما ان اعتقاد
حسن القبيح كالحسد والربا حرام فكذا ما نحن فيه مع ان ذلك ايجاب للحرام على نفسه وتحريم على نفسه تحريم للواجب وهي بدعة ويؤيده صحيحة محمد
بن مسلم عن احدهما انه سئل عن امراة جعلت مالها هديا وكل مملوك لها حرا ان كلمت اختها ابدا قال تكلمها وليس هذا بشيء انما هذا وشبهه من
خطرات الشيطان فان خطرات الشيطان اذا انبعث فهي حرام وخاطر الشيطان هنا التزام المذكور لاستدراج على التكلم الرابع يحرم صوم الصمت
باجماع اصحابنا كما يظهر من التذكرة والمنتهى والمدارك ولانه بدعة في شرعنا وان كان جائزا فيما سلف كما يشعر به حكاية مريم الصديقة وقوله

في رواية الزهري وصوم الصمت حرام وصحيح زرارة في الفقيه عن الصادق عليه السلام في باب النوادر عن صوم الدهر فقال لم يزل مكروها وقال لا وصال في
صيام ولا صمت يوما الى الليل وفي الكافي عن حسان بن مختار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما الوصال في الصيام قال فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا
وصال في صيام ولا صمت يوما الى الليل ولا عتق قبل ملك وهو ان ينوي الصوم ساكتا الى الليل بل في بعضها ايضا لا اشتراك في كونه بدعة واما
الصوم ساكتا الى الليل بدون جعله وصفا للصوم فليس بحرام الا ان ينوي الصمت في ذلك اليوم بجعله عبادة لانه ايضا تشريع ولا يوجب حرمة الصوم
وكذا مع عقد الصوم نعم قد يتعلق به غرض صحيح فيصح جعله موردا للنذر لانه حينئذ هو غير جعله بالخصوص عبادة قال في المدارك وظاهر الاصحاب
ان الصوم على هذا الوجه يقع فاسدا لمكان النهي ويحتمل الصحة لصدق الامتثال بالامساك عن المفطرات مع النية وتوجه النهي الى الصمت المنوي وهو
وهو خارج عن حقيقة العبادة وفيه ان النهي انما توجه اليه لوصفه المفارق لا لاجل وصفه المفارق مع ان المفروض انه ليس بمفارق مع قصد كونه
جزء له فان هذه العبادة الامساك عن ما ذكر مع الصمت الخامس يحرم صوم الوصال باجماع اصحابنا كما في التذكرة والمنتهى والمدارك ولانه بدعة وصحيح
زرارة المتقدمة وغيرها من الاخبار وقال في الدروس ويظهر عن ابن الجنيد عدم تحريم صوم الوصال وهو مردود اقول والعبارة التي نقل عنه في
المختلف هو هذه لا يستحب الوصال الدائم في الصيام لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك ولا باس بما كان منه يوما وليلة ويفطر في السحر ووجه ظهوره ان يكون
كلامه ناظرا الى تفسيري الوصال الآتيين فاذا كان احدهما غير مستحب فالآخر لا باس به فلا يبقى حرام وجعل في المختلف ايضا احد محتملاته ورده بالاجماع
وربما يدفع ذلك بان عدم الاستحباب في العبادة لا يكون الا مع الحرمة اذ المكروه من العبادة ايضا لا يخلو عن الرجحان وهو مشكل ويظهر وجهه مما
تقدم من تحقيقنا سابقا واختلف الاصحاب في تفسيره فعن الشيخين واكثر الاصحاب على ما في المدارك انه ان يجعل عشاءه سحوره لما رواه الكليني رحمه الله
في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الوصال في الصيام ان يجعل عشاءه سحوره وقد رواه الصدوق في الفقيه مرسلا عنه ايضا وفي الصحيح عن حفص بن
البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال الواصل في الصيام يصوم يوما وليلة ويفطر في السحر والقول الآخر ان يصوم يومين من غير ان يفطر بينهما ليلا لرواية
محمد بن سليمان المتقدمة في صوم شعبان لانه المتبادر من لفظ الوصال ومال اليه المحقق قال في المعتبر بعد ان نقل رواية الحلبي ثم نقل رواية محمد بن سليمان
المتقدمة في صيام شعبان ولعل هذا اولى وهو مختار ابن ادريس ونقله هو والعلامة في التذكرة عن الشيخ في الاقتصاد قال في التذكرة وهو قول
العلامة وهو مختاره في التلخيص وغلط في المختلف ابن ادريس في نقله القول عن الاقتصاد مع نقله في التذكرة وقال انه ما ذكره في الاقتصاد صوم الوصال
كل ان يجعل عشاءه سحوره او يطوي يومين فالذي قوله يعني ابن ادريس الاظهر والاصح ليت شعري من قال ذلك فان اكثر كتب علمائنا خالية عنه بل
نصوا على تحريم صوم الوصال ولم يذكروا ما هو كابي الصلاح وسلار والسيد المرتضى وعلي بن بابويه والصدوق بن بابويه عن استثناء الوصال
الذي هو عنده ان يجعل عشاءه سحوره انتهى وربما يقال ان نظر ابن ادريس الى انهم اخذوا ذلك من لفظ الوصال وان عمدة الاصحاب المطلقين على الظاهر
من اللفظ وهو الظاهر من كلام ابن الجنيد ايضا اقول والتحقيق ان كل واحد من التفسيرين حرام وبدعة اذا نوى ذلك بمعنى قصد ان يكون لتركه الاكل
في تمام الليل او بعضه مدخلية في الصوم اليوم او اليومين كما هو ظاهر جعل عشاءه سحورا وصيام ليلتين متواليين بغير افطار الا ان يكون الترك من باب
الاتفاق او لاجل غرض آخر الا ان يجعل الترك في الليل من حيث هو هذا الترك عبادة اخرى بالنية فذلك ايضا بدعة ولكن لا دخل له في مسألة الوصال
فالنزاع في التفسير لا يثمر ثمرة معتدا بها الا نادرا واما اعتبار مدخلية ترك الافطار بمعنى ان يكون صيام الليل ايضا منويا فلعلهم لم يقولوا به لان
زمان الصوم انما هو النهار وحينئذ فانما نقول ان لفظ الوصال في الاخبار وكلام الفقهاء مشترك معنوي بينهما بل من مطلق ادخال جزء من الليل في ترك
الافطار بالنية وان لم يكن بجعل العشاء سحورا ايضا فيكون ذكر احد التفسيرين في كلامهم من باب المثال ولعله الى ذلك ينظر الترديد المنقول عن
الاقتصاد واظهر منه عبارة الروضة حيث قال في تفسيره بان ينوي صوم يومين فصاعدا لا يفصل بينهما بفطر او صوم يوم الى وقت متراخ عن الغروب ومنه
ان يجعل عشاءه سحوره بالنية الا اذا اخر الافطار لغيرها او تركه ليلا او مشترك لفظي والترديد بينهما ناظر اليه ولكنه لا يلائم انحصار التفسير في الاخبار
وكلامهم واما حرمة ترك الافطار في الليل من غير قصد مدخليته في الصوم ولا اعتبار قصده بالخصوص بالنية فلم نقف على ما يدل عليه في الاقوال
والاخبار وما قد يتوهم من عبارة المبسوط من الدلالة فليس بشيء قال في نكاح المبسوط ان من خصائص النبي صلى الله عليه وآله اباحة الوصال وقال وهو ان يطوي
الليل بلا اكل وشرب مع صيام النهار لا ان يكون صائما لان الصوم في الليل لا ينعقد بل اذا دخل الليل صار الصائم مفطرا بلا خلاف وقد مثله في
التذكرة فان الظاهر ان مرادهما ان تركه للافطار في الليل لم يكن صوما الا انه لم يكن لغيره ان يترك الافطار في الليل بمدخليته في الصوم بل هو حرام منه تركه
معطى على غيره منه وجوازه مختص به وذلك لان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ونحوه لا يدل الا على انقطاع الصوم عند دخول الليل لا وجوب
الافطار فيه فان الافطار امر مباح ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لان الاصل عدم الوجوب نعم هو مستحب ثم ان الاشكال الذي ذكره

صاحب المدارك سابقا اورد هنا ايضا والجواب في احد مشهور ابن نعد مننی لخ حصن نحی لحد محملات الفقرة الاولى من كلام ابن الجنيد اشارة الى
صوم الدهر ومعنه مقتضيا استحباب صوم الدهر وصرح في الدروس بكونه مكروها مع استثناء الايام المحرمة واطلق ابن ادريس حرمته ويظهر من
التذكرة الاجماع على الحرمة اذا لم يتعين الايام المحرمة ويظهر من الهداية ومن المقنعة في الباب في رواية الزهري المصححة بتحريم صوم الدهر والحق
ان صوم الدهر باجمعه حرام اجماعا ومطلق الرواية وكلام الاصحاب ايضا مقيد بذلك فمن اطلق الكراهة اراد مع الاستثناء وكذا من اطلق الحرمة اراد
بدون الاستثناء وكذا انما الاشكال في كراهة التبقي وعدمها ولا يبعد ترجيح القول بكراهتها لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا صيام من صام الدهر
ثلثة ايام صوم والدهر كله فقال له عبد الله بن عمر اني اطيق اكثر من ذلك فقال صم صوم داود كان يصوم يوما ويفطر يوما فقال اني اطيق افضل من
ذلك قال لا افضل من ذلك ومن طريق الخاصة الاخبار الدالة على فطر رسول الله صلى الله عليه وآله واسناده عليه خصوصا ما دل على اول امره والى صيام
ثلثة ايام وخصوصا رواية محمد بن مروان المتقدمة وخصوص صحيحة زرارة انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن صوم الدهر فقال لم يزل مكروها والذي يدل على
استحبابه هو عموم الصوم الاخبار الدالة على حرمة الايام المحرمة فانها تدل على استحباب البواقي نعم كون العبادة سماحة وفيه نظر لا ينافي الكراهة
في ما حققنا من جواز مرجوحية فعلها بالنسبة الى تركها واما الاخبار الكثيرة الدالة على ان ثواب الصوم الفلاني كصوم الدهر مثل ما ورد في
الثلثة الايام وفي الستة بعد رمضان والغدير وغيره فلا دلالة فيها اذ الظاهر ان المراد منها ان ثوابه ثواب الصوم الصحيح الراجح بمقدار عمر الصائم
وعمر الدنيا ويؤيده انه لا يمكن لاحد عمر الدنيا وذلك لا يستلزم رجحان صوم تمام الدهر مع انه منقوض بشهر رمضان وما يجب عليه بالاسباب
الخارجية وبالايام المحرمة بسبب المرض والسفر وغيره فلا بد من التوجيه بذلك والتخصيص بصوم الدهر على الوجه الوارد في الشريعة وفي هذا اشكال

السادس يحرم صوم المرأة تطوعا بدون اذن زوجها او مع نهيه وكذا المملوك بدون اذن مولاه والصوم الواجب سفرا عدا ما استثني وصوم المريض
المتضرر به وقد مر الكلام في هذه المسائل هيهنا وفي الابحاث السابقة فراجعها

المقصد الرابع في اللواحق وفيه مباحث الاول

كما اشترط في قصر الصلوة في السفر تشترط في افطار الصوم ويزيد هنا اشتراط تبييت نية السفر وعدمه واختلف كلام الاصحاب فمنهم من فصل بين التبييت
وعدمه فاختلف كلام الاصحاب فيه فبعضهم انه لم يبيت نية السفر فلا يفطر وان خرج قبل الزوال ومنهم من فصل بالخروج قبل الزوال فيفطر مط
وبعده فلا يفطر مط ومنهم من اطلق وجوب الافطار ذهب الى الاول الشيخ في النهاية والمبسوط وكتابي الاخبار والخلاف مدعيا فيه الاجماع
كما حكي عنه وابو الصلاح وابن البراج وابن حمزة والمحقق في كتبه الثلثة والعلامة في التلخيص والى الثاني الصدوق في المقنع وهو ظاهره في الفقيه
والمفيد وابن الجنيد ويحيى بن سعيد والعلامة في جملة من كتبه والشهيدان وجملة من المتاخرين واسند في المعتبر الى ابي الصلاح الحلبي وعبارته المنقولة
في المخ هذه اذا عزم على السفر قبل طلوع الفجر واصبح حاضرا فان خرج قبل الزوال افطر وان تاخر الى ان يزول الشمس امسك بقية يومه وقضى ومفهومها
يقتضي اشتراط جواز الافطار قبل الزوال بتبييت نية السفر والى الثالث علي بن بابويه وهو ظاهر المرتضى ره حيث سوى شرائط القصر في الصوم والصلوة
ولم يعتبر شيئا وكذا العلامة في الارشاد وهو مذهب ابن ابي عقيل وجعله ابن ادريس اوضح الاقوال بعدما ذكر قول المفيد وارتضاه موافقا لكونه موافقا
للتنزيل والمتواتر من الاخبار معللا بان اصحابنا يختلفون في ذلك وليس على المسئلة اجماع ولا اخبار متصلة متواترة فالتمسك بالقران اولى لانه
مسافر بلا خلاف ومخاطب بخطاب المسافرين من تقصير صلوة وغير ذلك واعلم ان العلامة في المخ بعدما نقل قول المفيد استقرب في اخر كلامه القول
بالتخيير بين الافطار وعدمه اذا خرج بعد الزوال واحتج صاحب المدارك الى التخيير مط احتج المحقق في المعتبر بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قال
وهو دال على الاتمام ولا يلزم ذلك علينا لانه مع نيته من الليل يكون صومه مشروطا في نيته ولانه اذا عزم من الليل لم ينو الصوم فلا يكون صوما تاما ولو نوى لم يبق
على ذلك لو لم يخرج ان يقضيه لتركه نية ما ذلك فانه صيام من غير نية الا ان يكون جدد نيته قبل الزوال انتهى وفيه ان قوله تعالى يدل باطلاقه على وجوب اتمام
الصوم وان خرج قبل الزوال فهو باق على اطلاقه وقوله ولا يلزم ذلك علينا انه يعني ليس لاحد ان يقلب ذلك علينا ويقول ان اطلاق الاية يدل على
وجوب اتمام الصوم وان بيت نية السفر وخرج قبل الزوال لان المراد من الصيام في قوله تعالى الصوم المطلق لا الصوم المشروط فان من نوى السفر في الليل
اطلاق الصائم عليه مشروط في نيته يعني انه صائم ان جدد النية قبل الزوال فلا يندرج تحت الاية او المراد ان اطلاق الصوم عليه انما هو بشرط عدم
عن السفر وهو غير صحيح للزوم الجزم في النية ولا يصح الشرط والتعليق في ذلك وجعل عطفا على قوله لانه مع نيته ولانه اذا عزم من الليل الى آخره
يعني انه لا يصوم هناك نية اصلا لا مط ولا مشروطا الا ان نية السفر منافية لنية الصوم وارادة الضد مستلزمة فلا يصوم فلا صوم حتى يندرج في
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى من ايضا في الركيكة لانه لا يعني للصوم قبل الفجر فالامر باتمام الصوم بعد قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر بلا فاصلة وعدم تحقق صوم حتى يصح القول بوجوب اتمامه قرينة على ارادة صوموا صوما تاما انتهاؤه الليل لا اتموا بقية الصوم حتى يصح والحاصل

الليل قوله فلا يكون صوما تاما اشارة الى ان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل

ان صوم مبيت السفر ليس صوما تاما على الوجهين المتقدمين اما الاول فلانه ليس هنا الا صوم مبنى على سنخ الاجماع الارادتين كما بيناه في الدليل الاخر
والخروج على الدليل الاول فلان الصوم مشروط بنيته ولم يحصل بشرطه كما بيناه في اول وجهي الدليل الاول ثم لما كان لازم هذا الكلام لو بيت
نية السفر ولم يخرج اصلا فساد صومه بعينه ووجوب قضائه وان وجب عليه الامساك من جهة سائر الادلة نبه على ذلك وقال ولو قيل انه ثم انه لما كان
لازم ما ذكروه ان يجب عليه القضاء في صورة عدم الخروج وان جدد نية الصوم قبل الزوال لكن ذلك مخرج بالدليل وان كان مقتضى ما اصله وقد نقضنا
عليه ايضا لانه لم يصم صوما تاما قال في المدارك واستدل المحقق في المعتبر على هذا القول ايضا بان من عزم على السفر من الليل لم ينو الصوم من اخره فما
نقلناه عنه ثم قال وهو استدلال ضعيف فانا نمنع منافاة العزم على السفر لنية الصوم كما لا ينافيه احتمال طرو المسقط من الحيض ونحوه اذ الذي
ينوي الواجب من الصوم وغيره فانما ينوي به مع بقائه على شرائط التكليف وقبل تحقق السفر الموجب للقصر يجب الصوم قطعا اذ من الممكن عدم السفر وان حصل
العزم عليه فيجب نيته على هذا الوجه كما هو واضح اقول عمدة مقصود المحقق من الاستدلال ابطال ما ذهب اليه الخصم حيث اطلقوا وجوب
الافطار مع الخروج قبل الزوال او مطلقا واما ما ذكره في دفع الالزام فمداره على مقدمات ثلث على ما فسرنا كلامه احدها عدم امكان التعليق في نية
العبادات لرفع الجزم والثانية عدم امكان اجتماع ارادة السفر مع ارادة الصوم والثالثة صحة الصوم مع تجديد النية قبل الزوال ثم اما المقدمة الثالثة
فسلمناها ودلت عليها الاخبار واما المقدمتان الاوليان ومعيارهما ارادة مطلق العزم على السفر الجامع للعزم المشروط على الصوم كما هو مقتضى
الدليل الاول وارادة العزم المطلق على السفر الذي لا يجامع مع العزم على الصوم مطلقا فنقول اما المقدمة الثانية فتمام لان فرض تحقق العزم
المطلق البات القاطع انما يتم مع عدم التفطن لضده ومع عدم التفطن له لم يتحقق القصد الى الضد اذ لا يمكن اجتماع ارادة الضدين مع النية ثم
وانكاره مكابرة ومع تفطنه لارادة الصوم فاما يجزم على عدمه فيمتنع ارادته بقصد ضده لو طرو ذلك فيلزم التردد في العزم على السفر فهذا مثل من
من عزم على سفر شرعي لرفع ظلم عن مظلوم بعنوان الجزم من دون ان يتفطن لانه اذا بلغ خبر الخلاص في اثناء الطريق قبل البلوغ الى المسافة الموجبة للتقصير
يرجع جزما ثم بلغ الخبر في اثناء الطريق فيجب عليه التقصير قبل بلوغ المسافة اما لو بلغ اليه الخبر مع انه كان يسير وفي نفسه انه معلقا على عدم ابتدائه لو
تفطن فهو عازم في اول السفر على التقصير ولا يمكنه ارادة الاتمام جزما وانما لو تفطن في اول الامر لذلك فلا يجوز له التقصير اذا قطع المسافة الشرعية
فح يطرو له حكم القصر فيما نحن فيه اذا عزم السفر قطعا بحيث لم يتفطن لاحتمال طرو المانع حتى يعزم على الصوم بشرط حصول المانع من السفر ايضا فحكمه
عدم نية الصوم وعدم اجتماع النيتين فيصدق عليه انه لم ينو الصيام فاذا لم يتفطن حتى زال الشمس فلم ينو الصوم ولم يتحقق هناك صوم حتى يبتنى بحث قوله
نعم ثم انوى الصيام واما المقدمة الاولى فلانه لا يمنع التفطن لاحتمال طرو المانع عن السفر فيمكنه العزم على الصيام المشروط انما الكلام في كفاية
النية وعدمها فنقول الاظهر نعم وما يشعر كلامه من ان الصوم المشروط ونيته ليس بصوم تام فان قال ان العبادة لا بد لها من النية وهي عبارة عن القصد
الجازم الى الفعل قلنا الاذ لها من النية وهو عبارة عن القصد الجازم الى الفعل قلنا لا دليل على ذلك فان قال ان النية من قبيل الانشاء وهو لا
التعليق انه هو ايجاب الحكم في حال النطق وهو لا يتم مع تعليقه بما سيأتي قلنا هو منقوض بالنذر المشروط نحو ان شكرا وبالتدبير وغير ذلك بل يجرى
ذلك في كثير من العقود ايضا مثل بعتك هذا الفرس على انها حامل وانكحت المرأة على انها باكرة او من قبيل الغلام وما يتوهم ان صيغ العقود من
الاسباب الشرعية وشأن السبب وجوده وانفكاكه مدفوع بان السبب هنا الصيغة مع الشرط وما ذكروه في بطلان البيع اذا علق البيع على شرط مثل ان
يقول بعتك هذا ان جاء الغد فهو من دليل الجزم وما ذكروه في عقد الوكالة من اشتراط التنجيز فان دليلهم الاجماع المنقول والا فهو ايضا كذلك
ولذلك استشكل فيه المحقق الاردبيلي ره وصاحب الكفاية مع ان الزامهم من حكم صحته في مثل بعتك ان جاء فلان فهو انه لا يبعد من الاصل لان المراد
تعليق صحة تأثير العقد على مجئ الغلام وهو غلط بخلاف النكاح المشروط بالبكارة فان السبب هنا تام غايته الخيار لو ظهر خلافه وفي مثال البيع المزبور
اصل التأثير مشروط وهو ينافي السببية والحاصل ان الانشاء ينافي التردد ولا فرق بين صيغة البيع والنكاح وغيرهما بل ومثل النذر والتدبير
ايضا فما ذكروه من عدم جواز تعليقه على الشرط هو تعليق الايقاع المستلزم للتردد فقولنا بعت ان جاء زيد بالامس مثلا مقتضاه التوقف والتردد في الا
وكذلك ان جاء غدا وكذا الكلام في قولك في كل فلانا مخصص الوكالة باعتبار التنجيز والاشكال من الفاضلين المتقدمين انما هو ناظر الى تعليق
للوكل فيه لا نفس انشاء التوكيل فانه لا اشكال في عدم جواز التعليق والتردد فيه والكلام في النكاح ايضا مثل ما ذكرنا فالمفروض في المثال المذكور
السبب الجزم بايقاع النكاح وهو غير منافٍ لاشتراطه بالبكارة فمعنى النكاح بشرط البكارة هو الجزم بايقاع النكاح باعتقاد البكارة وعلى فرض
البكارة وهو لا ينافي احتمال عدم البكارة فلو فرض ان يكون المراد اوقعت النكاح ان كانت باكرة فهو ايضا باطل والفرق واضح بين قولنا بعت ان جاء
زيد وبعت الفرس بشرط الحمل وبهذا اندفع ما قد يستشكل في صحة عقد النكاح مع تكرارها بالصيغ المختلفة بعنوان انه غير جازم في صحة العقد

وفي نقل كلام المحقق [illegible]

استدرك بقوله الا ان يكون جدد نية قبل الزوال

في بيان [illegible] الكلام المذكور

ما بقي

السفر على التقصير ولا يمكنه ارادة الاتمام جزما وانما لو تفطن في اوله

وتحقيق معنى العقود

[illegible] اولى

بكل منهما فلم يتحقق انشاء صحيح فيبطل الكل وجه الدفع ان الترديد انما هو في الوقوع بهذه الصيغة وهذا لا ينافي الايقاع فنقول ان التنافي ان كانت من قبيل الانشاء فالذي ينافيه انما هو الترديد في الايقاع والقصد لا بالترديد في الوقوع ولا ينافي الترديد مثل ان يعطي فقيرا شيئا مرددا بين الزكوة والصدقة لمن احتمل اشتغال ذمته بزكوة واجبة وكذلك من يردد بين القضاء والاداء في صلوة الصبح اذا ضاق وقتها وخاف فوت الوقت بسبب الاستعلام فهو جازم بالانشاء والاتيان مع الترديد **والحاصل** ان الترديد في الوقوع واللاوقوع ان كان مضرا في النية للزم عدم صحة صلوة احد لاحتمال طرو المبطل في الاثناء غالبا ولا حاجة الى تاويل نية الصلوة بارادة الشروع فيه بقربه بان الشروع فيه واجب والاستمرار عليه واجب اخر والاتيان بمجموع واجب اخر اذ يكفي الجزم بايقاع الجميع في اول العبادة نظرا الى الظاهر من ظن البقاء فنقول فيما نحن فيه اذا كان في الليل جازما بالسفر فهو وان كان ينافي الجزم بالصوم لكنه انما ينافي الجزم بالصوم الثابت المقطوع ولا ينافي الجزم بالصوم المشروط فكما انه لا ينافي طرو المانع من السفر بسبب مرض او مانع اخر وان كان حصول البداء النفس الجزم فكذلك لا ينافي الجزم بالصوم اذا حصل المانع من السفر بجزم السفر فههنا ايضا يصح ان ينوي صوما غدا جزما ان حصل المانع عن السفر المجزوم به كما يصح منه ان ينوي السفر غدا جزما ان لم يحصل مانع **فاذا** صح هذا القصد **فنقول** ان مقتضى الاصل والعمومات وجوب الصوم على من شهد الشهر فهو مندرج فيه **و**الذي ينافيه الجزم انما هو فعلية السفر وخروجه الى السفر لا مجرد قصده فيجب عليه الصوم وانما **اذا** تحقق السفر قلنا **ظهر** لك انا لو اردنا صحة المدارك على اطلاقه غير صحيح فانه لو نزل كلام المحقق على ما اراده **فالاحسن** التفصيل وتسليم ما ذكره فيما سلمنا والرد عليه فيما رددنا **نعم** يرد على ما ذكره المحقق ثانيا اعني قوله واذا عزم من الليل لم ينو الصوم ان حاصله ان من عزم من الليل فهو حينئذ او للصوم لمنافاة نية الصوم مع نية السفر وليس ذلك الا لمنافاة السفر مع الصوم فكما ان نفس السفر مناف لنفس الصوم فكذلك نيته مناف لنيته **و**ح **فنقول** ان اراد مطلق السفر في مطلق الصوم فهو لا يقول به **بل يقول** ان السفر المنوي من الليل انما هو مناف للاخير والخصم ايضا لا يسلمه اذا كان بعد الزوال **وان** اراد ان السفر المنوي من الليل ينافيه فانه وان كان يسلمه الخصم اذا كان قبل الزوال لكن لا يسلم اذا كان بعد الزوال **و**مذهب المحقق التعميم **و**الاعتماد على الاخبار الاتية لو تم فهو خروج عن هذا الاستدلال الا انه نمط اخر الا ان يكون مراده بيان نية السفر قبل الزوال فقط فيكون دليله اخص من المدعى ومع ذلك ففيه نوع دور **و** تقريره ان قولنا نية السفر قبل الزوال المستلزم لتبييته ليلا في الليل منافية للصوم في الليل مستلزم لقصد نية ليلا على نيته في الليل **و** يمكن دفعه بان التعدد معي لا توقفي **و** تقريره ان مع العزم على السفر قبل الزوال يصدق عليه انه عزم على السفر قبل الزوال الذي هو مسبوق بالتبييت لا مطلق السفر قبل الزوال وان كان صيرورته سفرا قبل الزوال ان كان صيرورته سفرا مع سبق التبييت بهذا العزم وكونه منافيا للصوم مسلم للخصم **فظهر** مما ذكرنا انه لا بد للمحقق ايضا من ان يقول ان تبييت نية السفر انما يضر اذا كان قصد الخروج قبل الزوال وان كان فاد كلامه الاطلاق **اللهم** الا ان يتمسك بالاخبار **و** قد عرفت انه خروج عن هذا النمط من الاستدلال **و**سيجيء الكلام على الاستدلال بالاخبار **و** يدل على هذا القول ايضا الاجماع المنقول في الخلاف **و** ما رواه الشيخ في الكتابين في الصحيح عن صفوان بن يحيى عن زرارة عن ابي بصير قال اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان **و** بالاسناد السابق عن صفوان عن سماعة وابن مسكان عن رجل عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا اردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم **و** في الموثق عن علي بن يقطين عن ابي الحسن موسى عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليل ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه **و** في الموثق بالحسن بن علي بن فضال وهو الاظهر او الحسن بالحسن بن علي بن بنت الياس الوشاء كما فسره المحدث الحر العاملي ره وليس ببعيد ايضا لانهما من اصحاب الرضا عليه السلام عن رفاعة عن ابي القاسم الثقة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح قال يتم صومه ذلك الحديث **و** عن اصحابنا عن ابراهيم بن هاشم عن رجل عن صفوان قال سالت الرضا عليه السلام عن رجل خرج من بلد يريد ان يلحق رجلا على راس ميل او ميلين قال ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر فبدا له من بعد ان اصبح في السفر قصر ولم يفطر ذلك اليوم **حجة** المفيد ومن تبعه **ما** رواه الكليني والشيخ في الحسن لابراهيم بن هاشم والصدوق في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم صومه **و** ما رواه الكليني في الحسن بابراهيم ايضا عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليتم قال يعرف ذلك بقول علي عليه السلام اصوم وافطر حتى اذا زالت الشمس عزم علي يعني الصيام **و** الكليني والشيخ والصدوق في الصحيح عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان الحديث **و** الكليني في الموثق عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله

عن زرارة



قال اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام واذا خرج قبل الزوال افطر حجة علي بن بابويه ومن تبعه قوله تعالى وان كنتم مرضى او
على سفر فعدة من ايام اخر وعمومات صحيحة معوية بن عمار وموثقة سماعة المتقدمتين وخصوص ما رواه الشيخ عن عبد الاعلى مولى آل سام في الرجل يريد
السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل حجة ما استقربه في الحدائق اخيرا ما رواه الشيخ في الصحيح عن رفاعة قال سئل ابا عبد
الله عليه السلام عن الرجل يريد السفر في رمضان قال اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام وان شاء افطر وحجة ما استقربه في المدارك اطلاق هذه الصحيحة
بعد تقييدها بما بعد الزوال اذا تقرر ذلك فنقول اما حجة علي بن بابويه ومن تبعه فمدفوعة بمنع عموم الاية على ان بعض المفسرين قال ان في
العدول من قوله مسافرا الى قوله على سفر اشارة الى ان من سافر في بعض اليوم لم يفطر لان لفظ على يدل على الاستعلاء والاستيلاء فيكون المراد ان تم
على سفر بعدة ويعد سفرا ولو سلم فهو مخصوص بالاخبار المستفيضة جدا والاجماع المنقول على عدم جواز الافطار بعد الزوال كما سننقله عن الشيخ
وكذا الجواب عن الصحيحة بمنع العموم ولا اثر بالتخصيص لانها مطلقة والاخبار الواردة في الباب مفصلة والمفصل يحاكم على المطلق واما الرواية
فضعيفة مقطوعة لا يمكن الاعتماد عليها ومع ذلك معارضة بما يدل على التمام عموما وخصوصا كما مر وسيجيء واما حجة العلامة في المختلف فمع انه لو
قائل بالحرمة انه لا يعارض بها الاخبار المستفيضة جدا فان التفصيلات المذكورة في الاخبار ينافي التخيير سيما مع تقييدها بما بعد الزوال اذ
ليس في الرواية منها عين ولا اثر مع ان التخيير انما يتم مع المكافاة وهو منتف كثرة وعملا واعتضادا ومع ترجيح احد الطرفين فترجيح المرجوح قبيح ومنه
يظهر ضعف ما اختاره في المدارك ايضا خصوصا مع دعوى الشيخ الاجماع على عدم جواز الافطار بعد الزوال بقي الكلام في القولين الاولين فحجتهما
وهما اقوى الاقوال فنقول ان النسبة بين اخبار الطرفين عموم من وجه فان مقتضى اشتراط تبييت نية السفر وجوب الصوم بدونه سواء خرج قبل الزوال
او بعده ومقتضى ما دل على اشتراط الافطار بالخروج قبل الزوال الافطار قبله سواء بيت نية السفر ام لا ولا بد للترجيح من مرجح ويمكن ترجيح الاولى
باكثريتها واوفقيتها بالاخبار الدالة على التمام مطلقا مثل موثقة سماعة عن ابي عبد الله قال سالته عن الرجل كيف يصنع اذا اراد السفر قال اذا طلع الفجر ولم يشخص
فعليه صيام ذلك اليوم وان خرج من اهله قبل طلوع الفجر فليفطر ولا صيام عليه وفي رواية الاخرى الموثقة بعثمان بن عيسى قال قال ابو عبد الله عليه السلام من اراد السفر
في رمضان فطلع الفجر وهو في اهله فعليه صيام ذلك الفجر وهو في اهله فعليه صيام ذلك اليوم واذا سافر لا ينبغي ان يفطر اليوم وحده وليس يفترق التقصير
والافطار فمن قصر فليفطر وفي رواية سليمان بن جعفر الجعفري قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل ينوي السفر في شهر رمضان فيخرج من اهله بعد ما يصبح
قال اذا اصبح في اهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم الا ان يدلج دلجة وظاهرها اشتراط الدلجة في السفر وهو الخروج اخر الليل فان ظاهر الروايات الثلث
من لم يخرج قبل الصبح يجب عليه التمام اذا سافر سواء بيت ام لا ولم نقف على قائل باطلاقها وادعاء ظهورها في لزوم التبييت مشكل والاولى حملها مع ضعف
في اسنادها على التقية فان مذهب الشافعي ومالك والاوزاعي ومكحول والزهري ويحيى الانصاري واصحاب الراي واحمد في احدى الروايتين عدم
اباحة الافطار في اليوم الذي يسافر فيه وحمله على ما نقل عنهم في التذكرة وعلى هذا فيمكن تنزيل موثقة رفاعة المتقدمة على هذه الاخبار ومقتضى الكل
التفصيل بالخروج قبل الصبح وبعده فيفطر في الاول دون الثاني لا مع ملاحظة تبييت نية السفر وعدمه ويمكن تنزيل رواية ابي بصير الاولى ايضا
بارادة نية السفر من الليل مع خروجه فيه ومن ذلك يظهر الضعف في دلالة سائر الروايات ايضا ومع ذلك فلا يبقى وجه للترجيح من جهة كونهما
بمنزلة الخاص المطلق لعكس صحيح دلالتها على حكم ما بعد الزوال صريحا وظهورها فيما قبل الزوال سيما مع ملاحظة الاجماع الذي سننقله عن الشيخ
على عدم جواز الافطار بعد الزوال وان بيت فتعارضها مع اخبار المفيد فيما قبل الزوال ومقتضى اخبار المفيد وجوب الافطار قبل الزوال مطلقا ومقتضى
تلك جوازه قبل الزوال اذا بيت نية السفر وفيه ان اوضح تلك الاخبار دلالة هو موثقة علي بن يقطين وما يفهم في الاستدلال هو الشرطية
الاخيرة والظاهر ان مفهوم الشرطية الاولى يقتضي ان مع عدم التبييت لا يفطر وهذا عام لما بعد الزوال وقبله فاذا سقط حجيتها فيما بعد الزوال للاجماع
او غيره بقي مقتضى حكمها قبل الزوال وهو لا ينافي مقتضى دلالتها اذ المذكور المبادرة في الترجيحات من حيث الدلالة لا من حيث ثبوت المدلول وعدمه فلو فرضنا
عاما دخلها التخصيص افراد العام في ذلك الخاص على العام لان الخاص من حيث هو وان لم يوجد في الخارج فرد داخل لذلك العام وانحصار حجية العام
في بعض الافراد لا ينفي عموم دلالته ولا يجعله خاصا العموم لو فرض التنصيص على عدم جواز الافطار قبل الزوال ولو بتبييت النية لكان خاصا بالنسبة
الى ما دل على وجوب الافطار قبل الزوال وكيف هنا تنصيص بذلك لا لانه باقية على عمومها متوجه دلالته على عدم جواز الافطار بدون التبييت في حال
قبل الزوال ايضا لا لانه على ذلك شرط قبل الزوال فهل مع ان النسبة بين الاجماع المنقول واخبار التبييت ايضا عموم من وجه الا يتخصيصا
عدم جواز الافطار بعد الزوال بتبييت النية ام لا ومقتضاها عدم جواز الافطار مع عدم التبييت سواء كان قبل الزوال او بعده واما ما يمكن ان يرجح
ادلة المفيد فما بينه فهو انها اوضح سندا لصحة اكثرها وكون بعضها بمنزلة الصحيح ولا يوجد في الطرف الاخر ما يخلو سنده عن شيء وان كان اكثرها

لا يخلو عن قوة وايضا فهي مكررة في الاصول سيما الكافي والفقيه بخلاف الاخبار الاولة وذلك من المرجحات وايضا مدلولها اوضح كما لا يخفى ويمكن ان ينوي اشتراط التبييت مبني على الغالب فان الغالب في المسافرين انهم قاصدون في الليل ولكنه لا يجري في مثل موثقة علي بن يقطين فتبصر على ذكر القيد نفيا واثباتا وايضا اندراج هذا المضمون تحت قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فيكون اوفق بالكتاب والسنة سيما مثل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فهو اوفق بالملة السمحة السهلة ووضع القصر وشرعيته لنفي العسر والحرج وارادة اليسر مما دل عليه الكتاب والسنة وايضا فحكم ما بين المغرب والزوال في هذه الاخبار واضح لاعتبار ما فيه بخلاف هذه الاخبار اوفق بطريق الامامية من التزام التقصير في السفر بخلاف تلك فانها اوفق بطريقة الامامية من التزام التقصير في اكثر العامة كما مر فهي اولى بالاعراض عن هذه وبهذا يندفع ما يتوهم من ترجيح ذلك من جهة ان العمل عليها لا يوجب سقوط هذه بخلاف العكس **و بالجملة** فالاظهر العمل على هذه الاخبار وان كان الاحوط ان لا يسافر قبل الزوال الا مع تبييت نية السفر فاذا لم يبيت وخرج قبل الزوال صام وقضى **و تتميم** المقام يحتاج الى ذكر امور **الاول** اختلف القائلون باعتبار التبييت في حكم الخروج بعد الزوال فذهب الشيخ في النهاية والجمل والاقتصاد الى لزوم الامساك والقضاء معا وهو المنقول عن صريح ابي الصلاح وابن البراج وهو لازم كلام المعتبر ونقل عن ابي حمزة وجوب الصوم والقضاء جميعا ولكن كلامه اعم من صورة التبييت **و** قال في المبسوط من سافر عن بلده في شهر رمضان وكان خروجه قبل الزوال فان كان بيت نية السفر افطر وعليه القضاء وان كان بعد الزوال لم يفطر وسكت عن القضاء **و** عبارته هذه يحتمل تحتم الصوم فلا يجب عليه القضاء بان يحمل على النهي عن الافطار كما هو الظاهر من المنع عن الافطار بل نقول ان التعبير بكلمة لم يفيد ان الخروج حينئذ غير مفطر بخلاف الخروج ما قبل الزوال **و** يحتمل ارادة لزوم الامساك او وجوب القضاء فيكون موافقا للنهاية وغيرها **و** الاحتمال الاول هو الظاهر من الخلاف فانه قال فيه اذا نوى بالصوم اول النهار ثم سافر اخر النهار لم يكن له الافطار **و** به قال جميع الفقهاء الا احمد خاصة فانه قال يجوز ان يفطر دليلنا ان جواز ذلك يحتاج الى دليل ولا دليل عليه وايضا اجماع الفرقة وايضا قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يقتضي حرمة الافطار بعد الدخول فيه وذهب في كتابي الاخبار الى التخيير بين اتمام الصوم والافطار والافضل الاتمام **و** يظهر منه انه يصح صومه لو لم يفطر ولا قضاء عليه **اذا** عرفت هذا **فاعلم** ان تواتر هذه الاقوال كلها محتملة بان يريد كلهم وجوب الامساك والقضاء لا الصوم الحقيقي الا كتابي الاخبار فان الاستحباب ينافي الوجوب وكذا التخيير الا احتمال ارادة الامساك دون الصوم الحقيقي فانه مما يبعد **واما** دليل هذه الاقوال **فاما** دليلهم على حرمة الافطار فهو ظاهر موثقة رفاعة وغيرها والاجماع المنقول في الخلاف ولكنهما ظاهران في انحصاره بالصوم الحقيقي ويؤيده اخبار مذهب المفيد الدالة على وجوب الصيام على من خرج بعد الزوال باطلاقها الثبوت الحقيقة الشرعية في الصوم الحقيقي مع صحيحة محمد بن مسلم مصرحة باعتداده من شهر رمضان **واما** قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فيشكل الاستدلال به على ارادة الامساك الجزئي فلم يظهر دليل على حرمة الافطار مع القول ببطلان الصوم الا احتمال الاجماع المنقول لارادة وجوب الامساك تعبدا الا انه صوم وهو خلاف ظاهر عبارة الخلاف كما عرفت **واما** دليل وجوب القضاء على المسافر سيما فلعله عموم ما دل على وجوب القضاء على المسافر سيما وقوله تعالى فعدة من ايام اخر لا تصريح فيه بالافطار فانها شاملة لكل من لم يصم صوما حقيقيا سواء امسك بدون الصوم الحقيقي وان كان باطلاقه نفسه فان الظاهر منها ان المسافر يبطل صومه بنفس السفر ويجب عليه ايام اخر لا ان كل شيء مثلا يجب عليه القضاء **و الجواب** منع العموم ولا تخصيصها بما ذكرنا ثانيا **و بالجملة** الحكم بوجوب الامساك والقضاء معا لا دليل عليه والاصل براءة الذمة من زيادة التكليف **واما** دليل الشيخ في كتابي الاخبار فهو محض الجمع بين رواية عبد الاعلى وما دل على عدم جواز الافطار اذا خرج بعد الزوال عموما **و** هو ايضا مشكل لانه موقوف على المقاومة وليس مطلق الجمع بين الاخبار دليلا يعتمد عليه **و** هذا كله مما يضعف القول باعتبار التبييت عند اذ لا يكاد ينطبق هذا القول بتمامه على دليل يعتمد عليه **فاقوى** اذن قول المفيد اعني وجوب الافطار اذا خرج قبل الزوال مطلقا وصحة الصوم ووجوب اتمامه اذا خرج بعده ولا يضر تبييت النية ولكن لا بد ان يقيد ثم فعدم نية الصوم وان كانت من دواعيها فلو فرض عدمها مطلقا بان بعضهم عدم الصوم لعدم منافاة النية مع نية السفر او لعدم تفطن له اصلا كما حققنا سابقا فلا يصح صومه حينئذ اذا خرج بعد الزوال وان وجب عليه الامساك كما في نظائره **واما** قبل الزوال فيجب النية لو تفطن له او ظهر عليه انه كان واجبا عليه لو كان تفطن في الليل **و** لعل هذا ايضا هو مراد المفيد فلا يلزم منه خرق الاجماع المركب **و** الاحوط ان لا يسافر الا مع التبييت فان سافر وخرج قبل الزوال مع عدم تبييت النية ان يصوم ويقضي وكذا لو خرج بعد الزوال مع التبييت ان يمسك بقصد القربة مرددا بين كونه صوما كما هو المختار ولا حد محتملي القائلين باعتبار التبييت او امساكا تعبديا كما هو المحتمل الاخر بعضهم **الثاني** الظاهر انا لو قلنا باعتبار التبييت فعدم تماميته على تقدير تسليمه اذا نوى في الليل الخروج قبل الزوال ومطلق الخروج من دون التعيين الى ما قبل الزوال او ما بعده لان الذي يمكن تسليمه في ابطال الصوم على المشهور الخروج قبل الزوال كما هو صريح قول المفيد وبناء ظاهر اكثر القائلين بالتبييت ومحتمل جميعهم وعدم اجتماع نية السفر مع نية الصوم كما هو ظاهر المحقق بعيد على فرض تسليمه انما يسلم في **الثالث** الظاهر عدم اشتراط تعيين وقت الخروج

في التبييت مع الاشكال في صحته اذا اصبح بعد الزوال كما مر وكذا يكفي نيته في كل جزء من اجزاء الليل ولكن الظاهر اشتراط نية الخروج من البلد
في ذلك اليوم الى حد الترخص لان الظاهر ان المراد بالسفر هو السفر الشرعي الجامع لشرائط القصر وانه لا يفعل بثبوت الحقيقة الشرعية بنفس قصد
قصد الخروج ما دونه وان انتفى الخروج الى ما نواه ولما اعتبار الخروج الى حد الترخص على المذهب المختار فيشكل فلو زال الشمس قبل بلوغ حد
الترخص ففي جريان الحكم فيه اشكال من جهة الاطلاقات ومن جهة عدم صدق المسافر شرعا ولعل الاظهر نوى وفاقا للمسالك والروضة هذا كله
بالنظر الى تحقق صيرورة ذلك اليوم محلا للافطار واما اصل الافطار فلا ريب في اشتراطه بمضي **الثاني** الحق وجوب الافطار على كل من يجب عليه
القصر وبالعكس لما رواه الصدوق والشيخ في الصحيح عن معوية بن وهب عن الصادق ع وفي اخرها اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وموثقة سماعة
المتقدمة في البحث الثاني عشر قال ليس يفترق التقصير والافطار فمن قصر فليفطر ومارواه الصدوق في الصحيح والكافي في سند ليس فيه الا سهل
عنه عن عمار بن مروان قال سمعته يقول من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد او في معصية الله او رسولا لمن يعصي الله او في طلب شحناء
او سعاية ضرر على قوم مسلمين ويدل عليه عموم ما دل على التقصير والافطار في السفر فان قوله فعدة من ايام اخر يشمل ما لو وجب عليه قصر الصلوة
او لم يجب وكذا لا جناح عليكم ان تقصروا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة سيما ما ورد بمضمون رواية عمار بن مروان **ووقع** الاختلاف في مواضع
الاول فيما اذا كان السفر للصيد للتجارة فذهب الشيخ في النهاية الى وجوب الافطار واتمام الصلوة تبعا للمفيد وعن المبسوط روى اصحابنا انهم يتمون
الصلوة ويفطرون الصوم وكل سفر اوجب التقصير في الصلوة الا هذه المسئلة بحسب الاجماع عليها وهذا القول منقول عن علي بن بابويه وابن حمزة وابن
البراج ويظهر من المحقق في مختصر التردد وفي المعتبر بعدما نقل القول عن الشيخ قال وتابعه جماعة من الاصحاب ونحن نطالبه بدلالة الفرق **و**
نقول وان كان مباحا قصر فيهما وان لم يكن اتم فيهما **لنا** العمومات والاطلاقات الواردة في التقصير وخصوص صحيحة معوية بن وهب وغيرهما مما مر
والاجماع المنقول عن الانتصار والغنية في الانتصار الاطلاق وفي الامالي ان كل سفر يسقط فرض الصيام ويرخص في الافطار فهو بعينه موجب لقصر الصلوة
ومثله ما في الغنية مع اسقاط ابن الاشتر **واحتج** عليه في المختلف بما هو ضعيف لا نطيل بذكرها وذكرنا فيهما مع انه لا حاجة بنا اليها **وربما** استند
للقول الاخير بروايات لا دلالة فيها على مطلوبهم مثل ما رواه الشيخ والصدوق عن السكوني عن جعفر عن ابيه ع قال سبعة لا يقصرون الصلوة الجابي
الذي يدور في جبايته والامير الذي يدور في امارته والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق الى سوق والراعي والبدوي الحديث فمنهم من يتوهم انها
دل على وجوب الافطار في السفر والقرينة ان التاجر القصيد للتجارة **وفيها** مع سلامة السند ان المراد منها بيان من ليس عليه التقصير من جهة كثرة السفر
والتاجر المذكور من جملتهم مع ان المتبادر منه غير المتصيد **و**مارواه الكليني والشيخ عن ابن بكير قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يتصيد اليوم واليومين
والثلثة ايقصر الصلوة قال لا الا ان يشيع الرجل اخاه في الدين وان التصيد مسير باطل لا يقصر الصلوة فيه فيتضمنه عموما لا الافطار ايضا **وفيه**
مع القدح في السند انه في التصيد الباطل والتصيد للتجارة ليس مسيرا باطلا والا لما جاز الافطار ايضا **و**يظهر مما ذكرنا الجواب عن نظائر هذه ان ثبت
فان المراد منها استثناء السفر الباطل عن مطلق التقصير كالرواية الاولى في الاستثناء كثير السفر **و**رواية عمران بن محمد بن عمران القمي عن بعض اصحابنا
عنه قال قلت له الرجل يخرج الى الصيد مسيرة يوم او يومين يقصر او يتم فقال ان خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر وان خرج لطلب الفضول
فلا ولا كرامة والظاهر ان التجارة طلب الفضول اي الزيادة في المال **وفيها** مع سلامة السند ان طلب الفضول في المفهوم غير ان التجارة داخل في طلب
القوت فضلا عن انهم لا يقولون بمدلوله وهو المنع عن الافطار **و**رواية حماد بن عثمان عنه في قول الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي الصيد
والعادي السارق وليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا اليها هي حرام عليهما ليس هي عليهما كما على المسلمين وليس لهما ان يقصرا في الصلوة **وفيها** مع
سلامة السند ان حرمة اكل الميتة على المضطر ليس الا لكون صيده معصية وهو فيه للقوت والتجارة ممنوع والا لما جاز الافطار ايضا وهم لا يقولون به مع ان
الروايات في تفسير الاية مختلفة وفي بعضها ان المراد من الباغي الباغي على الامام **و**هذه الروايات مع ضعفها سندا ودلالة لا تنافي ما ذكرنا من الادلة
الموافقة للعقل والنقل من الكتاب والسنة **فلم** يبق الا دعوى الاجماع من ابن ادريس ودعوى رواية الاصحاب منه ومن المبسوط **و**هو ايضا لهم معارض
بدعوى السيدين **فالاقوى** العمل على عدم الفرق وفاقا للمعتبر وجماعة من المتاخرين **الثاني** لو كان السفر اربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه فقال الشيخ
وابن حمزة بتحتم الصوم والتخيير في الصلوة بين القصر والاتمام الا ان ابن حمزة شرط في التخيير ارادة الرجوع من الغد **و**المش الاقوى عدم الفرق **لنا**
العمومات والاخبار المتقدمة وكانهما نظرا الى ان العمومات الواردة في التقصير ما بين مصرح بتقصير الصلوة وظاهر فيه لان التقصير ظاهر في الصلوة
والاطلاق على الافطار تغليب ومجاز **و**اما مثل صحيحة عمار بن مروان وغيرها مما ذكر فيه الافطار فقضيته اي ما يدل على ان السفر مما يوجب الافطار ولما انه
اي سفر فكلا **واما** صحيحة معوية بن وهب وما في معناها فظاهرها ارادة الحتم واللزوم يعني متى قصرت حتما افطرت حتما ومتى قصرت تخييرا افطرت حتما او تخييرا

ان مذهبهما في الاربعة فراسخ المذكورة التخيير في القصر وفيه ان قوله تعالى فعدة من ايام اخر يقتضي تبديل هذه الايام بايام اخر وهي مطلقة خرج ما خرج
بالدليل ويبقى الباقي وكذا سائر العمومات ولا دليل هنا يوجب الخروج عنه مع ان كونه صحيحة معوية بن وهب ارادة اللزوم والحتم لغير مر بل مقتضى
ترك الاستفصال في لفظ سياق الرواية ارادته وحده حكم التقصير في الافطار مطلقا فان في آخرها قال قلت بلد اول يوم من شهر رمضان ولست اريد ان اقيم
عشرا قال قصر وافطر قلت فان مكثت كذلك اقول غدا او بعد غد فافطر الشهر كله واقصر قال نعم هما واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت
وكيف كان فالاحتياط ان لا يترك الصوم ولكن يقضيه وجوبا **الثاني** من كثر سفره اذا اقام في بلده دون عشرة ايام والاشهر وجوب الاتمام ما لم يقيموا
العشرة مطلقا وقد مر الكلام في ذلك في كتاب الصلوة وضعف من خالفهم بالقول بوجوب القصر في صلوة النهار دون الليل ودون الصوم **الرابع**
في المسافر الوارد في احد الاماكن الاربعة فانه يفطر جزما ولكن الافضل له التمام على الاشهر بل المعظم كما عن السيد وقد مر الكلام فيه في كتاب الصلوة
ولا منافاة بين قول السيد بلزوم الاتمام والاشهر بجوازه مع دعواه الاجماع السفر الموجب للفطر ورد الاماكن المذكورة ليس بسفر **الثالث**
الشيخ والشيخة اذا عجزا عن الصيام راسا او شق عليهما مشقة شديدة يفطران ويتصدقان بمد من الطعام ولا قضاء عليهما **والكلام** هنا في مقامات
الاول في الافطار وهو مما لا اختلاف فيه سواء عجزا راسا او شق عليهما بل هو اجماعي كما صرح به بعضهم ويدل عليه الاخبار الآتية مضافا الى نفي العسر
والحرج وتكليف ما لا يطاق **الثاني** وجوب التصدق فهو ايضا فيما يشق عليهما مما لا اختلاف **واما** فيما عجزا راسا فعن المفيد والسيد وسلار وابن
زهرة وابن ادريس انه لا يجب ونسبه الى الاكثر عدم الوجوب واختاره العلامة في المخ والشهيد الثاني في الروضة وعن الصدوقين وابن ابي عقيل وابن الجنيد
وابن البراج ويحيى بن سعيد الوجوب وهو مختار المحقق والعلامة في جملة من كتبه والشهيد في اللمعة وصاحب المدارك **احتجاجا** باطلاق الاخبار مثل
ما رواه الصدوق والشيخ والكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في
شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من الطعام ولا قضاء عليهما فان لم يقدرا والشيخ في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل
كبير يضعف عن صوم رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم وبمضمونه روى الكليني في الموثق عن عبد الله بن سنان مضمرا وروى
ايضا في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر في قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير والذي يأخذه العطاش وعن
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا قال من مرض او عطاش وفي الصحيح عن عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سألت ابا الحسن عن الشيخ الكبير والعجوزة
الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان قال تصدق عن كل يوم بمد من حنطة ورواه الصدوق ايضا بسنده عن عبد الملك عنه بدون لفظ
رمضان والكليني في الموثق عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الذين كانوا
يطيقون الصوم ثم اصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد ورواه الصدوق عن سنده اليه وعن العياشي في تفسيره عن ابي بصير
قال سألته عن قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال هو الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض **واحتج** الآخرون بالاصل
والاجماع المحكي عن السيد وابن زهرة وصحيحة محمد بن مسلم الثانية فان ظاهرها اختصاص الفدية بالمطيقين للصوم لا العاجزين راسا ويشكل بالاخيرة
موثقة ابن بكير المتقدمة وبما نقله في مجمع البيان عن علي بن ابرهيم باسناده عن ابي عبد الله قال وعلى الذين يطيقونه فدية من مرض في شهر رمضان فافطر
ثم صح فلم يقض ما فاته حتى جاء شهر رمضان آخر فعليه ان يقضي ويتصدق لكل يوم بمد من طعام ولكن لاشكال الاخير مشترك الالزام فالآية اذا مجملة
فالاظهر ما ورد في تفسير اهل الذكر الذين هم حملة القرآن هو ما ورد في اكثر الاخبار الكفيلة في افادة ما يقتضيهما الطاقة في الجملة وما انفصل عنهما
الطاقة ايضا مجملة والاصل مع النافي للغير موثقة ابن بكير اصرح لا انه قد لا يبعد ان يقوي المبينة لهذا الصحيح وكذا رواية ابي بصير فانها ظاهرة في العاجز
راسا **واما** صحيح الحلبي فلفظ الضعف هو مشقة لا العجز وكذا صحيح عبد الملك بل وكذا صحيح محمد بن مسلم الاولى فان ظاهر نفي الحرج هو امكان حصول
الصوم فلم يبق لهم الا الروايتان الاخيرتان وهما لا يقاومان الاصل مع الاجماعين المنقولين **واما** ما احتج به السيد لهذا التفصيل بقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها والشيخ العاجز راسا خارج عن التكليف فلا فدية عليه لان الفدية انما هو عن تقصير **ففيه اولا** منع كون الفدية مبنية على
التقصير فلعل حسبها كالكفارة مع ان لزوم التقصير في الكفارة ايضا ممنوع كما في بعض افراد الخطأ المحض **وثانيا** ان الكتاب والسنة دلا على ان العسر والحرج
ايضا مسقطان للتكليف فيلزم السقوط عن المتعسر ايضا **وكيف كان** فالاحوط الفدية مطلقا وان كان الاظهر التفصيل **والثالث** مقدار
التصدق هو مد من طعام كما هو مقتضى الاخبار المتقدمة وذهب الشيخ في التهذيب والنهاية والمبسوط انه مدان فان لم يقدر فمد جمعا بين تلك الاخبار
وبين صحيح محمد بن مسلم الاولى المروية بسند آخر صحيح ايضا وفيها ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام **والاولى** حملها على الاستحباب
لعدم المقاومة وعدم ما يدل على هذا الجمع في الاخبار وغيرها سيما مع ملاحظة الاصل وعدم اقتضاء الآية ايضا الا ذلك فان طعام مسكين لا يكون الا مد

من بعد في الغالب والاولى الاقتصار على المظنة بملاحظة صحيحة عبد الملك وتفسير بعض اهل اللغة **والرابع** لا ريب في سقوط القضاء اذا استمر
المانع كما هو الغالب في العجز الحاصل من الكبر فانه لا يزال متزايدا ولو اتفق القدرة على خلاف العادة وجب على ما ذكره الفاضلان والشهيدان
واستشكل في المدارك وهو في موقعه من جهة اطلاق صحيحة محمد بن مسلم الاولى وعدم ما يدل على وجوب القضاء عموما بحيث يشمل ما نحن فيه و
القضاء فرض جديد والاصل براءة الذمة ولو قلنا بوجوب القضاء فهل يجب الفدية ايضا ام لا اختار الشهيدان في الدروس والروضة الوجوب لاطلاق
الاخبار الصحيحة على وجوبها بالافطار اولا فيستصحب ولا ينافيه صحيحة محمد بن مسلم اولا الاولى بناء على حملها على الغالب على القول بايجاب القضاء
لو تمكن منه فانا وان سلمنا حملها على الغالب فغايتها تحملها نفيه في القضاء لكون التمكن منه من الامور النادرة ولا دلالة على هذا الحمل في الفدية ايضا انما
هو في الغالب من عدم التمكن من القضاء فلا منافاة بينهما اذ الفدية من جهة الافطار والقضاء لاجل تجدد القدرة واما ما نحن فيه فبمعزل عن هذه
الاشكال اذ لا يوجب القضاء فبقي الفدية باقية على حالها في صورة التمكن من القضاء ايضا **والرابع** ذو العطاش كالشيخين وهو بضم العين داء لا يروى
صاحبه وقال في الروضة والمراد هنا من لا يتمكن من ترك شرب الماء طول النهار يعني هذا القسم من العطاش والاولى من يعسر عليه **وتفصيل**
المقام ان ذا العطاش الذي يشق عليه الصوم ان كان ايسا من البرء فيفطر ويسقط عنه القضاء ويفدي لصحيحي محمد بن مسلم ومرسلة ابن بكير المتقدمة ما وبد
عليه في حكم سقوط القضاء فيما لو بقي المرض حتى دخل رمضان الآخر لمريض استمر به المرض الى رمضان آخر ويظهر من المفيد اعتبار حصول المرض في جواز الا
فانه قال والشاب اذا كان به العطاش وكان لصيامه مرضه افطر وكفر عن كل يوم بمد من طعام وهو بعيد للاخبار لا دليل عليه بل الاولى الاكتفاء
بالمشقة ولعله نظر الى رواية عمار ومفضل بن عمر الآتيين وسيجيء الكلام فيهما وعن سلار انه لا يوجب الفدية ولم نقف على دليله اذ الاصل
لا يعارض الاخبار ثم لو اتفق البرء على خلاف العادة فالظاهر من الاكثر وجوب القضاء لانه مرض والمريض يجب عليه القضاء ولعلهم حملوا الصحيحة المتقدمة
على الغالب من عدم التمكن ويشكل بان لفظ العطاش في الروايات اعم من المأيوس من برئه وكون كل هذا المرض مما يحصل اليأس من برئه عادة محل كلام
ولعله لذلك ذهب المحدث الكاشاني والمحقق الشيخ علي الى سقوط القضاء وان برئ ويظهر من المدارك ايضا الميل اليه ولكن مع ذلك دليل لزوم
القضاء على المريض خصوصا اذا لا يتم مع الاشكال في انصراف الصحيحة ليخصوصيها بانضمام الشيخ الكبير معه فانه لا يمكن غالبا فبعد ان المراد من ذي العطاش
فيها ايضا من حصل اليأس عن تمكنه ولا يمكن غالبا وعمل الاكثر مرجح لوجوبه **وهل يجب** الفدية مع القضاء ام لا **الاظهر** نعم وفاقا للفاضلين
والشهيدين وغيرهم لدلالة الاخبار عليه وعدم منافاته مع القضاء وعن العلامة في المختلف عدم وجوب الفدية ونقله في الروضة عن المرتضى مرة وهو محتمل
كلام اللمعة وربما يقوى ذلك صحيح محمد بن مسلم مشتمل على نفي القضاء الدال على انه فيمن لا يبرء **اقول** وهو بعد تسليمه لا ينافي اطلاق سائر
الاخبار الواردة الموجبة للفدية بالافطار حتى تقييدها بصورة عدم البرء هذا كله اذا حصل اليأس من البرء **واما** لو كان مرجو الزوال فيفطر ويجب
القضاء مع التمكن من غير فدية كالمريض عند جماعة للاصل وعدم تبادره من الاخبار ولكونه مريضا يبيح له الافطار ولا يوجب كفارة كسائر الامراض ومع ح
الفدية عند آخرين لاطلاق الاخبار وهو احوط وان كان لا يبعد ترجيح الاول لامكان ادعاء ارادة المأيوس من الاخبار خصوصا بملاحظة ذكره مع الشيخ
الكبير واذا لم يتفق التمكن بعد رجاء الزوال فيسقط القضاء والكلام في الفدية ما مر وان الاحوط وجوبها والاظهر عدمه ثم ان الشهيد الثاني قال لا يقوى
ان حكم ذي العطاش كالشيخين من ان الفدية انما تجب مع المشقة لا مع العجز رأسا وليس ببعيد للاصل وظهور صحيح محمد بن مسلم الاولى في التمكن و
نظر في الاجمال في الباقي **وينبغي** التنبيه لامور **الاول** ان الكلام في المد في الشيخين هو ما تقدم من ان الاظهر كفاية المد لما تقدم **والثاني** ان
المرجع في اليأس عن البرء وعدمه الى اهل الخبرة وعن المحقق الثاني انه يثبت بقول طبيبين عارفين عادلين ويمكن ثبوته بقول الواحد ولا يشترط العدالة نعم
حذقه في الطب **اقول** ولا يبعد الاكتفاء بالواحد لكن مع الوثوق بقوله كما في نظائره وقد حققنا في القوانين **والثالث** الاكثر واطلاق الاخبار
جواز التملي من الشراب وقيل يجب على ذي العطاش الاقتصار من الشرب على ما يندفع به الضرر نقلا رواه المشايخ الثلاثة في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
في الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتى يروي وحوط المعتبر ثم قال لا يجب هذا لان الشرب سند لا
برواية عمار **وقال** في التذكرة لا ينبغي ان يتملى وروى الكليني والشيخ عنه عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لنا فتيات وشبانا لا يقدرون على الصيام
من شدة ما يصيبهم من العطش قال فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم وما يحذرون وفيه بعد الاغماض عن السند عدم ... وفيهما الاطلاق فان
الظاهر منهما ان العطش فيهما غير ما حصل من العطاش ولا ريب ان الاحوط العمل بهما **الخامس** الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن ان خافتا على
ولدهما تفطران وتفديان بما تقدم وتقضيان مع زوال العذر واما الافطار والقضاء فلا نعرف فيه خلافا بل يظهر من التذكرة الاجماع ويدل عليه
الصحيح الآتي وربما يستدل عليه بالآية فان اريد بمنطوقها فهما ليستا مريضتين وان اريد بمفهومها الموافق كما يظهر من العلامة بقرينة ان المرض

بلغ عنده في الافطار فاذا ثبت القضاء بسببه من الاية ففيهما بطريق الاولى فهو ايضا ثم لان القضاء انما هو بفرض جديد وليس بتابع للمنافي كيفيت ولمنع كون المرض المبيح عنده اذا خيف على تلف الولد **واما الصدقة** فهو المشهور بين اصحابنا بل قال في التذكرة ذهب اليه علماؤنا ولكن نقل عن علي بن بابويه وسلار وعدم **و** الذي نقله في التذكرة عن سلار وجوب الكفارة دون القضاء وعن ابن الجنيد ان الاحوط ان يقضي ويتصدق عن كل يوم بمد **ويدل** على المشهور صحيح محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر يقول الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان تفطرا في شهر رمضان لانهما لا يطيقان الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحد منهما في كل يوم تفطر فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد وما رواها المشايخ الثلثة **و** لم نقف للصدقة على دليل سوى الاصل وهو لا يعارض الخبر الصحيح المعتضد بعمل الاصحاب **واما** ان خافتا على انفسهما فظاهر الاكثر حيث قيدوا الحكم بالخوف على الولد بل نسبه في المسالك الى المشهور **بل** قال في المدارك لو خافت المرأة على نفسها دون ولدها ففي وجوب الفدية وجهان **و** الرواية مطلقة **ولكن** الاصحاب قيدوا بالولد وتوقف فيه بذلك في اول كلامه لكنه اخيرا صرح بسقوط الفدية وان جاز الافطار ووجب القضاء **و** ممن صرح بالتفصيل المذكور فخر المحققين في الايضاح ونقل عنه في شرحه على الارشاد ايضا **و** صرح بالتعميم المحقق في المعتبر وعن الشيخ واسند التفصيل الى الشافعي **و** ظاهر التذكرة بل الصريح من آخر كلامه **و** هو المحكي عن الصدوقين وابن حمزة والمنتهى والتحرير **و** عن الشيخ في الخلاف انه اطلق كالمحقق في مختصره والعلامة في جملة من كتبه والشهيد في اللمعة **و** استشكل في القواعد **ويمكن** تقوية التفصيل بالاصل وظهور الرواية في الخوف على الولد سيما بملاحظة المرضعة القليلة اللبن فكون صورة الخوف على النفس بمنزلة من يخاف حصول المرض وليس عليه الا القضاء وما قد يتوهم من قوله لانهما لا يطيقان الصوم يدل على خصوص الخوف على النفس فليس كذلك لان دلالة المقام قرينة على ارادة عدم الطاقة من جهة الولد من الرواية **واما** ما يستدل على لحوقهما بالمريض بمشاركتهما في خوف الضرر على النفس مع كون المقتضي في المريض هو الخوف فالمرض مظنة ولذا لو علم عدم الضرر وجب الصوم **ففيه** وانا وان فهمنا من قول الشارع المريض الذي يحصل الظن بالضرر يوجب الافطار ان علة الافطار ظن الضرر فيلزم ثبوته في كل ما هو كذلك في صور الحامل والمرضع الخائفتين للضرر بالنفس بل ويدخل ذلك في عموم ما دل على ان خوف حصول المرض بالصوم يوجب الافطار **واما** لزوم الفدية والقضاء او عدمهما فكلا ومرادنا اثبات عدم الفدية كما في المريض **و** بما ذكرنا من تقرير الدليل في طي قولنا وانا وان فهمنا الخ يندفع ما اورده فخر المحققين على هذا الاستدلال من قوله **و** يرد عليه منع قياس النص للشئ على كونه علة اذا لحكمة التي يشتمل عليها الوصف تارة تشتمل على مطلبها لا يصح تعدية الحكم بها لانها تشبه العلة **والتحقيق** ان الحكمة اذا اعتبرت في علية الوصف وعدمها في عدمه كانت هي العلة في الحقيقة وكان الوصف معرفا فاذا تصور تخلفه مع وجودها بخلاف ما لو جعل الشارع الوصف علة لكونه مظنة الحكمة فتخلفه علة لذاتها لا يعقل تخلفها بخلاف الوصف انتهى كلامه **و** وجه الاندفاع ان مراد المستدل ان المرض مظنة الخوف بمعنى انه قد يحصل معه كالاحتراز عن هبوب الارياح لا انه مطلقا مع انه قد لا يحصل الاحتراز من جهة عدم الشارع ما يحتاج اليه فلا يوجب التعدي عن محل الوصف الذي هو كونه جمعته قيد ان يتعدى الى غسل جمعته لا يوجب رفع الشارع ما يوجبه ان المرض الذي يحصل معه ظن الضرر بالفعل هو علة الحكم باعتبار انه موجب لظن الضرر **و بالجملة** انه لم يسند تجويز الافطار الى الاية بل بضميمة ما ثبت من اشتراط ظن الضرر من سائر الادلة **ثم** ان الظاهر من الرواية كما اشرنا هو الخوف على الولد لا فرق بين الخوف على موته او مرضه **واما** الخوف عليه من جهة حصول الضرر بحصول مرض له بسبب تغير اللبن بسبب الصوم الموجب للضرر مثلا فهو خارج من الرواية ولا اختصاص له بقليلة اللبن فهو داخل في عموم خوف حصول الضرر ويلحق بحكم المرض ولا يوجب فدية ولا فرق بين ان يكون الخوف لاجل شدة الجوع والعطش الذي لا يتحملها الولد غالبا او الضرر الحاصل بسبب الجوع والعطش في دخولهما تحت عموم الرواية وكذا بين الولد الحلال وغيره وكذا بين ما كان ولدا نسبيا او رضاعيا ولا في المرضعة بين الام والمستأجرة والمتبرعة لاطلاق النص وقال في التذكرة لو قام غيرها مقامها مع رفع الضرر عن الطفل سواء كانت متبرعة او من يأخذ الاجرة مساويا للمستأجرة او انقص ان كانت هي المستأجرة للغير وجاز لها ذلك ورضي المستأجر باستيجار غيرها ولو بازيد لم يجز الافطار لانتفاء الضرر وقد صرح باكثر ذلك الى تمهيد الشارح وغيره **و** صرح هو وغيره ان الفدية من مال المرأة وان كان لها زوج **و** زاد في الروضة وكان الولد له **و** استدل على ذلك بان ذلك هو الاصل فيما يجب من الصدقات من غير معارض بل يلاحظ النص والفتوى **قال** في المسالك والمراد بالطعام في جميع هذه المسائل هو الواجب في الكفارات ومصرفه مصرفها ولا يجب فيه التعدد وكذا في المدارك **و** قد تقدم الاشارة الى ذلك في كفارة قضاء شهر رمضان المرخص الى رمضان آخر **و** قال في الروضة والحكم بافطارهما خبر معناه الامر لدفع الضرر فهو كان غير صحيح في المطلب يجزئ **المسافر و** كل من يجوز له الافطار يكره له التملي من الطعام والشراب مريضا كان او مسافرا لحائض او غيرها تماما تشبيها بالصائمين واحتراما لشهر الله طاعة لله تعظيما لعبد الله بن سنان الاية **و** لا نعرف خلافا في ذلك الا ما تقدم في ذي العطاش فان فيه قولا بالتحريم **و كذا** لا خلاف في جواز ارتكابهم كل المفطرات الا في الجماع فذهب الشيخ الى حرمته الا مع الضرورة وهو ظاهر المفيد في المقنعة **و** الاقوى الاشهر خلافا فيه الكراهة **لنا** الاصل والاخبار الكثيرة مثل

ان لم يكن للمرض هنا اصلا لفعل ولكن لو كفاية في جواز الافطار

غير ما هو صحيحت

لاطلاق الرواية الولد

ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل اتى اهله في شهر رمضان وهو مسافر فقال لا باس وفي الصحيح عن عبد الملك
بن عتبة الهاشمي قال سألت ابا الحسن يعني موسى عليه السلام عن الرجل يجامع اهله في السفر وهو في شهر رمضان قال لا باس به الى غير ذلك من الاخبار والذي
يدل على الكراهة مضافا الى عموم الاخبار الدالة على رجحان توقير شهر رمضان مثل ما رواه الكليني والشيخ عنه في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية له افله ان يصيب منها بالنهار فقال سبحان الله اما يعرف حرمة شهر رمضان ان له في الليل سبحا
طويلا قلت له أليس له ان يأكل ويشرب ويقصر فقال ان الله تبارك وتعالى قد رخص للمسافر في الافطار والتقصير رحمة وتخفيفا لموضع التعب والنصب ووعث
السفر ولم يرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان واوجب عليه قضاء الصيام ولم يوجب عليه قضاء تمام الصلوة اذا آب من سفره
ثم قال والسنة لا تقاس واني اذا سافرت في شهر رمضان ما آكل الا القوت وما اشرب كل الري وروى ايضا عن ابن سنان قال سألته عن الرجل يأتي جاريته
في شهر رمضان بالنهار في السفر فقال ما عرف هذا حق شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا وتمسك الشيخ بما رواه عن محمد بن مسلم عن ابي
عبد الله عليه السلام قال اذا سافر الرجل في رمضان فلا يقرب النساء في النهار في رمضان فان ذلك هو محرم عليه ووصفها في المدارك بالصحة وهو مشكل لان سندها على ما في نسخ التهذيب و
الاستبصار الموجودة عندي هكذا اخبرني الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن العلاء عن محمد بن مسلم وفي التهذيب
محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن الحسين الى آخر السند ومحمد بن العلاء مهمل وربما يظن ان الصواب عن محمد عن العلاء عن محمد بن مسلم بان يكون المراد من محمد اما
ابن ابي عمير او محمد بن عبد الله بن هلال والثاني اقرب وهذا ايضا لا ينفع في تصحيحها لان محمد بن عبد الله بن هلال ولو سلم الصحة فلا ريب انها لا تفيد ازيد من
المش فيحملها على الكراهة وروى الكليني بطريق صحيح عن عبد الله بن سنان المتقدم وفيه مع القطع ومن نسيانا فيه لا في الكراهة واستحباب الترك كما لا يخفى و
جمع الشيخ بين الاخبار بحمل رواية سهل على الجاهل بالحرمة في الاستبصار وحمل في التهذيب ما دل على الجواز على من غلبت الشهوة ونحوه بحيث لم يمكن من الصبر
عليها ويخاف على نفسه الدخول في محظور وان المراد الجواز في الليل فهو لا يجري في ما صرح بجوازه في النهار مثل ما رواه في الموثق عن عثمان بن عيسى
عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقدم من سفر بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض ايواقعها قال لا باس به و
حملها الشيخ على حال الضرورة وكيف كان فهذا الجمع لم يقم عليه دليل بعد ثبوت رجحان ادلة الحل والظاهر حمل معارضها على الاستحباب **التاسع**
المش جواز السفر في شهر رمضان على كراهة حتى يمضي من الشهر ثلث وعشرون يوما فتزول الكراهة الا في حال الضرورة كالحج والجهاد والمال الذي يخاف تلفه و
هلاك الاخ ونحو ذلك فلا كراهة راسا ونقل في المنتهى عن ابي الصلاح انه اذا دخل الشهر على حاضر لم يحل له السفر مختارا وقال الشيخ في التهذيب لا
ينبغي للانسان ان يخرج الى السفر في شهر رمضان الا لضرورة تدعوه الى ذلك ويكون سفره في ذلك طاعة او مباحا فاما اذا لم يضطر اليه فلا يجوز الخروج
فيه لنا عموم الاية والاخبار المستفيضة جدا الصحيحة كثير منها الدالة على ان من سافر قصر وافطر عموما وعلى الامر بالافطار اذا سافر في شهر رمضان خصوصا
وعلى النهي عن الصوم فيه والتاكيد في ذلك لا حاجة الى ذكرها وقد مر كثير منها في الابواب السابقة واما الدليل على ان الاقامة افضل فهو صحيحة
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يدخل شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعدما يدخل شهر رمضان ان يسافر فسكت فسألته غير
مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لابد له من الخروج فيها او يتخوف على ماله وما رواه الشيخ عن ابي بصير في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له جعلت
فداك يدخل علي شهر رمضان فاصوم بعضه فيحضرني نية في زيارة قبر ابي عبد الله عليه السلام فازوره فافطر ذاهبا وجائيا او اقيم حتى افطر وازوره بعدما افطر
بيوم او يومين فقال اقم حتى تفطر قال له جعلت فداك فهو افضل قال نعم اما تقرأ في كتاب الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما انتفاء الكراهة بعد مضي
ثلثة وعشرين يوما من الشهر فيدل عليه ما رواه الشيخ عن علي بن اسباط عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الا في حج او في عمرة او مال يخاف فيه تلفه او اخ يخاف هلاكه وليس له ان يخرج في اتلاف
مال اخيه فاذا مضت ليلة ثلث وعشرين فليخرج حيث شاء وهذه الرواية تدل على كفاية مضي الليلة وضعف الرواية منجبر بعمل الاصحاب وتسامحهم في ادلة السنن
والمكروهات واستدل الشيخ بهذه الرواية على ما نقلنا عنه سابقا ولعل دليل ابي الصلاح مضافا الى ما رواه المشايخ الثلثة عن ابي بصير قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن الخروج اذا دخل شهر رمضان فقال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة او غزو في سبيل الله او مال تخاف هلاكه او اخ تخاف هلاكه وانه ليس اخا من الاب والام
وبعض ما استدلوا به الاية فانها تدل على وجوب الصوم على الحاضر ووجوب القضاء على من كان على سفر وان كلمة على تدل على الاستيلاء والاستعلاء فلا
بد من اعتبار الافطار في حال كونه مسافرا ليحيط اذا دخل الشهر على المسافر يفطر لا على المقيم اذا سافر وهو مشكل وكيف كان فالروايتان مع ضعفهما
محمولتان على الكراهة لما ذكرنا ومنها المال وروى الصدوق في الصحيح عن الوشاء عن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل من اصحابي قد جاءه خبر
من الاهواز وذلك في شهر رمضان ايلقاه قال نعم قلت ايلقاه او افطر قال نعم قلت ايلقاه وافطر او اقيم واصوم قال تلقاه وافطر قال [illegible]

يخرج لتشييع اخيه مسيرة يومين او ثلثة فقال ان كان في شهر رمضان فليفطر فسألته ايهما افضل يقيم ويصوم او يشيعه قال ان الله تعالى وضع الصوم عنه

اذا شيعه وروى نحو ذلك الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم وكذا في القوي عن زرارة وكذا الاول عن الوشاء عن حماد بن عثمان وفي سند معلى بن محمد وطل

الصدوق في العلل بعضها وهما ويكره افضلية تلقي الخير من السفر او تشييعه على الصيام ويمكن ان يحمل على ما بعد الثالث والعشرين لعدم الفائدة فيه بما مع

معارضتها بما مرّ من ترجيح الصوم على زيارة سيد الشهداء عليه السلام وقال في التذكرة وروى ابن بابويه ان تشييع المؤمن افضل من المقام وبمكة فكما تتوقف في ذلك

ويمكن ان يكون مراد القوم كراهة السفر المباح دون الراجح ولكنه يخالف اطلاقهم الكراهة في حال الضرورة واسند الاسلام برواية ابي بصير في حكاية الرواية

الا ان يكون بتخصيص صحيح الحلبي بالتلقي والتشييع المرواية بن العشرين ولكن الرواية ليس بافضلية منها ويمكن دفعه بان الروايتين اقوى سندا من رواية

ابي بصير سيما بملاحظة ما ورد في فضل ادخال السرور في قلب المؤمن من الاخبار القريبة من التواتر بل هي متواترة وهي اعمّ من صحيح الحلبي وما في معناها

من وجه لا مطلقا والله الموفق للخيرات

كتاب الاعتكاف

وفيه مباحث

المبحث الاول

في مهيته ومشروعيته واستحبابه ومن يصح منه اما

مهيته فهو في اللغة الاحتباس قال في الصحاح عكفه اي حبسه ووقفه يعكفه ويعكفه عكفا ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا ويقال عكفه عن حاجته ومنه

الاعتكاف في المسجد وهو الاحتباس وعكف على الشيء يعكف عكوفا اي اقبل عليه مواظبا يقال فلان عاكف على فرج حرام وقال الله تعالى على قوم يعكفون على

اصنام لهم وفي الشرع عبارة عن احتباس خاص وعرفه المحقق بانه اللبث المتطاول للعبادة واورد عليه بانه يلزم منه ان لا يشمل ما لو نوى فيه ذلك ام غيره مما

كان لا في مسجد كان او في غيره والعلامة بانه لبث مخصوص للعبادة وردّ بانه ان خاص ما مرّ لكنه مجمل والشهيد بانه اللبث في مسجد جامع ثلثة ايام فصاعدا

للعبادة وورد بانه يوجب خروج اللبث الجامعة فان اللبث فيها ليس بل شرط الصوم الا ان يقال اليوم شامل لليلة وهو خلاف التحقيق وخلاف مختاره بانه لا

يمنع من دخول ما وقع ذلك لاجل غير الاعتكاف كطلب العلم وقراءة القرآن قال في المدارك والاجود ان يقال انه لبث في مسجد جامع مشروطا بالصوم ابتداء

وقيد الابتداء لاخراج ما لو نذر اللبث ثلثة ايام صائما لطلب العلم والقراءة فان اشتراط الصوم فيه جوب يجعل المكلف لا ابتداء في وضع الشرع وهو

حسن من باب الحد لكنه خال عن فيد من بعض الان يجعل هذا اللازم من الصحيح وكيف كان فالامر في ذلك سهل واما مشروعيته واستحبابه

فثابت بالاجماع والكتاب والسنة واما الاجماع فمن ضروريات الاسلام كما حكي عن المنتهى وفي التذكرة قد اجمع المسلمون على استحبابه قال الله تعالى ولا تباشروهن

وانتم عاكفون في المساجد وقال عز وجل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود وفي الثانية اشكال لاحتمال ارادة المقيمين بمكة من العاكفين كما

ان المراد من الطائفين المترددون ويؤيده قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود فانه فسر بالمقيمين وقد يفسر بانهم القائمون في

الصلوة واما السنة فكثيرة منها ما رواه الصدوق في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع قال وكان رسول

الله صلى الله عليه وآله اذا كان العشر الاواخر اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه وقال بعضهم واعتزل النساء فقال ابو عبد الله عليه السلام اما

اعتزال النساء فلا قال الصدوق معنى قوله اما اعتزال النساء فلا هو انه لم يمنعهن من خدمته والجلوس معه فاما المجامعة فانه امتنع منها كما منع ومعلوم

من معنى قوله وطوى فراشه ترك المجامعة ورواه الكليني ايضا في الحسن لابراهيم بن هاشم عن الحلبي عنه من قوله قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخره وروى

ايضا في الحسن لابراهيم عن الحلبي عنه قال كانت بدر في شهر رمضان فلم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله فلما ان كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه وعشرا

قضاء لما فاته ورواه في الفقيه عن ابان بسند صحيح عن الحلبي الاول قال وقال ابو عبد الله عليه السلام كانت بدر والحديث ويحتمل ان يكون من تتمة الصحيح وقال الصدوق

وفي رواية السكوني باسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اعتكاف عشر في شهر رمضان يعدل حجتين وعمرتين وروى بسنده عن داود بن الحصين عن ابي

العباس عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله في شهر رمضان في العشر الاولى ثم اعتكف في الثانية في العشر الوسطى ثم اعتكف في الثالثة في العشر

الاواخر ورواه الكليني ايضا بسنده عن داود بن الحصين عن ابي العباس عنه ويتأكد استحبابه سيما في العشر الاواخر من شهر رمضان فان فيها ليلة

القدر وللتأسي وللاخبار المتقدمة قال في التذكرة فمن رغب في المحافظة على هذه فينبغي ان يدخل المسجد قبل غروب الشمس حتى لا يفوته شيء من ليلة

الحادي والعشرين ويخرج بعد غروب الشمس قبل العيد وان بات ليلة العيد فيه الى ان يخرج فيه الى العيد او يخرج منه الى المصلى كان اولى واما من يصح منه فهو

المسلم لعدم امكان نية القربة من الكافر ولحرمة المكث عليه في المسجد بل يشترط الايمان ايضا كما مرّ واما التكليف فالاظهر عدم الاشتراط بالنظر الى

الصبي المميز لكون عباداته شرعية على الاقوى كما مرّ مرارا

المبحث الثاني

في شروطه وهي امور الاول النية ولا ريب في اشتراطها لانه عبادة ولا

يتم الا بقصد الامتثال والتقرب واما اعتبار الوجه فقد مرّ فيه الكلام مرارا وان الاقوى عدم وجوبه الا اذا كان مميزا للعبادة فيها سواه وعلى هذا

فينوي الندب في المندوب في شبهه فعند هذا اشكال من جهة وجوب اليوم الثالث في المندوب على القول به وكيفية النية من جهة اجتماع نية الوجوب

والندب فلنقدّم الكلام في اليوم الثالث وبعده نتعرض لكيفية النية فنقول اختلف الاصحاب فيه فعن الشيخ في المبسوط وابي الصلاح وابن

في بشيء منه

بيكف

ضايقا

في اربع ليال وثلث عشر سبحانا الاجماع والكتاب والسنة

ثم لزم ثم يعتكف في العشر الاواخر

يوم الحادي والعشرين

دهره مدعيا عليه الاجماع انه يجب بالشروع سواء مضى اليومان ام لا **الا** ان المحكي عن المبسوط انه له الرجوع متى شاء اذا شرط ما لم يمض يومان والوجوب بعض المتقول ان لم يشترط **و**عن السيد وابن ادريس انه لا يجب اصلا بل له الرجوع متى شاء وهو مختار المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه **و**عن الحلبي وابن البراج انه لا يجب **الا** ان يمضي يومان فيجب الثالث وهو ظ الشيخ في النهاية ومختار المحقق في الشرايع وجماعة من المتاخرين ونسبه في المسالك الى الاشهر **وهو** الاظهر لما رواه الصدوق والكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ اعتكافه حتى يمضي ثلثة ايام والمراد من قوله ولم يكن اشترط الاول الاشارة الى الفرد الخفي والا فلا اشكال في عدم الوجوب مع شرط الرجوع **و**في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي جعفر قال من اعتكف ثلثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلثة ايام اخر وان شاء خرج من المسجد فان اقام يومين بعد الثلثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلثة ايام اخر **و** رواها الشيخ ايضا في الموثق لعلي بن فضال **و**يؤيده عموم ما دل على حرمة افساد العبادة **و** مقتضى الرواية الاخيرة وجوب السادس ايضا **و**يلزم من ذلك وجوب كل ثالث كما هو ظ الرواية ولعله القائل بالفصل كما صرح في المدارك وفيه جدا في المسالك **حجة** السيد على ما نقله عنه ان العبادة مندوبة والاصل بقاؤها والاصل فيها انها لا يجب بالشروع للاصل وقال السيد في المسائل الناصرية الا انه نص على ان الاصل في النافلة جواز القطع خرج الحج والعمرة بدليل من الاتفاق وغيره وبقي الباقي ولا يتعدى قياسا بالحج **و**فيه ان الدليل كما اوجب فيكم جوازه فيهما اوجب فيما نحن فيه وهو الخبران ولا وجه للقدح في سندهما كما وقع من العلامة وغيره من جهة علي بن فضال اذ قد عرفت ان سنده في الفقيه والكافي صحيح وانما هو في سند الشيخ في الكتابين **مع** ان الموثق ايضا حجة على الاقوى سيما اذا اعتضد بعمل الجماعة سيما الموثق لمثل علي بن فضال فان ثقته وجلالته مما شهد به النجاشي والشيخ والكشي على ما نقله عن ابي النصر محمد بن مسعود وذكر العلامة في الخلاصة قال اعتمد عليه لتوثيقهم له وان كان مذهبه فاسدا **واما حجة** الشيخ في المبسوط واتباعه فالذي ذكره في المخ انه استدل بان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة ايام وهو غير مفهوم المراد **و**لعله اراد ان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة ايام فالخروج عنه بعد الشروع يوجب نقض العبادة وابطال العمل وهو منهي عنه لصريح الاية وفيه حرمة ابطال العمل مط اولا ومنع دلالة الاية على ذلك كما حققنا سابقا في مبحث قضاء شهر رمضان ثانيا ومنع كون المجموع عملا واحدا ثالثا لم لا يكون مثل شهر رمضان بان يكون كل يوم منها عبادة على حدة كما اشرنا اليه في مباحث الصوم **و**في المعتبر بعدما نقل مذهب السيد قال انه اشبه بالمذهب لانها عبادة مندوبة فلا يجب بالشروع **و**يمكن ان يستدل للشيخ على وجوبه باطلاق الكفارة على وجوبه بالشروع باطلاق الكفارة على المعتكف وقد روي ذلك من طرق منها رواية ابي ولاد الحناط وتمثل الروايات وقال وجوب الكفارة مط دليل على وجوبه مط ثم قال والجواب عنه ان هذه مطلقة فلا عموم لها ويصدق بالجزء والكل فيكفي في العمل بها تحقيقها في بعض الصور مع انها مختلف في العمل بها فلا يكون حجة فلا يكون حجة في الوجوب ولو سلمنا ما على الاستحباب تخلصا من الخلاف **اقول** والظاهر ان مراده ان تلك الروايات يتحقق مصداقها بثبوت الكفارة فيما لو حصل الوقاع في اليوم الثالث وان كان اطلاق الكل عليه بعينه من باب التوسع والوجوب في الثالث لا يستلزم الوجوب فيما قبله **و**يرد عليه ان حجية الاشتداد لا ترتقي العموم صحيحة ابي ولاد الحناط وهي صريحة بثبوت الكفارة قبل مضي ثلثة ايام وهو يصدق في اليوم الاول ايضا رواها الصدوق في الصحيح عنه قال سالت ابا عبد الله عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم وهي معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد قبل ان يمضي ثلثة ايام ولم يكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر وسائر الاخبار المتقدمة من ذلك نحوه وبالوجوب بمجرد الدخول في الثالث الا ان يقال انا نحمله من باب المجاز **و** الاولى ان يمنع اختصاص الكراهة الكفارة بالواجب لكون واجبا في المستحب ايضا في خصوص الوقاع كما هو مدلول الروايات مط كما دل عليه الاجماعات المنقولة باطلاقها كما سيجيء **قال** في التذكرة الاستبعاد في وجوب الكفارة في هتك الاعتكاف المستحب لا ان قلنا كون الكفارة في ترك الواجبات وفعل المحرمات واصالة عدم تخصيص عمومات الاخبار الدالة على الكفارة في المعتكف بما كان واجبا بنذر وشبهه يرجح قول الشيخ ولكن يعارضه اصالة عدم صيرورة الندب واجبا بالشروع لضعف حرمة ابطال مطلق العمل والروايات المعتبرة ان وهذا اقوى **تنبيهات الاول** ذكر جماعة انه لو تعدى الى الخمسة فيجب السادس بل نقل ابن زهرة الاجماع على ذلك **و**لكن الشهيد الثاني قال في الروضة وعلى الاشهر يعتبر الوجوب في الثالث اذا مضى يومان فيتعدى اي الوجوب لكل ثالث على الاقوى كالسادس والتاسع لو اعتكف خمسة وثمانية وكذا صاحب المدارك في هو الظاهر من الشهيد في اللمعة وصرح به في الدروس والرواية وان اقتصر فيها بذكر السادس لكن الشهيد الثاني وصاحب المدارك ادعيا عدم القول بالفرق **و**يقبل بالقدح فيه بان جماعتهم نقلوا الترتيب على السادس **و**لا اعتداد مع عدمه مما نقلنا ادعيا **و**يمكن ادعاء ظهور ذلك من صحيحة ابي عبيدة كما اشرنا سابقا **و** المراد من دعوى عدم القول بالفرق هو الفرق بين السادس وما زاد عليه والاظهر القول بالاقتصار على الثلثة الاول فلا يتعدى الى السادس بعينه وهو مقابل الاقوى **و**نقل هذا القول في المسالك عن الشهيد انه نقل عن شيخه السيد عميد الدين الميل الى عدم وجوب السادس

معتمدة ذلك بالوقوف على النص والتمسك بالاصل و قد رايت هذا النقل في حواشيه المنقولة عنه على الدروس قال في المختلف ولعل ابن الجنيد استند الى
خبر محمد بن مسلم فانه مختص بالثالث والاقرب ان خبر ابي عبيدة صريح في وجوب السادس ايضا و اورد على ما في الروضة ان ذلك لا اختصاص له بالاشهر بل
للشيخ في المبسوط ومن تبعه ايضا صرحوا بوجوب السادس وان لم يتعرضوا لما فوق السادس اقول مراد الشهيد الثاني انه يتعدى الوجوب الثابت للثالث
الاول بسبب مضي يومين الى كل ثالث من السادس والتاسع وغيرها نظرا الى مجموع الروايتين بضميمة عدم القول بالفصل و اما الشيخ ومن تبعه فهم
انما يقولون بوجوب السادس بمضي يومين بعد الخمسة الاول والثالث لانهم لا يقولون بالوجوب بمحض الشروع في الاعتكاف فلا يلزم وجوب الثالث عندهم الا من
حيث انه ثالث بل لانه احد الايام الثلثة ومراد الشهيد الثاني من حيث انه ثالث كما هو الاشهر ولا يوجبون الرابع والخامس لخصوص صحيحة ابي عبيدة
فصح بناء القول بوجوب كل ثالث على الاشهر وصح ذكر قول السيد حميد الدين في مقابل الاقوى من جملة افراد القول الاشهر فالشيخ واتباعه عملوا
بصحيحة ابي عبيدة لا بصحيحة محمد بن مسلم الا الشيخ في مفهوم اخرها والاشهر عملوا بكليهما مضافا الى عدم القول بالفصل والسيد حميد الدين عمل
بروايه محمد بن مسلم فقط ومنع دلالتها على ما بيناه في وجه الاستدلال على المختار ومما ذكرنا يظهر انا لو بنينا على قول المبسوط واتباعه فتخصيص الوجوب
بمحض الشروع بالثالث الاول اولى لان صحيحة ابي عبيدة مصرحة بجواز الخروج في الرابع والخامس وهم عملوا بها كما مر ولان الدليل الذي ذكرناه
من حرمة ابطال العمل ومن وجوب الكفارة على المعتكف المجامع لدلالته على وجوبه بمجرد الشروع للاطلاق انما يجريان في الثلثة الاول لانه اقل مرتبة
الاعتكاف الذي يمكن ان يسلم فيه انه عمل واحد يحرم ابطاله وان اوردنا عليه الاشكال ايضا والرابع والخامس منفصلان عنه ولا دليل على كونهما
اعتكافا اخر والنص مصرح بجواز الخروج عنهما وعملوا به فلا يصح ان يتوهم وجوب الكفارة يقتضي وجوبهما ايضا ثم ان ههنا قولا اخر نقله الشهيد
الثاني في الروضة وهو انه يجب كل ثالث في المندوب دون ما لو نذر خمسة فلا يجب السادس قال ومال اليه العلامة في بعض تحقيقاته
انه فهم ذلك من عبارة الدروس فانه قال بعد نقل الاشهر وقول المبسوط والسيد ولو نذر خمسة فالاقرب وجوب السادس و هذا يحتمل ان يكون تاكيدا
بجميع اقسام الاعتكاف وادراج هذا القسم ايضا في الاشهر الذي هو مختاره فيكون مراده من خلاف الاقرب قول السيد عن المبسوط فلا يلزم منه نفي
خلاف في عند الاشهر ويحتمل ان يكون اشارة الى خلاف بين الاشهر وان بعضهم يقول بالفرق بين ما كان اليومان الاولان هو الرابع والخامس في المنذور
خمسة والرابع والخامس في المندوب قال في ذلك اشار في حاشيته المنقولة عنه على قوله فالاقرب وجوب السادس و هذا الفرق وجهه ان دخول
في مضمون الرواية والفتوى مع عدم تعقل فرق بينه وبين المندوب بل ان كان فهو اولى بالوجوب ولم يبين الاقرب على احتمال عدم الالحاق بالمندوب
بل على الخلاف المستقر في المسئلة مع انه لا يبعد ان يقال لا يجب السادس هنا على القولين لان هذا الاعتكاف واجب محكوم بصحته لا انفصال فيه
بخلاف المندوب فان الثلثة لما فرغت صار اليومان اعتكافا مستانفا فلا بد من اتمامه وكان شيخنا حميد الدين ره يومي الى عدم وجوب السادس
مما بعده ولو قلنا بوجوب الثالث فيه وهو موقوف على مورد النص والتمسك بالاصل وانقضاء الاعتكاف بعضه ببعض في على هذا الوجه يقوى في
عدم وجوب السادس انتهى بعض الكلام في تحقيق المسئلة و الاظهر عدم وجوب السادس اما اولا فلان الرواية ظاهرة في المندوب والاصل عدم
الوجوب و اما ثانيا فلظهور الفرق كما اشار اليه في الحاشية و توضيحه ان في المندوب قد تحقق الاعتكاف بالثلثة الاول وتم ولم يثبت من الشرع
ما دل على اتصال اليومين به فالرابع والخامس منفصلان عنه فيكون اعتكافا اخر يجب بمضي اليومين و اما في المنذور فالخمسة اعتكاف واحد
ولا انفصال بين الثلثة والرابع والخامس لان الناذر جعلها عملا واحدا متصلا الثاني قال الشهيد في اللمعة ويجب الاعتكاف بالنذر وشبهه
وبمضي يومين و قال الشارح في الروضة بعد قوله يومين ولو مندوبين و اورد عليه بان الاولى حذف كلمة ولو لايهامه وجوب الثالث في غير
الواجبين ايضا وليس كذلك لوجوب الثالث في الواجب اذا لا معينا كان وجوبه ومطلقا غاية الامر انه موسع في المطلق الواجب الموسع اقول لعل مراده
احاطة اقسام الوجوب بالنسبة الى اصل الاعتكاف والشروع فيه واستمراره فان الاعتكاف في الاصل مستحب و مرادهم حيث يقولون الاعتكاف
مستحب تعاطيه والشروع فيه ثم يقولون ويجب بالنذر وشبهه وبمضي يومين والوجوب بالنذر اما يكون مطلقا او معينا بالنسبة الى المجموع في اول
الامر واما بالنسبة الى الاستمرار فقد يكون مطلقا كما في اليومين الاولين من النذر المطلق واما يكون معينا كما في مضي يومين سواء كان اليومان واجبين
او مندوبين فالواجب المعين غير المطلق ومراد الشارح الاشارة الى حصول الوجوب العيني بالنسبة الى الواجب الموسع في الاثناء فالثالث واجب موسع في المطلق
في اول الامر وواجب عيني فيه بعد مضي الثاني فصح ما ان الوجوب على الوجوب والشاهد على ان مرادهم في قولهم ويجب بالنذر وشبهه الى اخره
هو القدر المشترك ان النذر اعم من المطلق والمعين وكذا الاستمرار ونحوه فان القسم لا بد ان يدخل في الاقسام وسيجيء ما يوضح ذلك في الشرط
الثالث اذا عرفت هذا فنرجع الى بيان كيفية النية فنقول اما على القول بعدم اعتبار نية الوجه كما هو المختار فلا اشكال اذ يقصد في

ما شاء من الايام ثم رتب الحاقه ويكون حينئذ وجوب الثالث على القول به وكذا ما في معنى الثالث من ترتب الحقا على نحو كون حرمة تركه ونحو ذلك انما
على العنوان الوجه فلو كان مندوبا او شبهه فينوي الوجوب لا ولا كذا لو كان مندوبا ولم يقل بوجوبه بالشروع ولا بمضي اليومين ينوي الندب في
واما لو قلنا بوجوبه بالشروع او بمضي اليومين فينوي كل يوم بعينه في اوله الامر الاتيان بالجزء او اليومين ندبا او الثالث وجوبا او استمرار النية الحكمية
كافية لتمام العبادة فلا حاجة الى التجديد سيما على ما هو التحقيق من كون النية هو الداعي على الفعل لا الاخطار بالبال وما استشكل في المسالك من لزوم
تفكيك النية الواجبة على محلها وكذا نية الندب بما بعد الثالث من الجملة بطريق اولى فلا وقع له لان محلها اول الفعل ولا يضره وقوعه على وجهين
مختلفين كما ينوي الصلوة الواجبة في اول الامر وجوبا مع قصده تثليث اذكار ركوعها وسجودها والقنوت استحبابا غاية الامر ان النية في الصلوة
وفي الاعتكاف تعليقية بعنوان ان الصلوة هيئة مركبة من الواجب والمندوب بالاصالة بوضع الشرع بخلاف الاعتكاف فانه ليس هيئة مركبة من ثلثة ايام ثالثها
واجب بنية بل ثالثها واجب بعنوان التعليق على مضي يومين مثلا فينوي ان اعتكف اعتكافا مندوبا من شأنه ان يصير في الثالث منه واجبا بمضي يومين
منه فيقصد في اول الامر وجوبه لو ادركه مع انا نقول لا تعليق هنا ايضا لان هيئة الاعتكاف ايضا مركبة من ثلثة ايام ثالثها واجب مطلقا على هذا
القول فالثالث مثل القنوت ولا تعليق وجوبه في نفس الامر على ادراكه فهو مشترك الالتزام فانه لو خاف المكلف عن عدم الركعة الثانية او عن القنوت
فيرتفع استحبابا فاستحبابا ايضا معلق بهذا المعنى على انا نقول الشروع في العمل غير نفس العمل وانما معناه ما يمكن اعتباره بالنسبة الى المجموع ان لم يكشف
بالتوزيع على ما فرضه الشرع هو قصد الندب للشروع في المجموع وهو لا ينافي قصد الوجوب لليوم الثالث كما في الحج المندوب واما ما اجاب به في المسالك
من هذا الاشكال بان الاصل في الاعتكاف الندب والوجوب لا يتعلق به الا بامر عارض وهو اما دخول ثالث او نذر وشبهه فقصد ارادة الاعتكاف
حمله وصلوته من العارض المقتضي للوجوب فينوي ما هو مقتضى الاصل الى ان فاذا عرض له ما يقتضي الوجوب جدد نيته ولا بعد فيه فهو بعيد مع انه
لا يندفع به الاشكال الثاني من باب الاذعان للقصد في الاخص لنصوص ولا يبين ان نية المجموع الذي من بعض اجزائه الثالث الواجب كيف يكون
بنية ندب المجموع ومحض تصور ندب المجموع ومحض تصوره مع انه خلاف الواقع لا ينفع مع اذعانه بوجوب الثالث لو بلغه والحاصل ان الكلام في نيته
لا اليومين الاولين والجزء الاول منه ثم قال في المسالك ولو نوى اعتكاف يومين خاصة من غير نية في الثالث فاذا اكملهما وحكم عليه بوجوب الثالث
نواه واجبا وهكذا سلم من الاشكال وادفع الاعتكاف خاليا عن الخلاف بسبب نية الوجه ويظهر ما فيه مما مر اذ لا معنى لنية الاعتكاف الا مع جعله
قربة الى الشارع ولا يتحقق ماهيته الا بقصد الثلثة وعدم نية الثالث لا يكفي في ذلك بل يجب قصد الثالث حتى يتحقق نية العبادة ومحض تصور ذلك لا ينفع
في شيء كما عرفته وفهم صاحب المدارك من كلام المحقق انه ايضا اراد ذلك الذي ذكره في المسالك اخيرا وهو غير واضح وكيف كان فالتحقيق ما ذكرنا
واما ما اورد على تجديد النية بان اول ما يتحقق به الاعتكاف هو الثالث وهو متصل شرعا ومن شأن العبادة المتصلة ان لا يفرق بينها على اجزائها
بل يقع بنية الصوم وان الاصح جوازه فراجعه وهذا الاشكال والجواب الذي اورده في المسالك في بعض نسخه وعندنا وجدنا غيرها اسقط في
يطلع عليه النساخ ولعله زاد ذلك بعد انتشاره نسخ الاصل فلم يطلع عليه من نقل عليه والاول انسب بهذا الخبر المحقق ولكن يظهر منه
انه من الزيادات الصحيحة عنده فان صاحب الكتاب اكثر بما فيه ثم انا اذا بنينا على لزوم تجديد النية فهل في المسالك قد غربت اليوم الثاني
فيكون النية بعد الغروب لانه وقت المخاطبة بالوجوب قبله حتى ينوي ويحتمل كونها قبل الغروب بلحظة ليقدم على الفعل الواجب كما هو شأنها
ولئلا يخرج جزء منه بغير نية ويرد على ما حققه ان الاصل في الاعتكاف الندب فيكفي نية الندب اولا وانه لا يلزم خلو جزء من العبادة عن النية فان نية
الاول مستمرة والحكم الى مضي هذا الجزء واما ثانيا وجوبه فهو ايضا ممكن لانا لو سلمنا لزوم تجديد النية فيتحقق ذلك عرفا بتجديدها في اول جزء من
الثالث لانه يصدق عليه عرفا انه قصد اعتكاف الثالث وجوبا لان اليوم الثالث وان كان حقيقة في جميع ولكن اعتكاف الثالث قد يصدق
مع خروج جزء منه وقد مر في الافتراض انه في المعنى يختلف بالعرف كما حققناه في مسئلة تراوح البئر واقامة العشرة ان اليوم وان قلنا انه حقيقة
فيما بين طلوع الفجر الى الغروب ولكن تراوح اليوم واقامة اليوم يصدق بالشروع فيه بقليل بعد الفجر بل حال طلوع الشمس في العرف والعادة كما في الخامس
يوم ومنها ليلة في غير ذلك **الثاني** الصوم فلا يصح الا في زمان يصح فيه الصوم ممن يصح منه الصوم فلا يصح في العيدين مثلا وكذا من مثل الحائض و
النفساء واشتراطه اجماع اصحابنا كما صرح به الفاضلان وغيرهما وفي المنتهى انه قول علمائنا وبه قال احمد ويدل عليه مضافا الى الاجماع الاخبار المستفيضة **منها**
صحيحة محمد بن مسلم لا اعتكاف الا بصوم ومثلها حسنة الحلبي وغيرها ولا يعتبر ايقاعه لاجل الاعتكاف بل يكفي وقوعه ولو مع عدمه كما
صرح به الفاضلان وغيرهما من غير نقل خلاف بل يكفي وقوعه في حال الصوم المندوب وان كان الاعتكاف واجبا كما صرح به في التحرير والتذكرة
بل في المنتهى اجماع الاصحاب حيث قال لا يشترط الصوم للاعتكاف صوم واجبا كان اعتكافه بان نذر في رمضان او غيره وعليه فتوى علمائنا ويدل عليه فانه

فضيلة الاعتكاف في شهر رمضان فلو نذر اعتكافا لا يجب عليه الصوم لاجل الاعتكاف وان وجب عليه ايقاعه في حال الصوم وقال في المسالك
نعم لا يصح صوم الاعتكاف المندوب ... بالنذر في ايجاب المضي على الاعتكاف الواجب وجواز قطع الصوم المندوب ويظهر من صاحب المدارك التفصيل
بين النذر المطلق فيجوز والمعين فلا يجوز اقول والتحقيق صحة نذر الصوم المندوب في النذر المعين فلو نذر اعتكاف ايام البيض من رجب
واراد ان يصومها مستحبا جاز وما يتراءى من ان نذر الاعتكاف مستلزم لوجوب الصوم لا يجوز له بهذا النذر من باب مقدمة الواجب كما لو نذر احد مس كتابة القرآن
فيجب عليه الوضوء لاشتراطه به فهو لا يتم على الاطلاق بل انما هو اذا لم يحصل الطهارة ولم يرد طهارة مستحبة او واجبة اخرى ايضا فلو فرض
كونه متطهرا او لو تطهر طهارة مستحبة جاز له المس وكذا الصلوة المندوبة وكذا لو فرض كونه مريدا للطهارة واجبة او مستحبة يجوز الاتيان بها ثم يأتي بالـ
الواجب والصلوة الواجبة سيما على المختار من جواز التطوع وقت الفريضة اذا لم يكن مزاحما لها كما حققناه في كتاب الصلوة وعلى ذلك يحمل عبارة التذكرة
حيث قال فلو نذر اعتكاف ثلثة ايام مثلا وجب الصوم بالنذر لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكذا عبارته الاخرى الاتية بعد ورقة في مسئلة
نذر الاعتكاف وبذلك يجمع بين هذين الكلامين وما ذكره بعيد في الكلام الاول من قوله وكذا لو نذر اعتكافا مطلقا واعتكف في ايام اراد صومها
مستحبا جاز وما ذكره مثل ذلك من قوله لا يشترط صوم يوم معين بل اي صوم اتفق صح الاعتكاف معه سواء كان الصوم واجبا او ندبا فلا منافاة
بين عبارته الاولى وما ذكره بعيدها كما ذكره في المدارك بل نقول يمكن ان يكون مراده من كلامه الاول وجوب الاتيان حال الصوم لانه مما لا يتم الواجب
الا به وينتهي ذلك بالاتيان في حال الصوم المستحب فلا منافاة فتأمل ايضا واما ما ذكره في المسالك من التنافي بين وجوب المضي وجواز قطع الصوم المندوب ففيه
اولا انه لا يستلزم كون الصوم مندوبا جواز قطعه مطلقا بل انما يستلزمه من حيث انه مندوب فنحن نقول بعدم جواز قطعه من جهة ابقاء الاعتكاف
وكون بقائه مقدمة له وثانيا ان جواز القطع لا يستلزم وجوبه حتى يستلزم منكرا والحاصل ان الاعتكاف مشروط بكونه حال الصوم وبعد ابطال
الصوم ولا يتوقف على كونه في ضمن صوم لا يجوز ابطاله والصوم المندوب انما يستلزم جواز ابطاله وابطاله لا نفس الابطال والافطار وهذا نظير ما ذكروها
بعد وجوب مقدمة الواجب في جواب المستدل على الوجوب حيث قال المستدل لو لم يجب لجاز تركها وبعد تركها فاما هو مكلف بالفعل او لا لجاز تركها وبعد
تركها اما هو مكلف بالفعل او لا وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني خروج الواجب المطلق عن الوجوب واجاب المنكر بان جواز الترك لا يستلزم
وجوبه ولا يخرج بسبب المقدمة عن المقدمية والتكليف بما لا يطاق انما يلزم اذا وجب الترك لا اذا جاز مع ان مقدمة الواجب قد يكون مقدورا له
وغير المقدور كفعل الغير فكيف لا يجوز تردده بين الواجب والمستحب والحاصل ان المقصود عدم ترك الواجب لا غير فالمنع عن الافطار من حيث انه مفوت
للاعتكاف لا ينافي جوازه من حيث هو فلا اشكال هنا الا من حيث اجتماع الضدين وهو جواز الافطار الصوم وعدم جواز نقض الاعتكاف الذي هو مستلزم
الافطار وهو لا يضر مع تعدد الجهتين كما حققنا في الاصول وهذا الكلام يجري في النذر المعين ايضا فان صوم ايام البيض مستحب على الاطلاق ونذر
الاعتكاف جائز على الاطلاق وجمعهما المكلف باختياره في فرد خاص نظير الصلوة في الدار المغصوبة فلا يتم ما يظهر من المدارك من الفرق بين نذر
المطلق والمعين انه في المطلق جمع المكلف باختياره بين ايجاب النذر المطلق في ضمن الصوم المستحب وفي المعين جمع بين نذر اعتكاف الايام المعينة التي
هو مرخص فيها على الاطلاق وبين استحباب الصوم المرخص في تركها على الاطلاق ومن امثلة ما نحن فيه ... نذر ... ركعتين في
الثالث من يوم الجمعة واتفق كونه متطهرا قبل ذلك الوقت بطهارة مستحبة وفرض انه لو نقضها لا يمكنه تحصيل الطهارة لانه فقد الطهور او غير ذلك
استمراره مع انها مستحبة بالذات ولعل من ثمرات عدم وجوب الصوم بنذر الاعتكاف ...
فانظر ... الثالث ان لا يكون اقل من ثلثة ايام بينها ليلتان قال انه لا يكون اقل من ثلثة ايام فهو مما اتفق عليه علماؤنا كما نص عليه جماعة
الاصحاب خلافا للعامة ويدل عليه الاخبار المستفيضة مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام وفي
عن داود بن سرحان قال بدأني ابو عبد الله عليه السلام من غير ان اسأله فقال الاعتكاف ثلثة ايام يعني السنة ان شاء الله تعالى وما رواه الشيخ
عن عمر بن يزيد عنه عليه السلام قال اذا اعتكف العبد فليصم وقال لا يكون اعتكاف اقل من ثلثة ايام وغيره من الاخبار الاتية ومن فروع المسئلة انه اذا نذر
اعتكافا مطلقا انصرف الى ثلثة ايام لانها اقل ما يمكن جعله اعتكافا فلا يجب الا ذلك لانه لا يجوز اعتكاف الزائد عليه فيجوز الاربعة والخمسة الا انه اذا
اعتكف الرابع والخامس يجب عليه السادس كما مر وهذا شيء اخر واختلفوا في ان المراد من اليوم هنا هو النهار او مع الليل فعلى الاول مبدأ الاعتكاف
هو طلوع الفجر وقيل طلوع الشمس والاظهر هو الاول لتبادر النهار من اليوم عرفا ولنص اهل اللغة بذلك واما دخول الليلتين الاخيرتين فانما
هو بدليل خارج كما سنشير اليه واما الاستدلال بقوله تعالى سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام فهو ضعيف لان غاية الاستعمال فيه مطابقا للعرف
الواقع في نفس الامر وهو لا يستلزم الانصراف اليه عند الاطلاق والاستعمال اعم من الحقيقة واضعف منه احتجاج الاخرين بدخول الليل في اليوم

في صحة الاعتكاف في ضمن الصوم المندوب

المستلزم لعدم جواز الافطار



الآخرين دماً ستعمال الشرع لها مهملة في بعض الموارد و يظهر ضعفه مما مرّ في الاحوط ان ينوي عند الغروب بل يجدد النية عند الفجر ايضاً و لو نذر زماناً
معيناً كشعبان او العشر الاخير من رمضان فالاظهر دخول الليلة الاولى لان الليلة جزء من المجموع فتدخل في الاول بلا اشكال بخلاف اليوم فان الاشكال
فيه معروف وان كان الاظهر عدم الدخول و مراده بوجوب الثلثة لا غير انما هو بالامتثال لان لحظة قبلها و لحظة بعدها من باب المقدمة العادية
وان كان الوجوب شرطياً في اللحظة الاولى في المندوب و من فروعها ما لو وجب عليه اعتكاف يوم بسبب نذر يوم لو ينذر غيره و لم يجد او بسبب نذر
اربعة اذا خرج الرابع فيجب تتميمها ثلثة او بسبب لزوم قضاء عليه كما لو نذر العشر الاخير من رمضان وابطل اعتكافه في العاشر او على والده
ان قلنا بوجوبه عليه وان نذر قضاءه عنه فيجب الحاق يومين آخرين و كذا الكلام لو وجب عليه اعتكاف يومين بأحد هذه الوجوه فيضيف اليهما ثالثاً
لينتهي الاعتكاف و يتخير بين تقديم الزائد و تأخيره و توسيطه **قال** في المسالك اذا كان الواجب يوماً فاخر عنه اليومين نوى بهما الوجوب وكذا ان نواه
و سطه بينهما لان صحة الواجب موقوفة بفعلهما فيجبان لذلك و اما لو قدمهما جاز ان ينوي بهما الوجوب ايضاً من باب مقدمة الواجب وان ينوي بهما
الندب لان الشرط تحقق الثلثة **لكن** يبقى فيه اشكال وهو ان اعتكاف اليومين المندوبين يوجب الثالث بهذا السبب فلا يجزي عن ذلك
الاصلي الا على تداخل الاسباب عند اختلاف الاسباب ولو نوى بالاول الندب وجعل ما في ذمته وسطاً زال الاشكال و بقي الاشكال فيهما انه لا
وهو الصوم بالندب في ذمته واجب فان فيه خلافاً و انما يصح الفرض لو قلنا بجوازه و الاصح العدم للنصوص الصحيحة الدالة عليه ومع تعيين الوجوب
فيهما سواء قدمهما ام اخرهما او وسطه بينهما و تبعه في ذلك بعض الاخباريين قلت كلامه **اقول** و قوله وان ينوي بهما الندب فيه لما قدمنا من عدم جواز
الاتيان بالاعتكاف الواجب في الصوم المندوب و لعله بعينه مثله بالواجب المعين بل المطلق فيما ان المتحقق في الاعتكاف الواجب بعنوان النية والاطلاق
فيما يكون الصوم مندوباً بالتوجه لجواز الافطار فكذا ... الآتي بيوم من الاعتكاف الثابت في ذمته فيجوز نقض اعتكاف اليومين المندوبين
لاعتكافهما فقوله هنا يجب عليه اعتكاف يومين من باب مقدمة الاعتكاف بيوم هو في ذمته فكيف يصح نية الندب فيهما **والحق** عدم جواز
الاجماع و لان الاعتكاف بشرطه الوقوع في حال الصوم لا نحو الصوم ولا منافاة بين عدم جواز الافطار و الاستحباب لتغاير الحيثيات و جواز اجتماع
الضدين مع تغاير الجهتين كما حققناه في الاصول و بينا ذلك في المتعين ايضاً لان النسبة بين الحيثيتين في امثاله عموم من وجه و اما فيهما فلا تعارض
المفروض ان الاتيان باليومين انما هو لاجل الاتيان بالثالث و ذلك لا يكون الا بنية الوجوب لاجل المقدمة **لا** يقال انه مراد منه لو فرض اتيانه باليومين
المستحبين الذين يجب الثالث بعدهما و ان لم يقصد الاتيان بما في ذمته ... لما اطلق امثاله يكون في الامتثال الاتيان ... عليه ان لو اعتكاف
يوم واجب فيحصل الامتثال **لانا نقول اولاً** لا يصح هذا التوجيه النسبة الى ما هو بيانه فانه فرض في ذلك في بناء الاتيان بالواجب ثم
الزائد و تقديم الزائد على الواجب و تأخيره و توسيطه لا يمكن الا مع القصد الى الاتيان بالواجب **و ثانياً** انه لا دليل على حصول الامتثال بنية
شرعاً و عرفاً اذ الامتثال فرع القصد و النية **و ثالثاً** ان هذا انما يتم على القول بعدم وجوب الثالث بعينه لا انا ان المعتبر قصد خصوص ما في الذمة
فلا فرق بين الواجب و الندب نظير ما ذكروه في الاغسال **فان قلت** ان مراده القصد اليهما جميعاً بمعنى ينوي اعتكافاً مندوباً ثلاثة و يحصل به ثالثه
تحصيل الواجب الذي في ذمته ايضاً و اشار الى ذلك بقوله و الواجب يحصل مع الندب يعني يحصل اليوم الذي في ذمته مع الندب يعني مع وقوع
الاعتكاف المندوب لا خصوص اليومين الاولين او يعني انه ينوي اليومين مندوباً بهما و الواجب يحصل مع الندب يعني مقدمة الواجب التي هو واجب تحصيل
مع الندب و التعليل بقوله لان الشرط تحقق الثلثة يجري على الوجهين **قلت** يرد عليه ح مضافاً الى ما سبق من لزوم اجتماع المتنافيين
خلاف مقتضى كلامه ظاهراً فان الظاهر من قوله جاز ان ينوي بهما الوجوب من باب المقدمة مع كون نية الندب ... من قوله ان ينوي بهما الندب عكس نية وجوب المقدمة
مع ان قصد الندب مع كون المفروض قصد نفس الاتيان بما في ذمته لا ينفك عن قصد وجوب المقدمة اما على الوجه الاول اعني القصد الى اعتكاف
مندوب يسقط به الاصلي فلا ... قصد لا يتسلسل لوجوب الثالث فيرجع الى قصر ... في ذمته فالقصد الى جملة الاعتكاف مقدمة للواجب بعينه
و اما على الوجه الثاني فلو فرض صحته مثل هذا القصد فالامر اظهر ولكن فرض صحته **ممنوع** هذا نحو ما ذكرنا انه غاية ما يمكن ان يقال ان مراده
المكلف عليه يجب ابراء ذمته عن اليوم الواجب عليه و هو يحصل اما باتيان نفس الواجب او باتيان ما هو مسقط عن الواجب نحو نية الوجوب و نية الندب
المذكورين في كلامه ناظر الى الاحتمالين الاولين الاول و الثاني الى الثالث فيجوز ... بعد ما تقدم من الابحاث ان قصد الندب على الوجه الثالث
اسقاط ذمة الواجب ... تحصيل المسقط فيكون الاتيان به واجباً فكيف يكون نية الندب لعظم اخراجه و هو
صوم اليومين الاولين **قوله** لكن يبقى فيه اشكال وهو ان اعتكاف اليومين المندوبين يوجب **اقول** كانه تفطن لبعض ما اوردنا عليه فاورد الاشكال
و هو حسن بعد فرض تصحيح قصد الندب و الا فاصل الفرض غير صحيح لا على الوجه الذي ذكرنا او لا من كون مقصود المكلف هو الاتيان باعتكاف مندوب

الافضل الحاق ... وسطه ... و فيه ... كلام ... على الوجه ... و ... عليه
بعد تعيين الزمان للثالث الواجب يحصل ... الندب

الصحيحة

و في بعضها تنزيل ... على ... الشك

من المقدمة
فاما لا حاجة

برأسه مرتين وزان يخطر بباله الامتثال بما في ذمته ثم اراد ان يحسب الثالث شيئا في ذمته و قد عرفت ما فيه قوله ولو نوى بالاول الندب وجعل
ما في ذمته وسطا زال الاشكال اقول ولا يزول الاشكال بذلك ايضا لان الثالث ايضا واجب من حيث انه ثالث الثلثة ومن حيث كونه مقدمة
للاتيان بما في ذمته وكل منهما الاشكال في الاول ايضا اذ الاتيان بالمندوب مقدمة الواجب ايضا بسببين مختلفين و يمكن ان يقال امتناع تداخل
المسببات انما هو اذا لم يكن دليل على التداخل والدليل هنا موجود لان امره بالاتيان بالواجب الموقوف على مقدمته فهو آتيا بيومين اخرين مستلزم
لوجوب الثالث فمن ابدليل اخر حسبه لزم الرخصة في الاكتفاء بسبب واحد عن مسببين اختلف سببهما بالنظر الى ملاحظة الحيثيتين فيزول الاشكال
في صورة تقديم المندوب ايضا ومن صور اجتماع الواجبين جعل متعلق النذر امرا واجبا فانه نص على الاولى و يظهر الثمرة في لزوم الكفارة اذا ترك
من حيث النذر ومن فروعه وجوب الثالث في الاعتكاف الواجب بعد مضي يومين كما اشار اليه في الروضة حيث قال ويجب الاعتكاف بمضي
يومين ولو مندوبين كما اشرنا اليه سابقا فتجتمع الوجوبان في سبب واحد قوله و يبقى فيهما اشكال اخر و حاصله ان نية الندب للزائد في
الاخرين انما هي لو قلنا بجواز الصوم المندوب لمن عليه صوم واجب والا فمحل الاشكال اقول و يرد عليه اولا ما قدمنا من عدم انفكاك الزائد عن الوجوب
لكونه مقدمة للواجب فالاشكال منحصر في قصد الوجوب وثانيا ان ثبوت الاعتكاف الواجب في ذمته لا يستلزم وجوب الصوم عليه حتى لا يمكن من
الاتيان بالصوم المندوب فان غاية ما يجب في الاعتكاف ايقاعه في حال الصوم واجب وهو لا يقتضي وجوب الصوم له عليه حتى لا يمكن من الاتيان بالصوم
المندوب فان غاية ما يجب في الاعتكاف ايقاعه في حال الصوم واجب و هذا هو البحث الذي اشار اليه [illegible] بل يجوز ايقاعه وان كان واجبا في
صوم مستحب كما قدمنا و ثالثا ان ايقاع الاعتكاف اليومين الزائدين بنية الندب لا يستلزم نية ندب صومهما بل يجوز ايقاعهما في الصوم الواجب
كالاعتكاف المندوب في شهر رمضان فلا يستلزم نية الندب في اعتكاف اليومين نية ندب صومهما فكان الاولى بسره ان لا يتعرض للصوم بل كان عليه
ان يجعل الكلام في نفس الاعتكاف كما هو موضوع المسئلة فان هذا البحث اعني عدم صحة التطوع في وقت الفريضة عام لا يختص بالصوم والصلوة
فالاتيان باعتكاف اليومين بقصد الندب مع كون ذمته مشغولة باعتكاف يوم واجب موجب لاتيان التطوع في وقت الفريضة فالجواب
اولا المنع عن احتمال الندب الخالص لما قدمنا من ان الفروض اتيانهما لاجل الامتثال بما في ذمته منه فيكون مقدمة للواجب فهو اتيان بالفريضة
وثانيا بمنع عموم المنع عن التطوع وقت الفريضة بل انما نسلم اذا كان مفوتا للفريضة لا غير كما بيناه في كتاب الصلوة وثالثا على فرض تسليم
التنبيه دل الدليل على جوازه في وقت الفريضة كما فالظاهر ان الدليل على كونه مقدمة للواجب واما دخول الليلتين فالظاهر انه ايضا وفاقي
كما يظهر من الفاضلين في المعتبر والمنتهى وغيرهما ولكن يظهر من الشيخ في المبسوط موضع الخلاف كما نقل عنه انه قال لو نذر اعتكاف ثلثة ايام متتابعا
يجب عليه ادخال الليلتين وان اطلق صح ان يعتكف نهارا ثلثة ايام من دون الليالي و قال في الشرايع لو نذر اعتكاف ثلثة ايام دون لياليها قيل يصح
وقيل لا و قال في المسالك ان القول بالصحة للشيخ ره وهو مبني على ان الليل لا يدخل في مسمى اليوم فاذا نذر ثلثة ايام لم يدخل لياليها الا مع ملاحظة
ادخالها كما تقول العشر الاواخر ونحوه فيلزمه الليالي ايضا والحق بذلك ما لو قال ثلثة ايام متتابعة فانه يلزمه الليلتان ليتحقق التتابع و حيث لم يدخل
الليالي في الاطلاق المذكور وصح الاعتكاف بدونها عنده وصح ايضا لو صرح باخراجها كما حكاه المصنف بطريق اولى اقول ويظهر من كلام الشهيد الثاني
هذا ان الشيخ لا يقول بدخول الليلتين المتوسطتين في الاعتكاف فيكون مخالفا للمشهور وربما يوجه كلام الشيخ ويجمع بينه وبين ما ذكره في موضع
من الخلاف موافقا للمشهور بان مراده ان الليالي لا يدخل في الاعتكاف بسبب النذر الا مع شرط التتابع وان وجب ادخالهما من حيث ان الاعتكاف لا
يكون اقل من ثلثة ايام بينها ليلتان فاذا نذر اعتكاف ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع جاز ان يعتكف اول نهار ثم يتبعه بليلتين ويومين من غير ان
يحصل اليومين من الثلثة المنذورة ثم يعتكف اول نهار اخر ويتبعه بيومين وليلتين هكذا الى ان تتم الثلثة و بتمامها يتم النذر وعلى هذا فيكون نظير
ما ذكره العلامة في التذكرة قال لو لم يقيده بالتتابع جاز له التفريق بعد ان نذر ثلثة ثلثة وهل يجوز التفريق بحيث يعتكف يوما ويوما بان يعتكف يوما عن نذره
ثم يضم اليه يومين مندوبا الاقرب الجواز كما لو نذر ان يعتكف يوما و سكت عن الزيادة و حدها فانه يجب عليه الاتيان بذلك اليوم ويضم اليه يومين
اخرين فح اذا نذر ان يعتكف ثلثة ايام فاعتكف يوما عن النذر و ضم اليه اخرين لا عنه بل متبرع بهما ثم اعتكف ثانيا عن النذر وضم اليه اخرين ثم اعتكف
ثالثا وضم اليه اخرين جاز سواء تابع الثلثة او فرقها ولكن جزم في المنتهى بلزوم ثلثة بينها ليلتان و قال الشيخ في بعض كتبه ان لم يشترط التتابع
اعتكف نهارا ثلثة ايام بغير لياليها وليس بعيدا اقول وهذا توجيه حسن لكلام الشيخ لابد منه لئلا يخالف ما هو المتبادر من ظواهر الاخبار
وفتاوى الاصحاب سيما فتوى نفسه في غير هذا الموضع بل في الكتاب الذي اختار ذلك فيه وللاجماعات المنقولة ولا ينافي ذلك كون المتبادر في معنى
اليوم هو النهار لغة وعرفا وكيف كان فالمذهب دخول الليلتين في الاعتكاف لا لدخول الليل في اليوم بل للاجماعات المنقولة ولان المتبادر

عن النذر

من الاخبار ذلك وقد ذكره المحقق في مقام ابطال الثلث مع التوابع الليالي من قوله لانه يخرج عن حد الاعتكاف فيبطل اعتكاف ذلك اليوم
قال في المنتهى بيانا ان الليالي اذا لم تدخل في الاعتكاف يخرج منه بدخول الليل فيجوز الخروج وحينئذ فعل ما ينافيه فينقطع اعتكاف ذلك
اليوم عن غيره ويصير منفردا فلو صح ذلك يصح اعتكاف اقل من ثلثة وهو باطل اجماعا وذلك يستلزم بطلان اعتكاف ذلك اليوم والليل
ان لم يدخل في مسمى اليوم لكن هنا يدخل تبعا لتحقيق الثلثة المتوالية ومن ثم لا يوجب خروج الليل الا الليلتين المتوسطتين وتبعه في ذلك
البيان صاحب المدارك اقول ان هذا البيان غير واضح فان قوله فلو صح ذلك لصح اعتكاف اقل من ثلث وهو باطل اجماعا فيه منع الملازمة اذ لا يلزم من
فصل الايام صيرورة الاعتكاف اقل فانما يلزم ذلك لو ثبت اشتراط دخول الليالي واتصال المجموع وهو اول الدعوى فان اراد انه باطل اجماعا التوالي
اليومين الاخرين فهو مسلم ولا يضر الشيخ لانه قائل به وان قال انه باطل ولو اعتكف الاخرين فهو اول الدعوى والشيخ لا يسلم الاجماع والمحقق ان
ان قولهم لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام معناه لا يكون زمان الاعتكاف اقل من ثلثة ايام يعني اقل زمان مشتمل الاناث التي يتحقق فيه الاعتكاف
هو ما يتحقق في ضمن ثلثة الايام لا الايام الاعتكاف في ان يكون اقل من ثلثة والاول يستلزم دخول الليالي وعدم التفرق دون الثاني وهذا معنى
اشرنا اليه في مسائل الحيض في ... اقل ... بين ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وما ذكرنا ثمة من انه لا يصح الاستدلال بذلك على اشتراط التوالي
في اقل ايام الحيض لكون اقل ايام الحيض زمانا يتحقق الحيض في ايام ثلث ايام كما هو المتبادر من اللفظ لا يستلزم عدم تحقق الايام الثلثة في اكثر من هذا
الزمان لا يجري هنا لان كون الايام من حيث انها ايام معتبرة في اقل الحيض معلوم من الاخبار وفتوى الاصحاب بخلاف الاعتكاف فانه هو اللبث المطلق
تحديد لزمان اللبث ولم يعلم كون الايام من حيث انها ايام لها مدخل في مهيته فان استلزم تحديد زمان اللبث بهذا المقدار من الزمان اتى المتصل
الاناث التي هي من لوازم اللبث المعين ... شرط ... قطعه بما ينافيه ولعل مبنى كلام المحقق على ما ذكرنا فيرجع الى دعوى التبادر كما ذكرنا ولا يكون
من ... يشكل ... المنتهى على ما ذكرنا وقال ... في ذلك بان توالي الايام وتتابعها يحصل بتتابعها كما في صوم ثلثة ايام واجاب بالفرق
بينهما بان الصوم لا يمكن تحققه في الليل بخلاف الاعتكاف فان الاصل في التوالي اتصال الفعل بعضه ببعض بحسب الامكان فلما امكن ذلك في الاعتكاف
تعين ولما لم يمكن في الصوم حملناه على اقرب احوال المتابعة وهو ... الايام فهو ... في الايام لا الاعتكاف وفي الصوم
حتى ... في الاعتكاف ممكن وفي الصوم غير ممكن واما الايام ... كان ... شرط ... بهما تنبيهان الاول نقل في المختلف
ان العلامة ... وجها القول بان المراد باليوم هنا هو ... من الليل فيجب ... ثلثة ايام وثلث ليال ولم نقف على تصريح بذلك في كلام
العلامة وغيره ولا دليل عليه وقد عرفت ضعف التمسك بدخول الليل في مفهوم اليوم واضعف من هذا القول بدخول الليلة المستقبلة في
اليوم فيتحقق بانتهاء الليلة الرابعة نقل صاحب المدارك عن بعض الاصحاب رحمه الله ولا نعرف له وجها الثاني ان اليوم حقيقة فيما بين طلوع الفجر
غروب الشمس ولا يبعد صحة الاعتكاف بالشروع في اول طلوع الشمس كما اشرنا الى ذلك في مواضع من هذا الكتاب ولا يعتبر الملفق من نصف يومين
الثالث اذا نذر اعتكاف ثلثة ايام لزم التتابع لعدم تحقق الاعتكاف في اقل منها ولو نذر ازيد منها فان قيدها بالتتابع لفظا كقوله لله علي
متواليا او معنى كقوله لله علي ان اعتكف رجب او نحوهما كالاعتكاف يجب متتابعا وجب الاتيان كذلك وان اطلق كقوله لله علي اعتكاف ستة ايام
او سبعة يجوز تفريق الثلثين اجماعا كما ادعاه فخر المحققين في الايضاح ويجوز فصل ما زاد على الثلثين عنهما ويجب اكماله ثلثة وهل يجب جعل
الثلث مجتمعا من الثلثة ويصح التفريق بين الثلثيات فالمشهور وجوب الاجتماع فلا يصح الا ثلثة ثلثة فما زاد وذهب العلامة الى جواز التفريق بان
ياتي بيوم من الثلثة ويومين اخريين من غيره كما اشرنا سابقا واختاره فخر المحققين قال وتصويره في ذلك بان ينذر مثلا اعتكاف العشر الاول من رجب والحادي
عشر والثاني عشر منه وستة ايام في باقي رجب ولم يعين فادخل الثلثة الاول او كان على سبيل اعتكاف وتمكن منه ولم يات بهما فعلنا بوجوب قضاء
الاعتكاف ونذر ان يقضيه عنه ونذر ايضا ان يعتكف ستة ايام او على قول من يقول انه يصح ممن عليه صوم واجب ان يصوم ندبا وهذا الوجه اضعفها
ثم قال في وجه جواز التفريق انه عند وجوب التتابع بين الستة وجوبه في الثلثة لعدم صحة انفراد اليوم فح ياتي بواحد من الستة واثنين من نذر الثاني
عشر فهكذا الثاني ياتي بتمام الستة مع انضمام الثاني عشر ثم قال في وجه عدم جواز التفريق هكذا لما حاصله ان يكون الاعتكاف اقل من ثلثة حتى يدخل
تحت الثلثة محال فالذي هو مستند وهو الثلاثات في كل واحد من الايام الستة لا يصدق عليه انه اعتكاف منفرد الخ او غير ذلك اقول ولا يخفى قوة قول
العلامة وضعف هذا الوجه لاحظه ما ذكره فيمن نذر يوما لا بشرط فهو خير ولا شرط انه يصح ويكمل باثنين وح فلا يخص هذا الكلام بند
ما زاد على الثلثة بل يجري في الثلثة ايضا اذا لم يشترط فيه التتابع لفظا ومعنى كما اشار اليه في الدروس فيجوز ضم الندبين الى كل واحد من الايام
ولا يشترط ... اليومين ... ولا ... جواز ... القول بجواز الصوم الندبي ... على من عليه صوم واجب ... على القول بعدم جوازه

لان نذر الاعتكاف يستلزم فعله في صوم واجب لا وجوب الصوم له كما انه اليه في ذلك ايضا **قوله** وانما يستلزم فعله في مطلق الصوم على حقيقتنا
لا وجوب الصوم لتحققه مع المندوب **الرابع** ان يكون في المسجد من غير فرق بين الرجل والمرأة باجماع العلماء عدا الشاذ من المتأخرين فجوز لها في
مسجد بيتها ويدل على الثبوت بعض الاخبار الاتية على اصل اشتراط المسجد ايضا اجماع العلماء ويدل عليه الاية لان المباشرة في حال الاعتكاف
حرام مطلقا فلولا ان المقصود بيان اشتراط المسجد لكان التقييد لغوا والاخبار الكثيرة جدا وسيأتي بعضها **و**اما ما نقله بعض العامة من جوازه في
بيوت مكة فلعله مبني على مسجد بيتها كما يشعر به ابن الاثير مع كونها من بيت ام هاني كما قيل ولما ورد في جواز الصلوة للمعتكف في دور مكة كما في صحيح
سيما رواية عبد الله بن سنان **و**الاظهر ما هو الاشهر لان الاستعمال اعم من الحقيقة فاطلاق المسجد عليها لو سلم مجاز مع ان اطلاق الاخبار انما ينصرف
الى غيرها وجواز صلوة الاعتكاف في الدور لا يستلزم جواز الاعتكاف فيها **ثم** ان الاصحاب اختلفوا في المسجد فلم يشترط بعضهم اعتبار التعيين
ويظهر من ابن ابي عقيل الاطلاق فانه قال الاعتكاف عند آل الرسول ع لا يكون الا في المساجد وافضل الاعتكاف في المسجد الحرام ومسجد الرسول
ومسجد الكوفة وسائر الامصار في مساجد الجماعات وقضية الظهور لعدم اعتبار الاعتكاف في مساجد الجماعات في سائر الامصار في اقسام الافضل بل فيه
الجواز في غيرها **و**يمكن ان يكون وسائر الامصار كلاما مستأنفا ويدل على التعيين قبل التعيين **ثم** ان جل الاصحاب المعتبرين للتعيين اختلفوا فمن الاكثر
اختصاص جوازه بذلك في مسجد صلى فيه النبي ص او احد من الائمة وفي عبارة بعضهم كالشرايع واللمعة نبي او وصي **و**لعل مستند هذا الاطلاق الرواية
فان اطلاق امام عدل يشمله **و**الاولى حمله على امام عدل منا ولما والمفيد في المقنعة والشهيد وكثير ممن تأخر عنهم اشترطوا كونه في مطلق المسجد الجامع
ثم ان اكثر الاكثر بعد حصره الورود في المسجد الحرام ومسجد النبي ص والمسجد الجامع بالكوفة والمسجد الجامع بالبصرة وعن علي بن بابويه بدل البصرة بالمدائن
وعن ولده في المقنع لعد الخمسة **حجة** المفيد ومن تبعه الاصل واطلاق الاية والاخبار المعتبرة المستفيضة جدا **مثل** ما رواه الصدوق في الصحيح
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع وفي الصحيح عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع قال لا ارى الاعتكاف الا
في المسجد الحرام الى اخر ما سيجيء عن الكليني عنه عن ابي عبد الله ع الى علته **و**الكليني في الحسن لابرهيم بن هاشم عن الحلبي عنه ع قال لا يصلح الاعتكاف
الا في مسجد الحرام او مسجد الرسول ص او مسجد الكوفة او مسجد جماعة وتصوم ما دمت معتكفا وعن داود بن سرحان عنه ع قال ان عليا ع كان يقول لا
ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد جامع ولا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى
يرجع والمرأة مثل ذلك **و**في الشيخ في الموثق عن ابي الصباح الكناني عنه ع كان يقول لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او في
مسجد جامع **و**عن يحيى بن العلاء الرازي عنه ع قال لا يكون الاعتكاف الا في مسجد جماعة **و**عن علي بن عمران عنه عن ابيه ع قال المعتكف يعتكف في
المسجد الجامع **و**روى المحقق في المعتبر عن جامع البزنطي عن داود بن الحصين عنه ع قال لا اعتكاف الا بصوم وفي مسجد المصر الذي انت فيه **و**حملها على
مصر بلد السائل وهو كوفة او مصر الامام ع وهو مدينة بعيد مع انه يستلزم عدم جوازه في غيرهما وهو خلاف الاجماع واما دليل الشيخ من الاقتصار
على المساجد الاربعة مع كون الرابع هو مسجد البصرة دون المدائن فهو الاجماع كما عن الخلاف والتبيان والغنية وظاهر مجمع البيان وهو لازم كلام ابن ادريس
كما يستشعر منه وصريح كلام المرتضى في الانتصار ايضا كما يستفاد من الخلاف دعوى تواتر الاخبار **و**احتج ايضا بانه عبادة شرعية يقف
انعقادها على موضع الوفاق فيما لم يتمسكوا في غيرها وصحيحة عمر بن يزيد رواها في الفقيه قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في الاعتكاف ببغداد
في بعض مساجدها قال لا يعتكف الا في مسجد جماعة قد صلى فيه امام عدل جماعة ولا باس بان يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد
مكة ورواها الكليني ايضا وكذا الشيخ ره وزاد فيها لفظ صلوة قبل جماعة وقال الصدوق بعدها وقد روي في مسجد المدائن **ويرد على**
الاول منع الاجماع قال في المعتبر واحتجاج الشيخ باجماع الفرقة لا نعرفه ويلزمه في ذلك من عرف اجماعهم عليه **و**كيف يكون اجماعا والاخبار على خلافه
دعوى اجماع الاصحاب تلوح بعيد وكذا الشهيد في غاية المراد فقال والمرتضى والشيخ في الخلاف ادعيا الاجماع ولعظم بعده دليل لولا صريح
الخلاف **و**على الثاني ان الاقتصار على موضع الوفاق انما هو اذا لم يثبت الدليل **و**قد عرفت الادلة **و**على الثالث ان عدم اعتكافهم في غيرها لا
يدل على عدم الجواز مع انه ما اعتبر والتجميع المعصوم للاعتكاف **و**على الرابع انه ما عدل يشمل غير المعصوم **و**الانصاف انها ظاهرة في المعصوم لا ظاهرها
الانصاف كامام الهدى في مقابل امام الضلال وامام الجور فان ائمة الجور وان كانوا ائمة لكنهم يهدون الى النار وفي قدماء الاصحاب ايضا شاهد عليه
وليس من قبيل التوصيف كالشاهد العدل كما هو صاحب المدارك **و**على هذا فيشكل ترجيح قول المفيد لاتحاد الازهر الرواية الصحيحة الظاهرة
مع اعتضادها بالاجماعات المنقولة ودعوى الشيخ تواتر الاخبار والشهرة بين الاصحاب سيما القدماء منهم حتى ان العلامة في المختلف بعد اختيار قول
الاكثر استدل بانه اشهر بين الاصحاب وبالصحيحة المذكورة فحصل الشهرة ودليلا لا ينقص عن ادلتهم بل تغلب عليها **و**يرد استدلال العلامة

الشهيد في غاية المراد بان الشهرة لو سلمت ليست بحجة فرب شهرة مرجوح بل كم من مشهور نبذ ولعله يريد شهرة يكون في مقابلها دليل والا فهو
قائل بحجية الشهرة كما يظهر من الذكرى في الحاصل ان الاجماعات بمنزلة الخبر الصحيح واذا اضيف اليها صحيح عمر بن يزيد واعتضد المجموع بالشهرة
ترجح قول الاكثر مع ان فيه جمعا بين الروايات بحمل مطلقاتها على المقيد فلم يبق في الطرف الاخر الا كثرة الاخبار وموافقة الكتاب وفيه مع ان
كثيرا منها ضعيف لا يقاوم ما ذكرنا واما الكتاب فمع تسليم العموم فيه يخصص بتلك الادلة ويمكن ان يراد بلام المساجد العهد ان كان الجمع المحلى
باللام ظاهرا في العموم ويراد جنس الجمع كما في قولهم او يراد جنس الحكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بقرينة المقام فالاحوط بل الاظهر ان
لا يعتكف في غير المساجد المعهودة الا بقصد الاحتياط قربة الى الله فينوي اني اعتكف ان كان يصح فيها والا البث في المسجد لاجل العبادة ويترك محظورات
الاعتكاف قربة الى الله وحجة ابن ابي عقيل عموم الاية ورواية داود بن الحصين وقد ظهر لك الجواب عن الاية وكذا عن الرواية مع انه يمكن ان يراد
اضافة المسجد الى المصر بشرط بعد الاكتفاء بمسجد القبيلة واما توفيقها مع مذهب الاكثر فبارادة مصر السائل او المسؤول عنه ويكون المراد التمثيل فلا ينكر
على الجواز في غيرها بقي الكلام في ان المعتبر هل هو فعل الجمعة او مطلق الجماعة فقد اختلف الاصحاب فيه قال في القواعد الضابط ما جمع
فيه النبي او وصي جماعة او جمعة على راي وقال المحقق ضابطه كل مسجد جمع فيه نبي او وصي جماعة ومنهم من قال جمعة ونسب في الايضاح الاول الى علي بن بابويه
وابن الجنيد والثاني الى المفيد والمرتضى وابن حمزة وابن ادريس ونسب الاول الشهيد في غاية المراد الى الصدوقين لانهما لم يصرحا بالجمعة فان الصدوق في
المقنع بعد ما قال لا يجوز الاعتكاف الا في خمسة مساجد في المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة ومسجد البصرة ومسجد المداين قال والعلة في
ذلك انه لا يعتكف الا في مسجد جمع فيه امام عدل وقد جمع النبي صلى الله عليه بمكة والمدينة وامير المؤمنين ع في هذه المساجد وقال ابوه لا يجوز الاعتكاف الا في
المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة ومسجد المداين والعلة في ذلك انه لا يعتكف الا في مسجد جمع فيه امام عدل وقد جمع النبي ص بمكة و
امير المؤمنين ع في هذه الثلثة مساجد وقد روي في مسجد البصرة وهو موافق لفقه الرضا ولعل الشهيد ره نظر الى ان التجميع يشمل مطلق الجماعة و
يؤيده ان مستند هؤلاء صحيحة عمر بن يزيد وليس فيها لفظ التجميع كما عرفت ومن الواضح ان الطرفين يحتملون الجماعة والجمعة وربما احتمل كون لفظ جمع
في كلامهما مخففا بمعنى جمع الناس للصلوة فيه ولكن المنقول عن اكثر اللغويين ان التجميع هو حضور الجمعة قال في المنح ولا ارى لهذا الخلاف كثير فائدة الا
ان يثبت مسجد صلى فيه بعض الائمة جماعة لا جمعة وفي الايضاح يظهر فائدة الخلاف في مسجد المداين فانه روي ان الحسن ع صلى فيه جماعة فان ثبت
هذه الرواية صح فيه على قول علي بن بابويه وعن الشهيد الثاني في حاشية القواعد ايضا انه ع صلى فيه جماعة وكذا الشيعة في مسجد قبا وفي مسجد بني سالم و
ولما في تجويز في المسجد الاقصى ليلة الاسرى فلم يقع جماعة وكيف كان فالعمدة بيان الدليل اذ لم يرد لفظ التجميع في الخبر حتى ينفع الخلاف فيه فالذي
يقتضيه ادلة الاسرى الرواية بغاية مطلق الجماعة ولكن انظر من الجماعة دعوى الاجماع على خصوص الجمعة فالمدعون للاجماع بين مصرح باشتراط الجمعة
وبين مكتف بالمساجد الاربعة فقال الشيخ في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف لا ينعقد الا في مسجد صلى فيه امام عدل بالناس
الجمعة وهي اربعة مساجد المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة ثم نقل اقوال المخالفين ثم قال لنا مضافا الى الاجماع طريقة
الاحتياط وقال ابن ادريس بعد ما حصر الاعتكاف في المساجد المذكورة ولا ينعقد الاعتكاف في غير هذه المساجد لان من شرط المسجد الذي ينعقد
فيه الاعتكاف عند اصحابنا ان يكون قد صلى فيه نبي او امام عادل جمعة بشرائطها وليست الا هذه وطعن على قول علي بن بابويه مسجد البصرة بمسجد
المداين وقال ان الحمل لو ورد به شاذ ويمكن ان يؤيد اشتراط الجمعة بالاخبار الكثيرة باشتراط المسجد الجامع وهو ما يجتمع فيه اهل البلد بالتشديد
يعني بفعل الجمعة فيه كما نقل عن السنجري في المهذب والفيومي في المصباح والنووي في التحرير وبعضهم فسره بالمسجد الاعظم كما نقل الفارابي في
ديوان الادب ح وعن المغرب الغالب ان الجمعة انما يقام في المسجد الاعظم وهو المتبادر في عرف زماننا والاصل عدم النقل وهو المناسب للاشتقاق
فان مساجد القبائل والمحلات انما لا يجتمع فيها لفقد امام لهم ان يجمع صلوتهم اهل القبيلة وهم في العرف مجتمعون لا متفرقون حتى يتحقق الاجماع واما
الجمعة فلما كان لا يقام في اقل من فرسخ من جمعة اخرى ولا يقع غالبا الا في البلد الاعظم فلا جرم يكون مسجدها جامع الشتات فحمل الجامع
على ما يجتمع فيه قبائل شتى انسب بالاشتقاق ولم نقف على من فسر المسجد الجامع بما يجتمع فيه قبائل شتى بغير ما ذكرنا الا ما ذكره في الم
فقال هو الذي يجتمع فيه في البلد جمعة او جماعة **فائدة** لا مسجد البصرة في هذا الزمان واقع في البرية فيشكل الاعتكاف فيه ومسجد المداين
غير معلوم كما ذكره الفاضل المجلسي ره وقالوا ان المراد بمسجد مكة والمدينة ما كان مسجدا في زمان الرسول ص لا ما الحق بهما بعده واعلم انه في
قول المفيد ولا يصح الا في المسجد الجامع يجوز الاعتكاف فيها فلو اشترطنا في معنى المسجد انعقاد الجمعة فيتعين الان ان يقام فيهما الجمعة على الشرائط
بل يكفي فيه اقامة الجمعة في وقت ما اذا كان مصنعا لذلك وان هجر الحين ولم يشترط فيه الا الجماعة فلا اشكال في الجواز فيهما ويشكل الامر في الشهيد

تفسير

فائدة

ح اذا انعقد في مسجد الجماعة مع عدم تلبسها بالمسجد الجامع فالاولى ح اعتبار جماعة اهل المصر او اغلبهم لا مطلق ما يصلي فيه جماعة وان كان كبيرا
ويحصل فيه الاجتماع كثيرا وما اعتبار صحة في السنة بالمسجد الجامع كما في الانتصار **الخامس** اذن مولى له ولاية عليه وهو في مثل الزوجة والعبد
ظ لمنعه عن الحق اللازم عليهما من الخدمة والاستمتاع **واما** في مثل الولد والضيف ونحوهما فلا دليل عليه الا الذي دل عليه الدليل توقف صومهم
على الاذن لا اعتكافهم والاعتكاف لا يستلزم الصوم المبتدأ بل انما يستلزم وقوعه في حال الصوم فاذا اعتكفوا في شهر رمضان مثلا فلا دليل على
المنع والاقوى التفصيل بما لو اوقعه في صوم مندوب فيتوقف والا فلا **و** لكن هذا مخرج للمسئلة عن البحث في الاعتكاف بالذات بل المنع في الاول
ايضا ليس من حيث هو فاطلاق توقف الاعتكاف على اذن من له الولاية كما وقع في الشرايع فان ذكر العبد والزوجة من باب المثال ليس بجيد الا ان يكون
ان مراده التمثيل لما يتوقف جواز الاعتكاف على اذنه لا الصوم **و**منها الاجير الخاص في عمل ينافي الاعتكاف واطلق في الدروس اشتراط اذن
الاب من دون اشارة الى الخلاف في تعميم توقف الضيف والاجير على الاستيذان اقرب **قال** في المسالك الحكم في الاجير واضح اذا كان خاصا دون الضيف
الا ان يكون الاعتكاف متوقفا على صوم مندوب فيبني على حكمه وحكم الولد والضيف ايضا على ما تقدم في الصوم الا ان هذا خروج عن توقف الاعتكاف
بذاته **اقول** ما ذكره من ان الحكم في الاجير واضح اذا كان خاصا يعني انه لا اشكال في توقفه لا يخ من اشكال اذا كان الاجير الخاص اجيرا فيما لا ينافي الا
كالصلوة وتلاوة القران وان توقف ح على الاستيذان محل اشكال ثم اذا اذن من له الولاية الاذن كان للمانع المنع قبل الشروع وما لم يمض يومان في المندوب
على المختار بخلاف مذهب الشيخ فلا يجوز للمانع بمحض التلبس **واما** الاعتكاف الواجب بالنذر وشبهه فان كان معينا فلا يجوز قبل الشروع ولا بعده
وان كان مطلقا فالاقرب جواز المنع اولا وبعد التلبس على وجه قويناه لعدم الدليل على حرمة ابطال الواجب مطلقا ما لم يمض يومان فانه يتعين ح **السادس**
استدامة اللبث في المسجد ليلا ونهارا حتى يتم اعتكافه باتفاق العلماء كافة كما ادعاه الفاضلان فيبطل بالخروج اختيارا الا ما استثنوه وان قصر زمانه
والظاهر انه يبتنا اجماع العلماء كما يظهر من الفاضلين **ويدل** عليه الاخبار من الطرفين روى في التذكرة عن عايشة ان رسول الله ص كان اذا اعتكف
يدني الي راسه فارجله وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان **و**من طريق الخاصة صحيح داود بن سرحان قال كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت
لابي عبد الله ع اني اريد ان اعتكف فماذا اقول وماذا افرض على نفسي فقال لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود
الى مجلسك **و**رواها الكليني ره والشيخ ايضا وصحيح عبد الله بن سنان في الكافي عنه قال ليس على المعتكف ان يخرج الا الى الجمعة او جنازة او
غايط **و**في بعض النسخ للمعتكف وهو انسب **و**حسنة الحلبي لابراهيم بن هاشم كما في الكافي عنه قال لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة
لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع ولا يخرج في شيء الا لجنازة او يعود مريضا ولا يجلس حتى يرجع واعتكاف المراة مثل ذلك **و**رواها الصدوق رواية
عنه في الظاهر بسند صحيح **لكن** في الدلالة تامل **و**لكنه لا يضر لعدم الاشكال **ويتحقق** الخروج بخروجه بجميع بدنه ولا يضر بعضه كما صرح
الفاضلان في المعتبر والتذكرة ولم ينقلا خلافا من الاصحاب وربما يدل عليه عدم الخروج عليه فعل النبي ص كما في رواية عايشة **و**قال في المسالك
يتحقق الخروج من المسجد بخروج جزء من بدن المعتكف عنه وكذا الشهيد في الدروس **و**لكنه استثنى ما لو اخرج راسه ليغسل تاسيا بالنبي ص
هو بعيد **و**في تحققه بصعود سطح المسجد من داخل الاّن قرب في المسالك وهما اثنان او صعود المجنب من خارج وكذا الشهيد عدم دخول السطح في مسمى
واختلف كلام الفاضل ره انتهى **و**يظهر منه التوقف **اقول** وان كان الاظهر عدم دخول السطح فيه سيما اذا كان قبة لا يمكن الصلوة عليها
ولا يبعد الصلوة في نواحيها الا ان صدق الخروج بذلك في نادر مثل من الاخبار ثم اذ لا منافاة بين عدم مسجديته وعدم صدق الخروج
من المسجد عرفا **و**يشكل المقام اذا كان السطح سطحا وصح كله لكون مسجدا لمن جهة صيرورتها مسجدين فيصير او يدخل في المعتكف فلا يضر هذا
الكلام فيما لو خرج باختياره **واما** المكره ففيه اقوال ثلثة فعن الشيخ في المبسوط والمنتهى وظ المعتبر عدم البطلان بسبب الحديث رفع ما استكرهوا
عليه **و**هذه عبارة الشيخ على ما في المخ واذا اخرجه السلطان ظلما لا يبطل اعتكافه وانما يقضي ما يفوته وان اخرجه لاقامة حد عليه او استيفاء دين
يقدر على قضائه بطل اعتكافه لانه احوج الى ذلك فكان مختارا في خروجه **و**ذهب المحقق في الشرايع الى البطلان قال فلو خرج لغير الاشياء
المبيحة بطل اعتكافه طوعا خرج او كرها فان لم يمض ثلثة بطل الاعتكاف فان مضت فهو صحيح الى حين خروجه **و**اختاره العلامة في القواعد
والارشاد وتعليله خروجه عن هيئة الاعتكاف وان غاية الحديث الدلالة على رفع الاثم وهو لا ينافي البطلان **و**فصل الشهيد الثاني تبعا للعلامة
في جملة من كتبه بالبطلان مع طول الزمان وعدمه مع عدمه لان الطويل مخرج عن الاعتكاف هيئة ومنافي الهيئة بخلاف القصير **و**اورد عليه بان
القصير ان لم يكن منافيا للهيئة فلا يكون مبطلا في الطويل ايضا اذ المفروض ان علة البطلان هو المنافاة للهيئة وان كان منافيا فيكون مبطلا او لكن
ايضا **فان قلت** ان الاكراه من جملة الضرورات المستثناة **قلت** نعم فلا بد في كل الضرورات من التفصيل بالطول والقصر فما وجه الفرق ورد

بان الاجماع هو الذي اثبت البطلان بالخروج مختارا بدون ضرورة وان قصرت المدة **أقول** والتحقيق ان المتبادر من الاخبار المانعة عن الخروج هو الخروج الاختياري لا ما حصل بسبب اخراج الغير اياه والمتبادر من المستثنيات التي ذكر فيها هو الضروريات المعهودة المحدودة بالعرف والعادة على مقتضى كل منها وان تفاوت بعضها مع بعض كافراد تشييع الجنازة وعيادة المريض وغيرها بعضا ومن طول المسافة وقصرها في الحاجة التي تحصيله ونحو ذلك فثبت ان ذلك الخروج غير معتبر على حسب العادة فحكم الخروج المتولد من اخراج الغير اياه كرها ليس بداخل في تلك الاخبار والاصل عدم دخليته في بطلان الاعتكاف **نعم** اذا طال بحيث اضمحلت صورة الاعتكاف بحيث يصح سلب المعتكف عنه في عرف المتشرعة فهو مبطل له ولذلك لا انه من افراد الخروج المنهي عنه نظير الفعل الكثير في الصلوة على ما حققنا في محله ان المبطل فيه انما هو محو صورة الصلوة وكذا الموالاة المعتبرة في الوضوء على المعنى الذي ذكرناه في محله **فان قلت** ان الماحي لصورة الاعتكاف مبطل في المختار ايضا فلم لم يذكروه هنا **قلنا** ان الاخبار دلت على ان مطلق الخروج مبطل فيه فكيف لا يدل على ابطال الطويل منه فلا حاجة الى ذكره **فان قلت** نعم ولكن مع استثناء المستثنيات فلا بد ان يذكروا ان ذلك مشروط بعدم الطول الماحي **قلت** ان الاستثناء ينصرف الى المتعارف فالاستثناء منصرف الى المتعارف لا يجوز التعدي منه والمتعدي عن العادة فهو داخل في الخروج المنهي على سبيل الاطلاق **مع** انا نقول مبطلات العمل اما تعبدية واما عقلية فمثل اكل لقمة في الصلوة مبطل وان لم يكن ماحيا سيما اذا كان فيه فعل للصلوة وذلك لاجل التعبد واما اطلاق ابطال الفعل الكثير فلاجل عدم الامتثال عقلا لتغيير ما هو على الوجه المأمور به بحسب الكم والكيف ومع ترك نفس المأمور به فقد ذكروا في الصلوة ان الاكل مبطل والشرب مبطل مثلا والفعل الكثير مبطل فالمحتاج ان المعرض في حكم المبطل بحسب الفعل الكثير في الخروج انما هو المكره لانه لم يتحقق منه خروج او لم يتحقق الخروج المنهي عنه حتى يعرض لحكمه بخلاف المختار فذكروا في المختار ان الخروج فيه مبطل والخروج للافعال الضرورية على حسب المعتاد غير مبطل وذلك لا ينافي بطلانه مع الخروج عن المعتاد ومحو صورة الاعتكاف **و**يشهد بذلك ما ذكره في المسالك بعد ذلك في مسئلة استثناء قضاء الحاجة قال ولو خرج عن كونه معتكفا لطول الحاجة بطل مطلقا لا لاجل انه دخول الخروج المحرم في افراد الخروج المنهي عنه فهو على انه غير مضر الا اذا صار ماحيا لصورة الاعتكاف فهو حينئذ مبطل لاجل انه ماح لا لاجل انه خروج **فظهر** مما حققنا ان نظر ارباب القول الثاني بان الخروج مناف للهيئة الاعتكافية اللغوية اعني اللبث فان الخروج مناف للبث ونظر ارباب القول الثالث الى ان الخروج المبطل مناف للهيئة العرفية والقصر لحرمة نسبة لها اذ لم يثبت الحقيقة الشرعية فيه كما لا يخفى **فالمهم** بيان الدليل على ابطال ما هو مناف للبث لغة **و**قد عرفت انه لا دليل عليه **فالاقوى** القول بالتفصيل للاصل والاطلاق والاستصحاب وعدم ثبوت ما يدل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

فروع الاول لو نذر ان يعتكف اياما معينة كشهر رمضان او العشر الاخر منه متتابعا **فعن الشيخ** في المبسوط انه يلزمه المتابعة فان اخل بها استأنف **و**تبعه الفاضلان في الشرائع والتذكرة **و**علله العلامة في المختلف والتذكرة بعدم الاتيان بالمنذور ومخالفة الشرط **و**قال في المختلف ولقائل ان يقول لا يجب الاستيناف وان وجب عليه الاتمام متتابعا وكان خلف النذر لان الايام التي اعتكفها متتابعة وقعت على الوجه المأمور به فخرج بها عن العهدة ولا يجب عليه لان غيرها استينافها بخلاف ما اذا اطلق النذر وشرط التتابع فانه هنا يجب الاستيناف لانه اخل بصفة النذر فوجب عليه استينافه من راس بخلاف صورة النزاع والفرق بينهما تعين الزمان هنا واطلاقه هناك ثم صوم متتابع في اي زمان كان مع الاطلاق يصح ان يجعله المنذور واما مع التعيين فلا يمكن البعض الا به **و**ارتضاه صاحب المدارك وجده في المسالك وزادا عليه ذلك ان عدم الاستيناف انما هو اذا كان ما اتى به ثلثة فصاعدا والا فيستأنف الجميع **و**لا اشكال فيما ذكروه من عدم لزوم الاستيناف **و**في ما ذكره من عدم لزوم الاستيناف العلامة في الفرق بين الايام المتتابعة بالذات المشروطة التتابع بالعرض ما لا يخفى اذ الاستيناف في الثاني ليس من جهة كونه قضاء بل لانه لم يحصل الوفاء بالمنذور لامكان تحققه في اي فرد من افراد الايام القابلة للتتابع بخلاف الايام المتتابعة فانها لا يشملها النذر فالاتيان بها ثانيا لا يكون الا من جهة كونها قضاء والقضاء انما يجب فيما فات لا اداء والمفروض ان الايام السابقة على الاخلال لم يفت فلا يجب قضاؤها **و**فيه ان التتابع المشروط بالعرض ليس محض التأكيد للتتابع المعنوي حتى يكون لغوا فكما انه يجوز نذر الصلوة الواجبة والصوم الواجب فيجوز نذر التتابع الواجب فقد فات المنذور والموقت الذي هو المجموع المركب المتتابع وان لم يفت بعضها من حيث انه بعض التتابع بحسب المعنى فقط فلا يتم الا بقضاء الجميع متتابعا **نعم** يمكن الخدشة فيما ذكره الشيخ انه لا دليل على وجوب القضاء اذ هو بفرض جديد **الا** ان الشيخ نفى الخلاف عن وجوب الاستيناف في المبسوط على ما نقل عنه فلعله هو الدليل ولذلك قال العلامة ره ولقائل ان يقول ويظهر من ذلك عدم اطلاعه على مخالف الشيخ **و**يؤيد ذلك ما سيجيء في الفرع الثاني من ان لازم هذا القول انه لا يجب عليه اتمام الثاني لانه بسبب الاخلال بطل النذر واما اذا قلنا بوجوب قضاء المجموع على التتابع فلا معنى لوجوب اتمام الثاني ثم قضاء المجموع واما لو نذر التتابع معنى كشهر رمضان مع عدم اشتراط التتابع لفظا او اطلقه فلا اشكال

في عدم وجوب الاستيناف اذ المكلّف بثلثة قضاء عدا بل انّما يقضي ما اهمل ويأتي بما بقي وان لم يتمّ ثلثة فيقضي الجميع والظاهر عدم وجوب التتابع في القضاء
الثاني اذا نذر اعتكاف شهر معيّن ولم يعلم به حتّى خرج كالمحبوس والناسي فالمقطوع به في كلام الاصحاب كما ذكره في المدارك انه يقضيه قال واستدلّ
عليه في المنتهى بانه نذر في طاعة اخلّ بها فوجب عليه قضاؤه وهو اعادة للمدّعى وينبغي التوقّف في ذلك الى ان يقوم على وجوب القضاء دليل يعتدّ به
اقول ولعلّ دليلهم الاجماع وكان ذلك في نظره من الواضحات فعبّر بما هو في صورة اعادة المدّعى ويؤيّده نفي الخلاف المنقول سابقا عن المبسوط في الفرع
الاوّل ثم قال واما الكفّارة فلا ريب في سقوطها للعذر **قال في الدروس** ولو اشتبه الشهر فالظاهر التخيير وكذا لو غمّت الشهور عليه ويمكن
المناقشة في هذا الحكم ايضا بانّ الاصل عدم وجوب المنذور المعيّن الا اذا علم دخوله وهذا الحادث بصورة غمّ الشهور عليه ويمكن المناقشة في هذا
الحكم ايضا بان الاصل عدمه يحتاج الى دليل وان كان ما ذكره احوط انتهى كلام المدارك **بقي** الكلام فيما استثنوه من الخروج اختيارا والضابط
فيه جواز الخروج الى كل ما لا بدّ منه ولا يمكن فعله في المسجد بحسب حاله كالخروج لتحصيل الماكول والمشروب الا اذا لم يكن له من يتكفّلهما واذا كان له في
اكل المسجد غضاضة جاز الخروج للاكل ايضا كما ذكره العلامة في التذكرة والشهيد الثاني في المسالك **واما** الشرب فلا غضاضة فيه لاحد ولعلّ
في شدّ منافاة المروّة التي اعتبروها في العدالة **وذكروا** في امثلة الضروريّات امورا **فمنها** ما ذكرنا **ومنها** قضاء الحاجة وهو التخلّي ويدلّ عليه
بعد اجماع العلماء كافة لعدم جوازه في المسجد صحيحة ابن سنان المتقدّمة ويجب تحرّي اقرب الطرق اليه واسرعها حصولا الا ان يكون له في الاقرب
غضاضة كما ذكره العلّامة وغيره **وربما** فسّر بمطلق قضاء الحاجة لنفسه او لاخيه المؤمن كما قطع به العلّامة من غير نقل خلاف **واحتجّ** عليه بانّها طاعة
فلا يمنع منها الاعتكاف وما رواه ميمون بن مهران قال كنت جالسا عند الحسن بن علي عليه السلام فاتاه رجل فقال له يا ابن رسول الله ان فلانا له عليّ مال ويريد
ان يحبسني فقال والله ما عندي مال فاقضي عنك قال فكلّمه قال فلبس عليه السلام نعله فقلت له يا ابن رسول الله [illegible] قال من سعى في حاجة اخيه المسلم فكانّما
عبد الله تسعة آلاف سنة صائما نهاره قائما ليله وهذه الرواية وان كانت ضعيفة ولكنها مع ظهور كون قضاء حاجة المؤمن من افضل الطاعات وعند
الطائفة مع ملاحظة ما يعطيه استقراء تتبّع الموارد وكون النسبة بين ما دلّ على رجحان قضاء حاجة المؤمن والمنع عن الخروج في الاعتكاف عموما من وجه
من دون مرجّح للاخير بل ثبوته للاوّل يرجّح الجواز **واما** اذا كان قضاء حاجته من الامور اللازمة كحفظ نفسه او عرضه وما له فيدخل في عموم استثناء حاجة لا
بدّ منها المذكورة في الاخبار **ولكن** يشكل تعميم قضاء الحاجة في كلامهم لحاجات نفسه الغير الضروريّة فانّ المستفاد من الروايات انما هو الحاجة التي
لا بدّ منها الا ان ظاهر المحقّق حيث قال ويجوز الخروج للامور الضروريّة كقضاء الحاجة والاغتسال وشهادة الجنازة وعيادة المريض وتشييع المؤمن و
اقامة الشهادة وقال في المسالك بعد تفسيره بالتخلّي ويجوز ان يريد مطلق الحاجة ويكون الاغتسال من باب عطف الخاص على العام او الاغتسال المندوب
فانه غير محتاج اليه **والفرق** في الحاجة بالمعنى الثاني بين ان يكون له او لغيره من المؤمنين **اقول** حمله على الاغتسال الواجب مبنيّ على جعله من افراد قضاء
الحاجة والمفروض ان قضاء الحاجة مثال للامور الضروريّة **ويرد** عليه ان تعميم قضاء الحاجة على ما ذكره اخيرا لا يناسب جعله مثالا للامور
الضروريّة **ثم** ان احتمال ارادة الغسل المندوب كما ذكره يوجب عطف ما بعده على الغسل المندوب الذي هو غير ضروري وغير محتاج اليه **وفيه**
ان شهادة الجنازة واقامة الشهادة قد يكون من الضروريّات فهو جعل قضاء الحاجة بالمعنى الاعمّ مثالا للامور الضروريّة وتخصيص الحاجة بالضروريّة وتمام افراد
شهادة الجنازة واقامة الشهادة الضروريّة بين من الحاجات الغير الضروريّة بملاحظة توسّط عطف الاغتسال المندوب تهافت وتساقط وفي اطلاق الحاجة
من دون تقييد بالضروريّات وجعل الاغتسال بمعنى الغسل الواجب من باب عطف الخاص على العام تناقض **والاولى** ان يحمل كلام المحقّق على ان مراده
من قضاء الحاجة هو التخلّي وهو مثال للامور الضروريّة لا على قضاء الحاجة ثم المراد بالاغتسال وما بعده فعل الطاعة وان كان بعضها قد يصير من الامور
الضروريّة ولقد احسن الشهيد في اللمعة حيث قال الا لضرورة او طاعة كعيادة مريض او شهادة او تشييع مؤمن **بقي** الكلام في ذكر الدليل **فنقول**
اما الدليل على الامر الضروري فهو بعد لزوم العسر والحرج هو ما ورد في الاخبار من الرخصة في العيادة والتشييع ومطلق الشهادة والجمعة وغير ذلك وبظاهر
فتاويهم فانه يظهر من كلماتهم ان الخروج للطاعة غير مضرّ كما حكي عن المبسوط والتبصرة وصرّح به في اللمعة والنافع **وقال** السيّد في الانتصار وممّا ظنّ
انفراد الامامية به القول بان للمعتكف ان يعود المريض ويشيّع الجنازة الى ان قال والحجّة للامامية الاجماع المتقدّم وايضا فانّ تشييع الجنازة والصلوة
على الميّت من فروض الكفايات وعيادة المريض من السنن المؤكّدة المفضّلة والاعتكاف لا يمنع من العبادات **وقال** في التذكرة يجوز للمعتكف ان يخرج
في حاجة اخيه المؤمن لانها طاعة فلا يمنع الاعتكاف منه واستدلّ قبل ذلك لجواز عيادة المريض وتشييع الجنائز بانّها من مؤكّدات الاستحباب والاعتكاف
للعبادة فلا يناسب منعها من مؤكّداتها **وقال** في المنتهى قال الاصحاب يجوز الخروج لتشييع الجنازة وعيادة المريض وزيارة الوالدين ولا يبطل اعتكافه
وخالف الجمهور في ذلك **لنا** ان ذلك مستحبّ مؤكّد والاعتكاف لبث للعبادة فلا يكون مانعا من العبادة المؤكّدة **وقد** عرفت اطلاق صحيحة

في بيان ما استثنوه من الخروج عن المسجد اختيارا

يكون ما بعده عطفا على الامور الضرورية

في بيان الدليل على الامور المستثناة

للسنة ويقرب منه عبارة النافع وعن المنتهى يجوز الخروج لزيارة الوالدين لانها طاعة فلا يكون منافيا للاعتكاف بل عن بعض ابن حمزة استثناء
قضاء البول والغائط وحضور الجنازة وعيادة المؤمن وتشييع الاخ في الله واقامة الشهادة وتحملها اذا تعينا عليه والمرض يخوف على النفس او المال
وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد بعد نقل العبارة عن المنتهى وفيه تامل للمنع في الاخبار والاقتصار على المستثنى الا ان يكون ادعى اذ زيارة
الاخوان وسائر الاجانب وحاجة المؤمن وغيرها ليست عبادة فلو كان لهم فيها نص او اجماع فيها والا فظاهر المنع انتهى اقول ويظهر من التذكرة في اوائل
المطلب الخامس من باب الاعتكاف جواز الخروج لكل القربات عندنا وهو مشعر بدعوى الاجماع وفي رواية ميمون السابقة اشارة الى ان كل ما كان
ثوابه مثله او اعظم من الاعتكاف جاز الخروج له ولو قلنا بانه وان كانت ضعيفة ولكن بورودها في الفقيه وعمل الاصحاب على مضمونها يؤيد العمل بها مع
ان لنا ان نقول ان النسبة بين ما دل على المنع من الخروج وما دل على رجحان تلك الطاعات والعبادات وان كانت مستلزمة للخروج عن المفاد عموم من وجه
ولم يثبت كون اخبار المنع اخص مطلقا حتى يلزم تقديمه لاحتمال ان يكون المراد من المذكورات في الاستثناء المثال لا الخصوصية غاية الامر حصول الاحتمال
في المخصص من اجل هذا الاحتمال ولا حجية في العام المخصص بالمجمل ولكن ذلك يحتاج الى التدبر واستقراء كلماتهم وملاحظة فتاويهم في اخراج ما ليس
بداخل في المستثنى فكل ما ثبت افضليته من الاعتكاف فهو مرجح للخروج له وما لم يثبت افضليته فما ثبت مرجوحيته بالنسبة الى الاعتكاف فيرجح
المنع وما شك فيه الامر فيتبع الاشكال من جهة اصالة البراءة اولا ما لم يخرج الاعتكاف عن هيئته بحيث يصح سلب الاعتكاف عنه وهذه قاعدة
كلية فيكون كل ما ذكره الاصحاب على سبيل التنصيص اما من قبيل المثال او لعدم ثبوت افضلية غير ما عندهم او لاجل ورودها بالخصوص في النصوص
ونحن ايضا نقتفي اثرهم في ذكرها مفصلا فمنها ما قدمنا ومنها الاغتسال وقيد في الروضة بالواجب وهو الموافق لما حكي عن المبسوط والغنية و
قيد في التذكرة والتحرير بالغسل للاحتلام واطلق الاغتسال في الشرايع والقواعد والارشاد وقال في المسالك وقيد في التذكرة بكونه احتلاما فلا يجوز
الخروج للغسل المندوب وهو اولى وفي حكم الاحتلام غسل المرأة للاستحاضة فانه يجوز لها الاعتكاف ويخرج للغسل ولو امكن الغسل في المسجد على
وجه لا يوجب تلويثه بالنجاسة جاز وفي تعيينه نظر انتهى ولا يلزم الغسل في المسجد وان امكن وقال في المدارك بعد ما ذكر مثل ما في المسالك الى قوله
للاستحاضة ولو امكن الغسل في المسجد فان امكن وقال في المدارك بعد ما ذكر على وجه لا يتعدى اليه النجاسة فقد اطلق جماعة المنع من ذلك لما
فيه من الامتهان المنافي لاحترام المسجد ويحتمل الجواز كالوضوء والغسل المندوب ومنها شهادة الجنازة وقد اسنده في المعتبر الى الاصحاب كما مر و
ادعى في التذكرة الاجماع عليه والمراد حضورها لاجل التشييع والصلاة والدفن وغير ذلك لعموم كونها طاعة واجبة او واجبة وبخصوص صحيحة عبد
الله بن سنان والحلبي المتقدمتين واطلاقهما يقتضي عدم الفرق بين واجب احكامها ومستحبها وبين من تعين عليها ولم يتعين قال العلامة في التذكرة
يجوز للمعتكف ان يخرج لعيادة المريض وشهادة الجنائز عند علمائنا اجمع ثم استدل عليه بما ذكرنا من الاخبار كما اشرنا اليه سابقا ثم قال في
المسئلة التي بعدها بلا فاصلة لو تعينت عليه صلوة الجنازة وامكنه فعلها في المسجد لم يجز له الخروج اليها وان تعين عليه دفن الميت او تغسيله جاز
له الخروج لاجله لانه واجب متعين فيقدم على الاعتكاف كصلوة الجمعة ووجه الجمع بين كلاميه ان الثاني محمول على انه لا يريد ادراك فضيلة تشييع
الجنازة اما لكسل او ضعف واما لكون الميت عدو الله ومن المخالفين لكن وجب عليه الصلوة عليه يريد محض اداء الواجب على الخروج لامكان فعله
في المسجد لكونه حاضرا عنده او كان احضاره سهلا او كان اهله يريدون وقوع الصلوة في المسجد بلا مرجح للخروج فلا يجوز له الخروج مع [illegible]
من الجنازة المستثنا في الخبر بما احتاجت الى الخروج لشهودها فان كان لمحض ادراك الفضيلة في التشييع فلو جنبت لم يحصل الشهود اما ادراكا [illegible]
بفعل المندوب او الواجب او توقف الواجب عليه على سبيل منع الخلو ولا يبعد من الصحيحين الا الاول ودليل الثاني هو كونه من الضروريات ولذا
استدل على وجوب الخروج للدفن والتغسيل في صورة التعين عليه بتوقف الواجب عليه لا بالروايات ومما ذكرنا يظهر ان ما نسبه في المسالك الى
التذكرة انه شرط في شهادة الجنازة تعين ذلك عليه فلا يجوز الخروج بدونه ليس كما ينبغي ومنها عيادة المريض ونقل عليه الاجماع في التذكرة والا
فهو ظاهر المعتبر كما عرفت وقد حكي عن الخلاف والغنية وظاهر المنتهى ايضا ويدل عليه مضافا الى الاجماع وكونه طاعة والاخبار الدالة على فضلها خصوص
صحيحة الحلبي المتقدمة واطلاقهما واطلاق الاكثر يقتضي التعميم ولكن ابن حمزة قيده بالمؤمن كما عرفت وهو المتبادر من الرواية ايضا ولا ريب انه احوط
ولا يثبت زيادة على العادة ويختلف باختلاف العائدين والمعودين في القرابة والمؤانسة وغيرهما ومنها تشييع المؤمن وتوديعه حين ارادة السفر
ذكره كثير من الاصحاب ولم نقف على نص خاص وقال في المسالك بعد عبارة المحقق وعود المريض وتشييع المؤمن لم يقيد المريض بالايمان
كما صنع في التشييع تبعا للنصوص الدالة عليه وكذا وردت في قضاء الحاجة مقيدة في بعضها بحاجة المسلم فيمكن حمل المطلق على المقيد بخلاف
المريض فانه لم يجد حمل المطلق عليه وكذا في الروضة فاكد تقييد المؤمن تبعا للنص بخلاف المريض لاطلاقه ولعله مرة وقف على مقيد واراد

ثم يرد في مطلق التشييع وكيف كان ففيما ذكرنا من اثباته بنحو ما ذكرنا سابقا من الاشارات و يتفرع عليه ما دل على جواز الخروج لشهادة الجنازة فان احترام
المؤمن اكمل من احترام ميته مع اشكال في ذلك ومنها اقامة الشهادة وتحملها اذا توقفا على الخروج بلا خلاف ظ في صورة التعين و يدل عليه
ما دل على الخروج للحاجة الضرورية وعموم قضاء حاجة المؤمن وكونه طاعة نحو ذلك واما في صورة عدم التعين ففيه خلاف للمحقق لعموم
قوله تع ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وعموم ما فضل قضاء حاجة المؤمن وهو مختار التذكرة والمنتهى والدروس وظاهر الشيخ في الخلاف و للمنع
عموم منع المعتكف عن الخروج عند عدم التعين عليه وهو مختار ابن حمزة وصاحب المدارك والمحكي عن المنتهى والمبسوط والجواب ترجيح عموم الآية مع ان النسبة بينهما
وادلة المنع عموم من وجه بالتعريف لكونه عموم ان المراد من كل المستثنيات مطلق القربات التي كانت افضل بل المستثنى الى ينة ومنها الخروج
للجمعة ان قلنا بجوازه في غير المسجد الجامع او تعدد مسجد الجمعة او خصوصا لمانع عن اقامتها في مسجد الجمعة او تعدد مسجد الجمعة والظ انه اجماعي
كما يظهر من [illegible] ويدل عليه صحيح ابن سنان المتقدمة وانه من الحاجات الضرورية والظ الجواز وان لم نقل بوجوبها عينيا ويظهر من بعضهم
بما مر ويتم ما عرفت مما ذكرنا ان الاول انه اذا خرج لشيء من ذلك فيقتصر على قدر الضرورة فاذا انقضت رجع لان الضرورة مقدرة بقدرها و لصحيحة
الحلبي وصحيحة داود بن سرحان المتقدمتين فيبطل لو توانى في الرجوع ويتفرع عليه لزوم اختيار اقرب المنزلين اذا كان له منزلان واضطر الى الخروج
الى احدهما و يحرم عليه الجلوس الا اذا اضطر الى الخروج الى احدهما و يحرم عليه الجلوس الا اذا اضطر اليه ويدل عليه صحيح الحلبي والمشي تحت الظلال
كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب منهم الشيخ في غير المبسوط والمرتضى و لكنه عبر عن ذلك بالاستظلال بسقف وكلامه اعم من ان يحصل معه المشي
ام لا بقرينة سابقه لا الفاظ وان كان تعبيرهم الاستظلال بسقف تضمن المشي و خالفهم الشيخان في المقنعة والمبسوط والعلامة في المخ وهو
المختار والمدارك لعدم النص على ذلك بل انما ورد النص في الجلوس كما في صحيحة داود بن سرحان ويظهر من الفاضلين التوقف في المعتبر والمنتهى
اقول والدليل على الحرمة هو الاجماع الذي حكاه في الانتصار على الحرمة هو الاجماع وظاهره البطلان واما الجلوس تحت الظلال المستفاد من
صحيحة داود بن سرحان مع المنع عن مطلق الجلوس في صحيحة الحلبي فيظهر فائدته فيما لو اضطر الى الجلوس وتمكن من الجلوس في غير الظلال فلا فائدة
يوجب حمل المطلق على المقيد هذا كله في حال الاختيار واما لو اضطر اليه فلا باس ويتفرع على قول الجماعة كما هو الاظهر لزوم اختيار ما لا ظل
فيه من المسالك ان تعدد وان كان ابعد الا ان يوجب بعده خروجه عن صدق الاعتكاف ولو اشتملا على الظل اختار اقلهما ظلا ولو تساويا فيه فيختار اقربهما
كما اشار اليه في الروضة و يتاتى فيه تشكل بما مر و نحو تحريم قرب الطريق و وجوب التجنب عن الظلال من غير ترجيح و يمكن ترجيح الاول فان
الخروج معرض للاعتكاف للبطلان بخلاف الظل اقول و الاجماع المنقول في الانتصار ايضا ينضبط في ان الاستظلال معرض للبطلان و بعد ثبوت
جواز الخروج برخصة الش فالمنع عن الاستظلال المستفاد من الاجماع لخصوص موضع فهو اولى بالتقديم وعلى القول الاخر انه لو تعارض المشي في الظل
بطريق قصير وفي غيره بطول يقدم القصير اولى منه لو اتفقا في الاشتمال على الظل و كان القصير اطول منه ظلا الثاني انه اذا خرج و طال
زمان الخروج حتى خرج عن كونه معتكفا بطل اعتكافه وان كان اصل الخروج مرخصا فيه كما صرح به جماعة من الاصحاب وقد نبهنا سابقا عليه
ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني في الصحيح على الاظهر عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال اذا مرض المعتكف او طمثت المرأة المعتكفة فانه
ياتي بيته ثم يعيد اذا برئ ويصوم ثم قال و في رواية اخرى عنه ليس على المريض ذلك ورواها الصدوق ايضا في الحسن بن هاشم وفي الصحيح عن
ابي ايوب عن ابي بصير عنه في المعتكفة اذا طمثت قال ترجع الى بيتها واذا طهرت رجعت فقضت ما عليها واعلم ان البطلان انما هو اذا لم يكمل ثلثة
او ما وجب عليه كما سيأتي و شبهة الا فلا وجه لبطلان ما تحقق قبل الخروج وعن الشيخ في المبسوط انه اذا كان الاعتكاف زائدا على ثلثة ايام فيبطل
بذلك اذا لم يمض نصفه و اذا مضى نصفه فلا يبطل سواء كان الاعتكاف واجبا او مندوبا وسواء كان مع الشرط او عدمه واما في الثلثة ايام فحكم
باستينافها اذا خرج واذا مضى منه يومان [illegible] الظ ان مراده من الخروج هو الخروج المتطاول والا فلا شبهة في جواز الخروج للضرورة و وجه الحكم
الاخير ظ لعدم تحقق الاعتكاف الا بثلثة ايام فاذا خرج عن كونه معتكفا بسبب الخروج فيبطل ويجب الاعادة واما التفصيل الاول فلا يظهر له
وجه الا القياس على الشهرين المتتابعين وهو باطل و قد رد عليه الفاضلان في المنتهى والمعتبر بذلك ويظهر من ابن حمزة في اخر باب الاعتكاف
التفصيل في الثلثة فيبنى على ما مضى ان ذهب الاكثر و عن ظ ابن ادريس اطلاق البناء على ما مضى ولم يظهر لهما وجه و قال في المخ بعد نقل قول المبسوط
والاجود ان نقول ان كان قد مضى ثلثة ايام صح اعتكافها ثم ان كانت الايام معينة فان زال العاصر و قد بقي بعضها وجب الرجوع اليه واتمامها
وقضاء ما فات منها اما قضيت الاتمام ان كان لتمام اقل من ثلثة او بعد ان كان الجميع ثلثة فما زاد وان لم يكن معينة فلان ياتي بها [illegible]
مضى ثلثة وان كان قد مضى اقل من ثلثة استانف اقول وقد بينا سابقا ما يظهر منه حال التفصيل المذكور و ضعفه وبينا جوابا الثالث



لو خرج ناسيا قبل اكمال الثلثة او ما اوجب على نفسه فطال الزمان خروجه على الوجه المتقدم يبطل اعتكافه وان لم يبطل كذلك فاذا بطل ورجع
وينبغي متى تذكر فان تولى واخره لا لضرورة بطل واطلق جماعة من الاصحاب عدم البطلان بالخروج نسيانا لا انه يحمل عليه انه بطل بحيث يخرج
عن كونه معتكفا والا فيبطل وان لم يكن اثما كما صرح به في المسالك واحتجوا على عدم البطلان ح بحديث رفع النسيان عن هذه الامة وهو ضعيف فـ
الاولى التمسك بالاصل وعدم انصراف الخروج المنهي عنه في الاخبار الى الناسي واستصحاب حال الصحة ولزوم العسر والحرج وجريان هذه الادلة
فيما لو كان الخروج محرما فان خاص بعد بقاء الحقيقة حتى يترتب عليها الصحة **الرابع** لا يجوز ان يصلي المعتكف خارج المعتكف وان كان خروجه
لامر مرخص فيه الا في صلوة الجمعة كما قدمنا والا لضرورة كضيق الوقت عن الصلوة في المعتكف فيصلي حيث امكن وان لم يكن مسجدا وان كان
في المسجد افضل وان كان فعل بدون ضرورة فيفسد الصلوة والاعتكاف كلاهما للدلالة النهي عليه واستثني من هذا الحكم فانه يصلي اذا خرج
لامر مرخص فيه حيث شاء من بيوتها او غير المعتكف من المساجد ويدل على الجميع مضافا الى ما دل على النهي عن الخروج واللبث من غير ضرورة
صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها شاء والمعتكف في غيرها لا يصلي الا في المسجد الذي سماه وموثقة
عبد الله بن سنان عنه ع قال سمعته يقول المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها شاء سواء عليه صلى في المسجد او في بيوتها وقال لا يصلح العكوف في غيرها
الا ان يكون مسجد رسول الله ص او في مسجد من مساجد الجماعة ولا يصلي المعتكف في غير المسجد الذي اعتكف فيه الا بمكة فانه يعتكف بمكة حيث
شاء لانها كلها حرم الله ولا يخرج المعتكف من المسجد الا لحاجة **اقول** والمراد بقوله يعتكف بمكة يصلي صلاة الاعتكاف بقرينة ما قبله
كما صرح به الشيخ في التهذيب وصحيحة عبد الله بن سنان ايضا قال المعتكف بمكة يصلي في اي بيوتها شاء **المبحث الثالث** يجوز للمعتكف ان
يشترط على ربه في الاعتكاف الرجوع ان عرض له عارض **والبحث** في هذه المسألة يقع في مقامات **الاول** في مشروعيته بل واستحبابه
وقد قطع به الاصحاب وغيرهم **قال** في التذكرة يستحب للمعتكف ان يشترط على ربه في الاعتكاف باجماع العلماء الا ما حكي عن مالك **و**
روى الكليني في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام ومن اعتكف صام وينبغي للمعتكف اذا اعتكف
ان يشترط كما يشترط الذي يحرم **و** الشيخ عن عمر بن يزيد عنه ع قال اذا اعتكف العبد فليصم وقال لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام واشترط
على ربك في اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امر الله تعالى وما رواه هو والصدوق وفي الصحيح عن ابي ولاد الحناط **و**
كلما رويناه والكليني في الصحيح عن ابي ولاد الحناط ومحمد بن مسلم وقد تقدمتا في اوايل المبحث الخامس **ثم** انهم لم يفرقوا في ذلك بين الواجب
والمندوب وان اختلف الحكم في محله كما سيجيء في اوايل المبحث الثاني كيفيته **و** قد اختلفوا فيه فظاهر الشرايع جواز اشتراط الرجوع متى شاء
دون تقييده بعروض عارض **و** كذا في القواعد والارشاد واختاره في المدارك وصرح بانه يجوز للمعتكف ان يشترط هذا الرجوع متى شاء
لا يتقيد بالعارض **و** عن الشيخ في النهاية وابن حمزة تقييده بعروض العارض **و** هو مختار الفاضلين في النافع والتذكرة والمنتهى والشهيد
في اللمعة وشرحيها وصاحب المدارك **الا** ان المنقول عن المبسوط انه لا يجوز له الرجوع الا قبل اليومين وعن آخرين جوازه مطلقا لصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة
و يظهر من المسالك تفصيل العذر بالضرورة الموجبة للخروج كالمرض والخوف ونحوهما فقال ولا يجوز اشتراط الخروج بالاختيار وايقاع المنافيات
تلك **حجة** الاولين صحيحة محمد بن مسلم الدالة باطلاق مفهومها على ذلك وخصوص صحيحة ابي ولاد المتقدمة فان شرط الخروج فسئل
قدوم الزوج ليس من الاعذار الضرورية ولم يقيد الاشتراط بالعارض ما فيسد الرواية باطلاقها جواز الرجوع مع الاشتراط سواء كان مع العارض
او بدونه **و** يضعفه رواية عمر بن يزيد وصحيحة ابي بصير فان الشرط في الاحرام انما هو لمرض وعرض عارض من حصر او صد **وحجة** القول الثاني
الاخبار المتقدمة الدالة على مشابهته لشرط الاحرام فانها تدل على بطلان القول الاول بظاهرها فان الشرط المعتبر في احرام الحج انما هو
للعارض لا غير **و** لكن يجد شرط المعتبر في احرام الحج انما هو للعارض شرط الاحرام هو العذر الضروري المانع من الحج لا غير فان لوحظ مثل تلك
فيكون تلك الاخبار ادلة لما ذكره في المسالك وان لوحظ التشابه في الجملة فيكون ادلة للقول الاول **و** من ذلك يظهر حجة ما يظهر من المسالك **و**
لكن يرجح المش وهو القول الاوسط انتفاء الفائدة في الشرط اذا اعتبر كون العذر من الضروريات لانه يجوز الخروج سواء اشترط ام لا وضعف دلالة
صحيحتي محمد بن مسلم وابي ولاد على القول الاول بل واشعار الاخيرة بانه مع عروض عارض وان كان من باب قدوم الزوج خلاف الاصل والاطلاق الا
وعمل الاكثر وفهمهم مع عدم الفائدة في صورة ترجيح المش الا ان يجعل الفائدة غير جواز الخروج مما سيجيء ذكرها **و** يؤيد المش ما استدل به لاصل
الاستحباب والمشروعية في التذكرة من انه عبادة في اشتمالها الخيرة فله اشتراط الرجوع مع العارض كالحج ولانها عبادة يجب بعقده فكان
الشرط اليه فيه كالوقف ولان الاعتكاف لا يختص بقدر فاذا شرط الخروج فكانه نذر القدر الذي اقامه ومثله ذكر في المنتهى في قوله مع العارض

الثاني في محله وهو في المندوب حين الشروع فيه واحتمل المحقق الاردبيلي ره ان يكون عند نية اليوم الثالث قال ويظهر فائدته في اليوم الثالث و
لعل نظرهم الى هذه الفائدة في الاول لجواز الخروج قبل الثالث وهو انما يتم على المشهور دون من يقول بالوجوب بالشروع بل ولا يتم مطلقا بالنظر الى بعض
الفوائد الآتية مع انه خلاف ظواهر النصوص مضافا الى عدم ظهور الخلاف في المسألة واما الواجب مثل النذر وشبهه فمحله في عقد النذر
على ما هو ظاهر الاصحاب فان الفاضلين والشهيدين وغيرهم صرحوا بذلك من غير نقل خلاف قال في التذكرة الاشتراط انما يصح في عقد
النذر اما اذا اطلقه عن الاشتراط فلا يصح له الاشتراط عند ايقاع الاعتكاف فاذا لم يشترط ثم عرض ما يمنع الصوم او الكون في المسجد فانه
يخرج ويقضي الاعتكاف ان كان واجبا فواجبا وان كان ندبا فندبا ومثله قال في المنتهى وقال في المعتبر اما اذا اطلقه من الاشتراط على
قال فلا يصح له الاشتراط عند ايقاع الاعتكاف وانما يصح فيما يبتدئ به من الاعتكاف لا غير ولعل وجه ما ذكره مع كون الاخبار عامة شاملة للواجب
وعدم ورود نص يدل على كون وقته في المنذور وشبهه حين النذر هو ان النذر وشبهه باطلاقه موجب للزوم وهو مناف للشرط
تعين زمانه وعلى القول بوجوب المطلق منافية بمحض الشروع فيه كما هو المشهور المدعى عليه الاجماع من المفيد قال في المدارك بعد ما ذكر انه لم يقف
على نص في الاشتراط حين النذر وان النصوص انما تقتضي اعتباره حين الشروع ولو قيل بجواز اشتراطه في نية الاعتكاف المنذور اذا كان مطلقا لم
يكن بعيدا خصوصا على ما اخترناه سابقا من ان المندوب ينبغي عدم وجوب المضي فيه الا بمضي اليومين ولو قلنا ان اشتراط الخروج انما
يسوغ عند العارض وفسرناه بالامر الضروري جاز اشتراطه في المنذور والمعين ايضا اقول ويمكن ان يكون نظرهم في ذلك الى عموم ما دل على
كون النذر تابعا للشرط المشروع كالوقف ولا ينفي ضعف عدم النص الخصوص في عدم تجويزهم الشرط حين الاعتكاف مبني على ما هو المشهور بينهم
من جعل العارض اعم من الضروري او اكتفائهم بالشرط الخالي عن قيد العارض مطلقا فان شرط الخروج بدون العارض الضروري او بدون
العارض مطلقا مناف للزوم المستفاد من اطلاق النذر نعم يصح القول بالجواز بناء على مختاره من جواز الخروج قبل الثالث في النذر المطلق
كما هو الاظهر لعدم الدليل على حرمة ابطال العمل على الاطلاق خصوصا اذا لم يثبت كونه عبادة واحدة وبالنسبة الى العارض من الضروري
كما في الاحرام وان كان معينا وعدم الفائدة ح لعدم انحصار الفائدة في جواز الخروج كما سنشير اليه واعلم ان الظاهر من الشرايع والقواعد
من وافقهما صحة الاشتراط موكولا على المشية من دون قيد وقال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد الاصح ان النذر لا ينعقد مع هذا الشرط
لمنافاته لمقتضاه بل له اشتراط الرجوع متى عرض عارض ورد عليه بعض علمائنا على ما حكي عنه بان التسلط على الرجوع عند المشية لا ينافي الوجوب الذي
هو اثر النذر فان الواجب ما لا يجوز تركه مع اتصافه بالوجوب لا عند سقوطه ولا يلزم هنا الا جواز الترك بعد سقوط الوجوب عن الواجب كما
ورد بانه لا معنى لوجوب الفعل مع جواز الترك بمشيته فان الواجب هو الراجح الفعل الممنوع الترك وهنا فان الترك لا يتصور بلا مشية ويمكن توجيه
الدفع اما في النذر المطلق فبانه غاية ما يحصل من الشرط هو جواز ترك هذا الفرد وهو لا يوجب اسقاط الوجوب راسا فيأتي بفرد آخر واما في
المعين فيمكن ان يكتفى في تحقق معنى الوجوب بوجوب التلبس به معينا وان لم يتعين عليه الاتمام فالعقد انما يحصل ذا ثمرة راسا الا اذا شرع فيه
خرج عنه بسبب الشرط مع ان هذا الكلام يرد فيما لو اشترط الرجوع متى عرض عارض اذا لم يكن من الضروريات او المنافيات للصوم والاعتكاف
مثل اشتراط الخروج لامر غير ضروري فما يجيب به عنه فهو الجواب عن اشتراط الرجوع بالمشية ويظهر من الشامل موافقته في ذلك حيث حكم
ببطلان الشرط اذا كان منوطا بالمشية بل وببطلان النذر ايضا الثالث في فائدته وهي على ما ذكره المحقق الاردبيلي اما محض التعبد او تحصيل
للثواب او صيرورة الخروج عزيمة بعد ما كان رخصة او سقوط الكفارة كما قيل في الاحرام او سقوط القضاء او لجواز الخروج فيما كان ممنوعا و
تفصيل القول في ذلك اما في المندوب على المشهور من عدم وجوبه بالشروع ووجوب الثالث بمضي يومين فسقوط الثالث وجواز الخروج منه
لو في الثالث اذا عرض العارض الغير الضروري ان اشترطنا او مطلقا متى شاء اذا اكتفينا بشرط الخروج متى شاء واما فيما العارض بمعنى
الضروري فبدون شرط نعم قد يحصل فيه فائدة اخرى من الفوائد مثل الاستحباب تعبدا او سقوط القضاء المندوب ح او سقوط الكفارة المترتبة
وكذلك الكلام على القول بوجوب المندوب بمجرد الشروع فقد يكون الفائدة فيه جواز الخروج مطلقا ولحد الثلاثة الاخيرة واما على القول بعدم وجوبه
حتى في اليوم الثالث فالفائدة لما انتفا كراهة الخروج ولما سقوط الكفارة المندوبة واما سقوط القضاء المندوب واما الاستحباب تعبدا واما
فائدته في الواجب فجواز الخروج متى شاء او اذا عرض العارض وان مضى يومان لا في صورة عدم التعيين مع هذا القول بحرمة ابطال العمل مطلقا او بناء
على انه تلبس بعبادة واحدة فانه لا يحصل ح فائدة جواز الخروج قبل اليوم الثالث لجوازه بدون الشرط ايضا وسقوط الكفارة كما يدل عليه صحيح
ابي ولاد الحناط المتقدمة وعدم لزوم التربص الى اداء الكفارة لو لم يسقط كما في الاحرام ومحض التعبد استحبابا ولكن ينافيه الصحيحة وسقوط القضاء

بجواز الخروج في الضرورة

في الواجب المعين والظ عدم الخلاف فيه بل ادعى عليه الاجماع واصالة البراءة ايضا تقتضيه و نافش فيه صاحب المدارك لو قيل بوجوب القضاء ايضا بدون
الشرط **اقول** الاصل مع ظهور عدم الخلاف بل الاجماع المدعى يكفي في ذلك **واما** المطلق فالمش فيه ايضا عدمه وجوب القضاء وذهب
جماعة الى وجوبه لبقاء الوقت وعدم منافاة جواز الخروج مع الشرط لبقاء الواجب على وجوبه فان النذر مثلا افاد وجوبا مطلقا والشرط افاد
جواز الخروج عنه فلا يستلزم جواز الرجوع سقوط الوجوب و يؤيده صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة ابي بصير المتقدمتان باطلاقهما في
لكنهما ظاهرتان في غير صورة الشرط وربما فرق بين ما شرط التتابع في النذر وما لم يشترط **واعلم** ان تفاصيلين وغيرهما جعلوا صورة الا
المنذور ثمانية اقسام بملاحظة التعيين وعدمه واشتراط التتابع وعدمه والاشتراط على ربه وعدمه اربعة منها في صورة التعيين واربعة منها
في صورة عدمه **فالاول** ان يعين زمانا كالعشر الاواخر من رمضان مع اشتراط التتابع وشرط الخروج على ربه فيجوز الخروج ولا يجب الاتمام
بمقتضى شرطه ولا القضاء للاصل وعدم الخلاف كما مر **الثاني** الصورة بحالها بدون شرط التتابع وهو مثل الاول حكما ودليلا
الثالث وهو الصورة الاولى بدون الشرط على ربه ولا يجوز له الخروج الا مع العارض الضروري المانع فيخرج حينئذ ويقضيه بعد زوال العذر
متتابعا والظ عدم الخلاف فيه ويشمله اطلاق الصحيحين المتقدمين الا انهما انما مع اختلاف في دلالتهما في وجوب الاستيناف راسا او وجوب
تدارك ما بقي ولا اشكال فيما لم يحصل قبل الاعتكاف واما فيما حصل فيحتمل الاستيناف راسا تحصيلا للتتابع كما هو مقتضى احد الصحيحين والاكتفاء
بما بقي كما هو محتمل الاخرى وظاهرها **الرابع** صورة التعيين مع انتفاء الشرطين وهو كالثالث حكما ودليلا الا في تتابع القضاء **الخامس**
صورة عدم التعيين مع الشرطين فقد ذكرنا سابقا ان له الخروج وان ذلك لا يستلزم سقوط اصل التكليف كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب خلافا
لاخرين فيجب عليه القضاء بمعنى الاستيناف راسا متتابعا او الاتيان بما بقي عليه متتابعا واما اذا لم يأت باقل الاعتكاف فيتعين الاستيناف
راسا وان قلنا بشمول الصحيحين لهذه الصورة فيمكن حمل الصحيحة الاولى على ما لم يأت باقل الاعتكاف والثانية على ما اتى به **السادس** الصورة
بحالها مع انتفاء الشرط على ربه فيخرج حين عروض العارض ثم استانف متتابعا لوجوبه عليه متتابعا ولم يتعين بسبب الفعل فيجب الاتيان به
على الوصف المشروط في النذر واستشكل في التذكرة **و** قيل في وجه الاشكال انه لزوم الحرج والعسر سيما اذا اتفق مرة بعد اخرى ويحكى
الاعتكاف في واجب متتابعه ولحق بالاخر فكل ما وقع منه كان من الواجب المنذور واصالة البراءة يقتضي نفي الزائد ووصف المتابعة انما اختل
من دون اختياره وما نقل من المخ سابقا في الفرع الاول من لزوم الاستيناف انما كان لكون الاخلال بالتتابع بتقصير المكلف **اقول** الاظهر لزوم
الاستيناف لاستصحاب مقتضى النذر واطلاق تحليله فلا يعارض باصل البراءة والتمسك بنفي الحرج ضعيف غاية الامر ملاحظة نفيه حيث يحصل الحرج
لا مط **و** الظ انه لا مدخل للتقصير وعدم التقصير في صدق الامتثال وعدمه **مع** ان الشيخ في المبسوط نفى الخلاف عن وجوب الاستيناف على ما حكي عنه
فالاقوى وجوب الاستيناف **السابع** هو الخامس مع انتفاء شرط التتابع وحكمه الخروج عند عروض العارض فان كان ما اتى به اقل من ثلثة فيستانف
راسا وان كان ثلثة فان كان الباقي اقل من ثلثة فيبني ويتمه ثلثة وان كان ثلثة فما زاد فيبني ويتم كما يقع **و** يظهر دليله مما مر **الثامن** صورة
انتفاء التعيين والشرطين معا فيخرج مع العارض ويستانف ان لم يأت بثلثة وان اتى بها فيبني ويتم كما مر ويظهر وجهه مما سبق **فائدة**
نقل العلامة في التذكرة عن العامة منع الخروج لعيادة المريض وشهادة الجنازة الا ان يشترط فعل ذلك في اعتكافه فيكون له فعله سواء كان
الاعتكاف واجبا او ندبا وكذا ما كان قربة كزيارة اهله او رجل صالح او عالم او كان مباحا مما يحتاج اليه كالاكل في منزله والمبيت فيه اشكال **عمر**
نقل عن مالك انه لا يكون في الاعتكاف شرط **و** قال ليس بجيد اذ لا يجب بعقده فكان الشرط فيه اليه كالوقف ولان الاعتكاف لا يختص بقدر
فاذا شرط الخروج فكانه نذر القدر الذي اقامه وان قال متى مرضت او عرض لي عارض خرجت جاز شرطه **عمر** قال اذا نذر اعتكافا بصفة التتابع
وشرط الخروج منه ان عرض له عارض صح شرطه على ما تقدم **عمر** قال وان اطلق فقال لا اخرج الا لشغل يعرض او لعارض يعرض كان له ان يخرج
لكل شغل ديني كحضور الجمعة وعيادة المرضى او دنيوي كلقاء السلطان واقتضاء الغريم قال ولا يبطل التتابع لشيء من ذلك عندنا وفي الشغل الدنيوي
الاباحة وللشافعية وجه اخر انه لا يشترط **عمر** قال ولا عبرة بالنزهة لانه لا يعد من الاشغال ولا يعنى به ولو قال ان عرض لي عارض قطعت الاعتكاف
فالحكم كما لو شرط الا انه في شرط الخروج يلزمه العود عند قضاء الحاجة وفيما اذا قصد القطع لا يلزمه وكذا لو قال علي ان اعتكف رمضان الا ان امرض
او اسافر فاذا مرض او سافر فلا شيء عليه **عمر** سؤال هل يجب تدارك الزمان المصروف في هذا الغرض ينظر ان نذر مدة غير معينة كشهر مطلق او عشرة
فيجب التدارك لتتم المدة الملتزمة ويكون فائدة الشرط تنزيل الغرض منزلة قضاء الحاجة في ان التتابع لا ينقطع به وان عين المدة فنذر اعتكاف هذه
العشرة او شهر رمضان لم يجب التدارك لانه لم ينذر الاعتكاف ما عدا ذلك الزمان من العشر انتهى ما اردنا نقله منها **اقول** ويظهر منه

ن مسئلة قصد الخروج غير مسئلة قصد الاعراض وما قدمناه سابقا انما كان في مسئلة الاعراض واما مسئلة الخروج فان كان من البينات المنقدحة
فلا اشكال في بطلان الادلة الدالة عليها واما في المباحات كالاكل في البيت والمبيت فيه على اشكال فيظهر منه ره انه تجويز ويظهر من كلامه بلا خطأ او
ومنه انه لا يفرق بين المنذور والمندوب في جواز شرط الخروج في نية المندوب وفي عقد النذر في المنذور لانه من قبيل شرط الوقف وهو يحصل المكلف
ولعله للاصل وعموم المؤمنون عند شروطهم وامثال ذلك في حكم ثبوت العموم في حله المنع عن الخروج حتى في صورة الشرط فيبقى تحت اطلاقات الاعتكاف
وعمومات انها في المعية هو كون الشرط شرعيا وهو لا يقتضي ازيد من الجنة **والحاصل** ان الميتا في مسئلة قصد الخروج قصد العود الى معتكفه بعد
قضاء الحاجة فلا [illegible] الا اذا خرج الاعتكاف عن متعلقه كما اشار اليه في بعض كلماته هنا ايضا وفي مسئلة شرط القطع المراد به الاعراض المعبر عنه بقوله و
لو قال ان عرض لي عارض قطعت الاعتكاف المفسد الى عدم العود اليه **و** قد نقد الكلام فيه ويمكن ان يكون هو ايضا من باب الشرط في النية او ضمن
النذر [illegible] في مسئلة الاشتراط على نية مثل الشرط حال الاحرام والفرق بين الشرطين هو قصد العود في الاول دون الثاني ولا دليل على بطلان
هذا الشرط [illegible] ويشتمل على ابطال العمل مطلقا باعتبار الشرط حتى يكون شرطه غير مشروع **نعم** لا يجوز اشتراط غير المشروع وما كان منافيا
[illegible] كما اشار اليه غيره من الاصحاب في التذكرة ولو شرط الجماع في اعتكافه او الفرجة والتنزه او البيع والشراء للتجارة او التكسب
بالصنعة [illegible] لم يصح الاعتكاف **المبحث الرابع** في احكام الاعتكاف **وفيه** مطالب **الاول** يحرم عليه بها اما يحرم
الشرعية والشرطية ان كان واجبا وان كان في ثالثه [illegible] المحرمات الشرعية فيما يفسد الصوم في المندوب بمعنى حصول الفساد به فيه وان لم يحرم شرعا
لا اشكال في ذلك [illegible] الصوم ويحرم عليه ليلا ونهارا النساء جماعا وكذا لمسا وتقبيلا **و** لم نقف على خلاف **و** عن ظاهر التبيان مجمع
البيان وفقه القرآن [illegible] ما يعطي الاتفاق وتشمله عموم الاية على اشكال تسمعه **و** قدم الوجه في صحيحة الحلبي المتقدمة في اول الباب تفسير
القصد في ايامه [illegible] الشيخ ايضا وفسرها بما فسر الصدوق وقال ان الذي على المعتكف من ذلك الجماع دون غيره والظاهر ان مراده الجماع ومقدماته
والمعتمر [illegible] بالنسبة الى المحادثة والمجالسة والمنافية للاعتكاف **و** لعله في المنتهى قال به مخالفا في المسئلة حيث حصل الحرمة اصح القولين **و** كيف كان فالظاهر
ان حرمة اللمس والتقبيل انما هو اذا كان من شهوة **و** عن المنتهى انه لا نعرف خلافا في جواز اللمس بلا شهوة وقال في المعتبر يجوز ان يلامس من غير
شهوة لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله كان يلامس بعض نسائه في الاعتكاف وفي المنتهى لما ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله وفي التذكرة يجوز للمعتكف ان يقبل
على سبيل الشفقة والاكرام ولا باس ان يلمس بغير شهوة والمتبادر من الاية ايضا انما هو المباشرة على سبيل الشهوة فلا يجوز الخروج عن الاصل **و** عن ابي
الجنيد الحاق النظر بشهوة بهما وتبعه العلامة في المختلف **و** لم نقف له على دليل يعتد به **هذا** الكلام في الحرمة **واما** الافساد فهو ثابت في الجماع ليلا
كان او نهارا **و** عن الغنية الاجماع عليه **و** عن المنتهى اجماع اهل العلم اذا كان نهارا **و** يدل عليه في النهار اشتراطه بالصوم مع فساده به **و** قد يستدل
على افساده ليلا ونهارا باطلاق صحيحتي زرارة وابي ولاد المتقدمة بتقريب ان تعليق الكفارة بعد الاشتراط وعدم انقضاء ثلثة ايام يدل على انها فرع الافساد
اقول ويشكل ذلك بشمول الفساد بسبب الخروج عن المعتكف فهو مستلزم لتحصيل الحاصل **واما** الاستدلال بمثل موثقة سماعة قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع اهله فقال هو بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان فهو ضعيف لان الظاهر منها انه مثله في الكفارة وهو لا يستلزم فساد
اعتكافه كفساد صومه **و** يشهد بذلك رواية الاخرى عنه قال سألته عن معتكف واقع اهله قال عليه ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا
عتق رقبة او صوم شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا **واما** اللمس والتقبيل والنظر بشهوة ان قلنا بتحريمها ففيها خلاف **و** الاظهر عدم البطلان وفاقا
لابن حمزة والفاضلين في جملة من كتبهما والروضة والمدارك وغيرها للاصل **و** عن الشيخ في الخلاف والعلامة في جملة من كتبه والمحقق في المعتبر وابن
اشوب في متشابه القرآن والدروس البطلان للنهي عن المباشرة في الاية وهو دليل الفساد وهو تام لخروجه عن العبادة وفي المعتبر بعد الاستدلال لا
بها فيكون منافيا للاعتكاف فيبطل كالجماع **و** لعله نظر الى انه من قبيل قول القائل الشيخ بالقران وانت مسلم لا تجامع الاسلام مع الاشتغال
بغير مسئلة فالمباشر للنساء ليس بمعتكف ولكن بعيد من المتبادر من التركيب لكن بعد تسليم شمول المباشرة لما ذكر فانها انما تستعمل في المعنى اللغوي
ظاهرا بل الظاهر انه كناية عن الجماع كما يرشد اليه تتبع النظائر مثل قوله تعالى ولا تقربوهن واعتزلوا النساء او لامستم النساء وفلان باشرها وغير ذلك
كل يحرم عليه الاستمتاع النسبية الاية عليه لانه اشد من ملامسة النساء بل الخلاف دعوى الاجماع على كونه مفسدا وموجبا للكفارة وكلاهما
بل مطلق استمتاع الكلام عن الخلاف مدعيا عليه الاجماع **و** هو المشهور **و** عن المبسوط انه لا يجب الاجتناب **و** ربما نسب الى ابن ادريس ونسب في المختلف اليه القول
بالحرمة وعبارته مشتبهة **و** لا يبعد كونها اظهر في الحرمة **و** كيف كان فالاظهر هو الحرمة **و** يدل عليه مضافا الى الاجماع المنقول ما رواه الكليني
في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال المعتكف لا يشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع **و** عن المبسوط انه روي انه يجتنب

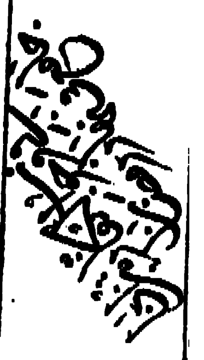
[Margin notes:]
تحريم الجماع ليلا ونهارا
حكم الخروج لو شرط في النية
تحريم النساء عليه ليلا ونهارا لمسا وتقبيلا
في افساد الجماع ليلا او نهارا
في عدم البطلان باللمس والتقبيل
في حرمة الاستمتاع وشم الطيب

ما يجتنبه المحرم عشرة الاولى حرمة شم الرياحين اعتبارا لا لانه الصحيح عليه كملا وضعفه السنان والفرق بينهما وعدمها في الصحيح هو
ملاحظة فوت الدليل كما في قوله احرام الحج بين استعمال الطيب من باب نفسه في السبق الزعفران ونحوها وبين شم النباتات وكل جعلهم النباتات
اقساما مختلفة اختلف اقوالهم فيها والقول بحرمة شم الرياحين في الاحرام اضعف من استعمال الطيب فكذا هنا وكذا يحرم طلب البيع والشرى
بلا خلاف ظاهر بل يظهر من المدارك انه قول علمائنا وادعى عليه في الانتصار الاجماع ويدل عليه الصحيح المذكور وقال في المسالك ويتعدى
الى ما يساويهما في المعنى من انواع التجارة كالصلح والاجارة قولان منشاؤهما المشاركة في الحكمة المستنبطة المقتضية للحكم وهو الاشتغال عن العبادة
المطلوبة من الاعتكاف وبطلان القياس وبالغ العلامة في التحريم الى جميع التجارات والصنائع المشتغلة عن العبادة كالحياكة والخياطة ونحوهما
وهو اولى انتهى كلامه ره وادعى في الانتصار على مطلق التجارة اجماع الامامية واستثنوا من ذلك ما يضطر اليه في الماكول والملبوس مع تعذر التوكيل
بغير ذلك وشرط الشهيد في الدروس نفي المعاطاة بناء على انه ليس ببيع وهو محل نظر قال في المدارك بعدما نقل ما ذكرناه عن الدروس و
استشكل فيه بعضهم لو اضطر في ذلك بعدم تمكنه من التوكيل كان متجها قويا اقول والاظهر عدم اشتراط شيء منهما وهل يصح البيع في صورة حرمته
ام لا الاظهر الصحيح لعدم دلالة النهي على الفساد سيما وهو عن امر خارج عنه كالبيع وقت النداء خلافا للشيخ ويجوز له النظر في امر معاشه وصنعته
ويتحدث بما شاء من المباح ويأكل الطيبات وعن ابن ادريس انه يمنع عن كل مباح لا يحتاج اليه وانه يظهر من بعض الاعتكاف وهو ضعيف وكذلك
يحرم المماراة للصحيح المتقدم وهي في اللغة المجادلة وقيل هو المراء من قولهم لان كلا من المتجادلين يستخرج ما عند صاحبه في الشك ومرى ثابت الشافعي
اذا استخرجنا لان كلا منهما يستخرج ما عند صاحبه او من المرية وهو الجدال لما فيه من شدة الخصومة وهو الذي اختاره ابن ادريس في تفسيره وفي
المصباح للفيومي ولا يكون المراء الا اعتراضا بخلاف الجدال فانه يكون ابتداء واعتراضا والجدال هو المخاصمة للغلبة قيل انه من الجدل وهو الارض
كان كل من المتجادلين يريد ضرب الاخر على الارض ومن قولهم تكلم تصديقه بان الراغب الجدال المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة و قال
النووي في المصباح وجادل مجادلة اذا خاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الثواب هذا اصله ثم استعمل على لسان حملة الشرع في مقابلة الادلة
لظهور ارجحها انتهى و قال في المسالك والمراد هنا بالمجادلة على امر دنيوي او ديني بمجرد اثبات الغلبة والفضيلة كما يتفق لكثير من المتسمين بالعلم
وهذا النوع محرم في غير الاعتكاف وانما ورد التاكيد في تحريمه في الخصوص وادخاله في محرمات الاعتكاف انما بسبب عموم مفهومه او لزيادة تحريمه
في هذه العبادة كما في تحريم الكذب على الله ورسوله في الصيام وعلى القول بفساد الاعتكاف بكل ما حرم فيه يتضح فائدته اقول ولعله اراد بهذا
القول قول ابن ادريس حيث قال والاولى عندي ان جميع ما يفعله المعتكف من القبائح ويتشاغل به من المعاصي والسيئات يفسد اعتكافه واما ما يضطر
اليه من امور الدنيا من الافعال المباحة فلا يفسد اعتكافه لان الاعتكاف هو اللبث للعبادة فاذا فعل قبائح ومباحات لا حاجة اليها فما لبث
للعبادة وخرج عن حقيقة المعتكف اللابث للعبادة ورده في المختلف وتبعه عليه اكثر من عليه بطلانه بحالة النوم واهمال العبادة وليس كذلك الاجماع و
انت خبير بانه لا يصح تفريع الفساد على كونه من محرمات الاعتكاف على قوله اذ مقتضاه فساد الاعتكاف بفعل كل محرم لا بخصوص في الاعتكاف
فهو مفسد فلا يتم التفريع ايضا غاية الامر في المراء هو كالكذب في حال الاعتكاف كالكذب على الله ورسوله والاوصياء صلوات الله عليهم في
في الصيام وتاكيد الحرمة لدى نفس الحرمة ولو لم يكن الاخبار والاجماعات المنقولة لم يقل بكون الكذب مفطرا ولا موجبا للكفارة وكذلك الترتيب والتصريح
بالنذر على القول بجوازه كما هو الاظهر يقرر وجوب الكفارة لاجل الالتزام ثم ليعلم ان الشرع عد الله من باب اللطف ليقرب العبد الى الله الطاعة من
من لزوم الكفارة عليه وليس لمحض الايجاب ليلزم تحصيل الحاصل وليس بحسن التأكيد لو وجب ليكون عقوبة في الاخرة اغلظ ثم في المسالك فلو كان
الغرض من الجدال في المسألة العلمية مجرد اظهار الحق ورد الخصم عن الخطا كان افضل الطاعات فالمائز بين ما يحرم منه وما يجب او يستحب النية فليحذر
المكلف من تحويل الشيء من كونه واجبا الى جعله من كبار القبائح انتهى وهو كما ذكره وبذلك يظهر ان المراء ينقسم الى الواجب والحرام والمستحب والمكروه
يظهر من المحقق الاردبيلي ره انقسامه الى الاقسام الخمسة فالواجب منه ما توقف الردع عن المنكر واقامة الواجب عليه بدون قصد الغرض الصحيح
القبائح والمستحب منه ما توقف اقامة المستحبات والردع عن المكروهات عليه كذلك والمباح ما كان الغرض منه مجرد اظهار الحق على تعقل نفع دنيوي
فيه بوجه لا لدعوى العلم ومع عدم اشتماله على قبيح والمكروه ما كان كذلك مع احتمال ان يؤول البحث الى قبيح والحرام ما كان الغرض منه الالزام و
اظهار الغلبة وتفضيح الخصم ونحو ذلك مما كان او باطلا او تجهيله واظهار عيبه او تزكية نفسه او كان مستلزما للزوم الواجب بل مطلقا ما كان
خاليا عن الغرض الصحيح واظهار الحق اقول اذا عرفت هذا فيمكن ان يكون مراده ره من قوله انما بسبب عموم مفهومه ان ادخال المراء في محرمات الاعتكاف
مع كون حرمته في غيره واقعة من جهة كون المباح والمكروه منه ايضا محرما فيه لاطلاق المنع عن المراء في الصحيح المتقدم فاد الصحيح حرمة المراء مطلقا

نحو مفهوم المراد وخروج الواجب والمستحب بدليل خارج فالمراد بالمجوز فيه هو ما منع الشارع عنه في الحرام واعلم ان العلامة في التذكرة بعد ذكر حرمة
المماراة قال وكذا يحرم الكلام الفحش وكذا في التحرير وكذا ابن ادريس في السرائر ولم اقف على نص فيه وعن الشيخ في الجمل انه يحرم عليه ما
يحرم على المحرم ولم نقف على دليله نعم قال في المبسوط وروي انه يجتنب ما يجتنبه المحرم وذلك مخصوص بما قلنا لان لحم الصيد لا يحرم عليه
عقد النكاح مثله وقال في التذكرة قال بعض علمائنا يحرم على المعتكف ما يحرم على المحرم وليس المراد بذلك العموم لانه لا يحرم عليه لبس المخيط
اجماعا ولا ازالة الشعر ولا اكل الصيد ولا عقد النكاح فله ان يتزوج في المسجد ويشهد على العقد لان النكاح طاعة وحضوره مندوب ومدته لا
يطول فيتشاغل به عن الاعتكاف فلم يكن مكروها كتسميت العاطس ورد السلام ويجوز له قص الشارب وحلق الرأس والاخذ من الاظفار ولا نعلم فيه
خلافا انتهى كلامه ره ويظهر منه ان مراد الشيخ ايضا ليس عموم ما يظهر من العبارة وكيف كان فلا دليل عليه يعتمد عليه **الثاني** قال الشيخ في
المبسوط من مات قبل انقضاء مدة اعتكافه ففي اصحابنا من قال يقضي عنه وليه او يخرج من ماله من ينوب عنه قدر كفايته لعموم ما روي من ان من
مات وعليه صوم واجب وجب على وليه ان يقضي عنه او يتصدق عنه هكذا نقل عنه المحقق في المعتبر والعلامة في المختلف والتذكرة وغيرهما اقتصارا على
كلمة يخرج في كلامه هو الموصول ومفعوله قدر كفايته نحو كفاية المسكين ويظهر من استدلاله ان الكلام في الاعتكاف الواجب وان كان هو الثابت
من المندوب فههنا مطالب **الاول** ان القضاء انما يجب في الواجب فقط كما هو مقتضى استدلال الشيخ وصريح الفاضلين وغيرهما من المتأخرين
في الواجب ايضا في التذكرة والمنتهى ولو نفيا على قول بوجوب قضاء المندوب مثل من ابطل اعتكافه قبل اليوم الثالث على المشهور الاطلاق ما نقل
عن التلخيص ولعله ايضا مراده الواجب **والثاني** ان القضاء هل يجب مطلقا او يجب قضاء ما فات بعد الشروع فيه قبل الانقضاء فالمنقول من
التلخيص وجوب قضاء مطلق الفائت ولكن عبارة المبسوط المتقدمة مطابقة للثاني ومثلها عبارة الشرائع والقواعد والتحرير والتذكرة والظاهر
ان مراد الكل مطلق الفائت كما فهمه الشهيد في الدروس من كلام الشيخ فانه قال ولو مات قبل القضاء بعد التمكن وجب على الولي قضاؤه ومع عدم التمكن
عند الشيخ ودليله ايضا يفيد الاعم فيشمل ما لو نذر اعتكافا معينا مثلا ولم يأت به لمرض ومات بل لا بد من ارادة خصوص ما تمكن من القضاء كما
اشار اليه في المدارك ايضا ولا يستريح لفظ عبارة الشيخ وما يعتبر من وجوب القضاء على من مات قبل انقضاء ايام اعتكافه لاتفاقهم ظاهرا على اشتراط
التمكن في مسئلة الصوم ونقل الاجماع منكرا واعليه في كلماتهم ودلالة الاخبار في خصوص مسئلة المرض كما مر في كتاب الصوم **بل** ويشكل الحكم باستحباب
مشروعيته ايضا كما اشرنا اليه **الا** ان العلامة في المنتهى نسب استحباب القضاء على الولي الى الاصحاب **فلا بد** من حمل كلماتهم هنا جميعا
على ارادة من مات قبل قضاء مدة اعتكافه مع التمكن منه لا ارادة من مات بين ايام اعتكافه والاظهر انه لا فرق بين ما كان فوات الاعتكاف لاجل مرض
او حيض او سفر كما مر **والثالث** هل يجب هذا القضاء على الولي بنفسه او يجوز الاستيجار كما هو المحقق في الشرايع الاول والاظهر الثاني لما مر في الصوم
والرابع انه على القول بالوجوب يشترط التمكن من القضاء كما صرح به في الدروس ام يجب مطلقا الظاهر ان التمكن من القضاء معتبر عند كل من يوجبه في
الصوم في خصوص المرض وقد مر الكلام فيه وتفاوت حكم المرض والسفر والحيض وغيرها وقال في المسالك بعد نقل الاطلاق الوجوب عن الشيخ ويجب تقييده
بما اذا كان قد استقر في ذمته قبل ذلك او تمكن من قضائه ولم يفعل كما هو المعتبر في الصوم الا انه يجب الوجوب على الولي اذ ليس للاعتكاف نص على
الخصوص **اذا** عرفت هذا فاعلم ان الفاضلين وغيرهما استشكلوا في وجوب القضاء **قال** في المعتبر بعد نقل عبارة الشيخ المتقدمة وما
ذكره ره ان كان الا انما يدل على وجوب قضاء الصوم لا الاعتكاف فلا وقال في المختلف بعد نقل العبارة وهذا يشعر بعدم وجوب القضاء عملا
بالاصل الدال على البراءة وبان ايجاب الصوم لا يستلزم ايجاب الاعتكاف **قال** فخر المحققين لنا قد ورد ولا شهر وجوب القضاء على الميت
لا يمكن الاتيان بمثل هيئته وهو هيئة الاعتكاف فكان الاعتكاف على نص الخصوص كما اعترف به في المسالك ولا يشمل ما دل على وجوب قضاء الصوم
غاية الامر انه نوى قضاء صوم الاعتكاف واين هذا من وجوبه مشكلا فبقي هنا بحث اشار اليه في المسالك قال لان نذر الاعتكاف او مطلق الاعتكاف
الواجب لا يستلزم ايجاب الصوم وان اقتضى فعله فيه فجوز ايقاعه في صوم شهر رمضان وغيره فح لا يتم القول بالوجوب على الولي هنا بمجرد وجوب الاعتكاف في
حال الصوم وحيث لا يتبين صوم لاجل الاعتكاف اذ لا يتم الواجب الا به غاية الامر ان صوم رمضان مثلا اسقط عن التكليف بهذه المقدمة في الصوم
بمنزلة الطهور للصلوة فكما ان ايجاب الصلوة مستلزم لايجاب الطهور لقوله لا صلوة الا بطهور ومع هذا يكتفي بالطهور الحاصل قبل الصلوة
لغير هذه الصلوة فكذلك فيما نحن فيه فلو لم يوجد طهور وجب الطهارة لاجل الصلوة فكذا في الاعتكاف فلا يمكن انكار وجوب الصوم لاجل الا
من باب المقدمة انه لا يتم الاعتكاف الا بالصوم وان حصل وفعل في شهر رمضان وتنعقد ذلك فيما لو كان المنذور معينا في مثل العشر الاواخر في
نحو الذي لم يتعلق به وجوب آخر مع انه يمكن ان يقال باجتماع الواجبين في شهر رمضان اعني وجوب المقدمة ووجوب صوم رمضان كما لا ثابت في

بين وجوب صوم رمضان المنذور لاجل النذر وصوم رمضان جميعاً فتحقيق هذا البحث ان يقال لا نسلم وجوب قضاء الصوم لاجل الاعتكاف
الفائت لان وجوبه للغير ومن باب المقدمة اداء كان او قضاء فوجوبه تابع لوجوب الاداء اعتكافاً كان فاذا لم يثبت الدليل على وجوب قضاء الاعتكاف
بالخصوص فلم يثبت وجوب قضاء صوم له فكما انه لا معنى لوجوب قضاء الوضوء على من يريد عدم قضاء الصلوة التي وجب الوضوء لها فلا معنى لوجوب
قضاء الصوم للولي الذي لم يثبت عليه وجوب قضاء الاعتكاف فالعمدة اثبات وجوب قضاء الاعتكاف على الولي حتى يستلزم وجوب قضاء الصوم
في الجملة واذ ليس فليس ولعله الى ما ذكرنا يشير المنع المطوي في عبارة المعتبر استناداً الى ان ما روى من وجوب قضاء الصوم على الولي هو لصوم
الواجب مستقلاً او بالاصالة لا اتباعاً او للغير فالاولى منع وجوب القضاء لعدم الدليل على المنع وجوب قضاء نفس الاعتكاف بناء على ان القضاء انما
هو بفرض جديد لا مستلزم اصل الوجوب اساساً كما فصلنا في المباحث ثم قال واما تبرعهما اذا كان قد نذر الصوم معتكفاً فيتعذر قضاء الصوم مع تمكنه من
فعله قبل الموت فيتبعه الاعتكاف من باب المقدمة اقول ويرد عليه المنع الاخير في عبارة المعتبر اذ كما ان اشتراط الزمان والمكان في النذر لا يوجب
اعتباره في قضائه فان من نذر صوم رجب مثلا لا يجب عليه قضائه في رجب ولا على وليه بطريق الاولى فكذا وصف كونه معتكفاً لا يعتبر في القضاء
ثم انه حيث وجب على الولي القضاء فحكمه حكم ما سبق من جواز الاستيجار ووجوبه على الاولياء المتعددين وكون المنكسر كفرض الكفاية الى غير ذلك
من الاحكام وهو كما ذكره ثم ان ما يستفاد من عبارة المبسوط من التخيير بين القضاء والصدقة يظهر ضعفه مما قدمنا في الصوم وان الواجب انما
هو القضاء اولا لو ثبت الوجوب الثالث في بيان محرمات الاعتكاف ونفسد ان ما مر من الخروج ونحوه عن المعتكف في غير الصور المستثنيات والجماع والا
وغيره واشرنا الى المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمرتضى وبقي الكلام فيما يجب الكفارة منها وفيه مقامات الاول الجماع ويجب الكفارة بها
ليلا كان او نهارا للاجماع كما ادعاه جماعة من الاصحاب ويدل عليه الاخبار مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألت ابا جعفر عن المعتكف يجامع
فقال اذا فعل ذلك فعليه مثل ما على المظاهر وضعيف ابي ولاد الحناط المتقدمة في اوائل الكتاب وموثقة سماعة المتقدمة في البحث الرابع وغيرها فلا
اشكال في ذلك في الجملة انما الاشكال في ان ذلك هل يختص بالاعتكاف الواجب المعين او يشمل غيره ايضا قال في المسالك انه لا خلاف في وجوبها
في الواجب مطلقا اي معيناً كان او غير معين قال وانما الخلاف في وجوبها بافساد المندوب فهو قبل دخول الثالث وما في حكمه ثم فصل تفصيلا يجيء
ذكره اقول لا وجه لنفي الخلاف فان مذهب العلامة في الارشاد عدم الوجوب في الغير المعين وكيف كان فالاظهر الوجوب في الواجب لاطلاق الاخبار
ولعله المندوب فاطلاق كلام جماعة ممن تقدم على الفاضلين يقتضي الوجوب بل يظهر من المنتهى ايضا ذلك وكذا التذكرة باطلاقهما والتحرير وهو مقتضى اطلاق
النصوص وترك الاستفصال فيهما سيما والغالب المندوب وذهب اخرون الى العدم استناداً الى الجواز فطعم اختياراً او الكفارة انما يلزم فيما يترتب
عليه الاثم وفيه منع اذ قد يلزم الكفارة لهتك الحرمة في المستحب وجواز القطع اختياراً انما يجامع غير القطع بالجماع وجواز الاول لا يستلزم جواز الثاني
وقد مرت الاشارة اليه ومن هنا يظهر دليل عدم الوجوب في الواجب الغير المعين الثاني الاستمناء وفعل ما يوجب الانزال عن الشيخ في المبسوط و
الخلاف مدعياً عليه الاجماع وابن حمزة انه موجب للكفارة وكذلك العلامة في التذكرة مدعياً انه قول علمائنا واكثر العامة وظاهره الاجماع وقال في
المبسوط بعد اختياره لزوم الكفارة وفي اصحابنا من قال ما عدا الجماع يوجب القضاء دون الكفارة وهو مختار المحقق في الشرائع والعلامة في جملة
كتبه وتوقف في المختلف ولعل الاول اظهر للاجماع المنقول وحجة الآخرين الاصل واختصاص النصوص بالجماع لا ينفيه في الغير والاصل لا يقاوم
الاجماع المنقول بل الاجماعين الثالث سائر المفطرات من الاكل والشرب وغيرهما والمشهور وجوب الكفارة فيها كما نسب اليهم في التذكرة وعن
دعوى الاجماع عليه ونسب المخالفة في التذكرة الى بعض اصحابنا للاصل واختصاص النص بالجماع وهو مختار المحقق في الشرائع ونسبه في المدارك الى
الشيخ واكثر المتأخرين وقال في المعتبر قال المفيد وعلم الهدى يجب الكفارة بكل مفطر يجب به الكفارة في رمضان فان كانا ارادا اعتكاف المنذور
المخصص بزمان معين كان حسناً وان ارادا الاطلاق فلا اعرف المستند وان كانا تمسكا باطلاق الاحاديث فهي مخصصة بالجماع حسب دون ما عداه من
المفطرات وان كان يفسد الصوم ويفسد الاعتكاف تبعاً للصوم اقول ولعل مراده تخصيص لزوم الكفارة النذر لا كفارة الاعتكاف لما ذكرنا من
ان النصوص مخصصة بالجماع وليس فيما ذكره غيره من المفطرات ويظهر من التذكرة التوقف حيث اقتصر على نقل القولين ثم هل يختص بالواجب المعين
او يشمل والغير المعين ولكن في اطلاق كلام الجماعة قبل الفاضلين يقتضي التعميم وقال في المعتبر بعد ما نقل الاطلاق عن الشيخين في
خصها ذلك باليوم الثالث او بالاعتكاف اللازم كان اليومين الاولين لا تجب بهما الا ان الشيخ ذكر في النهاية ان المعتكف له الرجوع في اليومين من اعتكافه
وانه اذا اعتكفهما وجب الثالث واذا كان له الرجوع لم يكن لايجاب الكفارة مع جواز الرجوع وجه لكن يصح هذا على قول الشيخ في المبسوط فانه
يجب الاعتكاف بالدخول فيه وقال في المدارك ان ما ذكره غير جيد لان المطلق لا اصول له فيكون في العمل باجرائه في الواجب اقول وترك الاستفصال

يفسد الصوم نعم يرد عليهما ان الروايات انما وردت في الجماع لا في سائر المفطرات فالاولى الاعتراض عليهما بمنع الدليل واسناد ظهورها في
دخول الصوم في الجماع مطلقا ندبا كان او واجبا والحاصل ان كلام المحقق هنا مع الشيخين في سائر المفطرات لا في خصوص الجماع وهو لا ينافي
ان يكون دليل الشيخين هو خصوص الروايات بحيث لم يستظهرها صاحب المدارك للمحقق بانه لا عموم في الروايات ويرد على المحقق ايضا منافاة كلامه
مع النص لما قدمنا من ان المجوز في المندوب الخروج والقطع لا الجماع فلا يستلزم جواز الافطار بقصد الخروج او بقصد القطع والخروج ثم الا
جواز الافطار مع قصد الاستمرار على الاعتكاف كما اسلفنا فالكلام انما هو في ثبوت الدليل على لزوم الكفارة الا انا اريد بها نخالف النذر
مثلا وكان الاعتكاف من هذا الباب وذهب في الارشاد الى عدم وجوب الكفارة في غير المعين وقال في التحرير والوجه عندي التفصيل وهو ايجاب
الكفارة في رمضان او الواجب المعين اما اذا كان الاعتكاف مندوبا او واجبا غير معين فالوجه عدم وجوب الكفارة الا بالجماع خاصة [illegible]
في الدروس وجوب الكفارة بالجماع مطلقا وبغيره من مفسدات الصوم اذا كان واجبا متعينا ولو بكونه ثالث الواجب الغير المتعين لا بكونه ثالث المندوب
وقال في المسالك فسد المندوب لا يوجب شيئا بالجماع وغيره لجواز قطعه اختيارا فكيف يوجبه وجوب الكفارة به نعم يتجه ذلك على مذهب
الشيخ في المبسوط حيث اوجبه بالشروع وان كان واجبا وافسده بالجماع وجبت الكفارة لاطلاق النصوص بذلك وان كان افساده بغيره من مفسدات الصوم
فان كان متعينا بنذر وشبهه وجبت كفارة بسبب الوجوب من نذر او عهد او يمين فالكفارة ليست من جهة مخالفة السبب وان كان الواجب غير متعين
وجب قضاؤه خاصة اقول ويمكن المعتمد تنقيح المرام وبيان المختار ان ما يمكن الاستدلال به في هذا المقام من باب لزوم الكفارة لاجل افساد
الاعتكاف من حيث هو الاخبار الواردة في الجماع والاجماعات المنقولة واما ما دل على وجوبها من اجل الفارقات الاتفاقية لكون الاعتكاف واجبا بالنذر
وشبهه او واقعا في شهر رمضان او قضائه اذا افسد بعد الزوال فهو خارج عن المقصد فنقول ان الاخبار الدالة على وجوب التكفير للجماع اما
ما يقتصر على ظاهرها كما هو مقتضى اللفظ فلا يتعدى الى غيره وان كان من باب الاستمناء والانزال واما ان يدعى ان المراد منها ان كل ما يفسد الصوم
يوجب الكفارة فيشمل مثل الاكل والشرب وغيرهما واما ان يدعى ان المراد منها ان كل ما يفسد الاعتكاف فهو كذلك مثل الخروج عن المعتكف ثم
ان اطلاق الكفارة هل يجوز في غير ما حصل الاثم ام يختص بالواجب وعلى فرض الاختصاص في الواجب فهل يعتبر فيه المتعين ام لا او على اعتبار التعيين فهل
المتعين بالذات كالمنذور في ايام خاصة او يكفي التعين بالعرض كما اذا شرع في الواجب المطلق وقلنا بتعينه بالشروع فيه لاجل انه عبادة واحدة وابطال
العمل حرام والتحقيق ان مورد الاخبار وارد في خصوص الجماع والتعدي الى غيره قياس فان تعدينا فانما يتعدى للاجماع المنقول فيما نقل فيه و
لا حكاية صدق الكفارة فلا نمنع في المستمني كما اشرنا في اوايل الكتاب في نقلنا عن التذكرة نفي الاستبعاد وعلى فرض الاختصاص بالواجب فلا
دليل على التخصيص بالمعين لامكان صدق في غيره وكذا لا دليل على التخصيص بالمتعين بالذات نعم لو ثبت الاختصاص في المتعين فالمتبادر منه المتعين
بالذات واما المختار في هذه المطالب فنقول انه لا ريب في ان الاجماع موجب للكفارة في الجملة والاظهر فيه العموم بالنسبة الى الواجب مطلقا
والمندوب لاطلاق الاخبار وترك الاستفصال فيها واطلاق الاجماع المنقول وكذلك فيما يوجب الانزال للاجماع المنقول في الخلاف والتذكرة ظاهرا
والشهرة العظيمة بين القدماء واما سائر المفطرات فالظاهر فيها ايضا ذلك للاجماع المنقول عن الغنية معتضدا بالشهرة بين القدماء والاصل لا
يقاومه واما الخروج عن المعتكف فلم يدل دليل على وجوب الكفارة من اجل الاعتكاف الا ان يكون هناك ما يوجب من مخالفة نذر او شبهه وهو خارج
عما نحن فيه ولم نقف على مخالف في ذلك الا ظاهر عبارة اللمعة فانها يشمل باطلاقها فانه قال ويفسده كل ما يفسد الصوم ويكفر ان افسد الثالث او
كان واجبا ولعل مراده ان افسده بما يفسد الصوم فلا يكون مخالفا الان لا يشمل الكلام في الفارقات الاتفاقية لعنوان الاعتكاف فنقول
اذا جامع المعتكف في الليل يجب عليه كفارة وان جامع نهارا كان عليه كفارتان وان جامع فهكذا اطلق الاكثرون على ما نسب اليهم الشهيد في الدروس
ومنهم السيد ره ولكن العلامة ره في التذكرة قال مراده اذا كان في رمضان وقيده جماعة اذا كان في شهر رمضان وقيد بعضهم مع ذلك بما
اذا كان الاعتكاف واجبا وبعضهم قيد مع ذلك بان يكون واجبا معينا وكيف كان فالظاهر ان الاختلاف بينهم في انه اذا جامع في نهار رمضان
يجب عليه كفارتان وادعى على هذا التفصيل العلامة الاجماع في الانتهى وهو يحكي من الخلاف والغنية وظاهر المنتهى حيث نسبه الى علمائنا
دليل الاطلاق مضافا الى ما نقلوه من الاجماع ان كلا من الاعتكاف والصوم سبب الكفارة والاصل عدم التداخل اما الاعتكاف فقد مر
الكلام في ان الاجماع فيه موجب للكفارة اجماعا في الجملة وعلى الاظهر في جميع اقسامه حتى في المندوب في اليومين الاولين واما الصوم فاما اذا
اذا كان في شهر رمضان فلا اشكال فيه ايضا واما في غيره فهو محل اشكال لعدم الدليل واستدلوا عليه ايضا بما رواه الصدوق عن محمد بن سنان
وسنده الى الحسن وابراهيم بن هاشم كما في الخلاصة عن عبد الاعلى بن اعين عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل وطي امراته وهو معتكف ليلا في



شهر رمضان قال عليه الكفارة قال قلت فان وطئها نهارا قال عليه كفارتان **ويرد** دليلنا الظاهر في ارادة نهار رمضان بقرينة اول الرواية مع ان الاصل عدم الوجوب والطلاق سائر الاخبار الدالة على انه يجب على الجامع في الاعتكاف ما يجب على المظاهر او ما يجب على من افطر يوما من رمضان فان اطلاقها يشمل الليل والنهار وفي الاطلاق لا الاجماعات المنقولة وتاويل العلامة وتقييد كلامهم بشهر رمضان بغير ظاهر الوجه **و** لكنه يحتمل تقييد اطلاقات الاخبار الظاهرة في كفاية كفارة واحدة مع الاصل لعله لا ينقص عن اطلاقات الاجماعات المنقولة **ومما** يضعف الاطلاق ان المتبادر منه فرد ان من نوع لا فردان من جنس ومقتضى اللزوم كونهما متشابهين وهو انما يتم في رمضان بناء على الاشهر الاقوى من كون كفارته وكفارة الاعتكاف واحدا وهو الخصال الثلاث مخيرة على الاشهر فيما في شهر رمضان ان الوجه الصحيح في الرواية حملها على ارادة رمضان بناء على اتحاد الكفارتين كما هو الا ظهر **و** الانصاف ان المراد بالرواية والقائلين بوجوب الكفارتين لزوم تعدد الكفارتين لاجل حصول السببين وموافقة في رمضان انما جعل من باب الاتفاق على المشهور في **نقول** كل ما كان وجوب الصوم متعينا بنذر وشبهه وكان الاعتكاف في ضمن قضاء رمضان وحصل الجماع بعد الزوال فتتعدد الكفارة بتعدد الاسباب والتعدد في رمضان ايضا من جهة تعدد السبب لان المراد من لزوم كفارتين لاجل الاعتكاف وح فقد يتفق لزوم كفارات ثلث نظرا الى اصالة عدم التداخل كما لو نذر الاعتكاف متعينا في العشر الاواخر من رمضان وجامع نهارا يجب كفارة للاعتكاف واخرى لصوم رمضان واخرى لمخالفة النذر ولكنه لم ار مصرحا بذلك **و** لكنه لازم اطلاق كلام الشهيد الثاني في الروضة حيث قال بعد تضعيف القول بالاطلاق **نعم** لو كان وجوبه متعينا بنذر وشبهه حيث يجب فساد كان سببا هو امر آخر **و** كان عبارة المصنف **و** يفهم من قوله وهو امر آخر ان القائلين بالاطلاق مرادهم وجوب كفارتين متشابهتين لاجل الجماع في النهار مطلقا نظرا الى اطلاق الرواية لا من اجل العمل على مقتضى التعدد لتعدد الاسباب **ثم** انه يقتضي العمل على مقتضى الاسباب وقطع النظر عن الاستدلال باطلاق الرواية عدم الفرق بين الليل والنهار بتحقق السببين في الليل **و** هذا مؤيد لما ذكره العلامة في التذكرة في حمل كلام الشيخ على رمضان فانه ناظر الى قطع النظر عن سبب آخر غير الصوم لان الكفارة تجب في غيره ايضا ويلزم التعدد اذا وقع في الليل ايضا اذا كان منذورا معينا كما اشار اليه في الروضة وقال في الجماع ليلا كفارة واحدة في رمضان وغيره الا في المتعين بنذر وشبهه فيجب كفارتين لسببه ايضا انتهى **و حاصل** تحقيق المقام ان وجوب كفارة الاعتكاف لاجل الجماع لا زم ليلا كان او نهارا **و** اما لزومها لاجل ابطال الصوم من حيث انه صوم رمضان فهو من الامور الخارجية مثل وجوبها من حيث انه مخالفة للنذر او قضاء رمضان بعد الزوال وغير ذلك والاصل عدم تداخل الاسباب يقتضي ترتب كل مسبب على سببه **و** اما طرح المسئلة في حكاية صوم رمضان فلعله لاجل ما يعتبره الشيخ لما ذكرنا من ان ظاهرها حكم رمضان لا غير وانما وقع الحكم على طبق سؤال الراوي عن رمضان لجواب مطابق للسؤال ونسبة الاشكال اليهم ربما كان من جهة تشابه الكفارتين فلعله توهم التداخل كذلك فوقع الجواب بنفي التداخل على طبق الاصل **و اما** باقي الاسباب الموجبة للكفارة فهي ما يقتضيه نحت اصلها وقاعدتها لا موجب لسقوطها هذا الكلام في الجماع ولما غيره من المفطرات والمفسدات والمحرمات فيظهر حالها مما ذكرنا ويختلف الحكم باختلاف الموال فيها حكما لكونه موجبا للكفارة من مفسدات الصوم بسبب الاجماعات المنقولة يستتبع حكمه من اجل الاعتكاف **و** اما من اجل كونه صوما من حيث انه صوم فلا دليل عليه واما من حيث انه صوم رمضان فكما ذكرنا من لزوم كفارتين وكذا الصوم للنذر المعين وشبهه **والحاصل** ان كل ما ثبت كونه موجبا للكفارة الاعتكاف نهارا يستلزم الكفارة لو اتفق معه شيء آخر من مخالفة نذر او افطار قضاء رمضان بعد الزوال يستتبع حكمه فلا شيء يلزم اذا وقع المفسد ليلا الا في مثل الاستمناء فانه يوجب كفارة واحدة لاجل ابطال الاعتكاف ان قلنا بابطاله وقد يتعدد بسببه في الليل ايضا ان كان نذرا معينا فيجب كفارة للاعتكاف واخرى لمخالفة النذر **واما المحرمات** الغير المفسدة كالبيع والتطيب فلا شيء الا الاثم **و اما** الخروج عن المعتكف في الثالث فلا شيء عليه الا الاثم والقضاء الا في نذر وشبهه فيلزمه حكمه **واما الخروج** في الواجب المعين فانما يستلزم الكفارة لاجل مخالفة النذر وشبهه مع الاثم والقضاء **والحاصل** انك اذا لاحظت ما قدمنا في موجبات الكفارة للاعتكاف وعرفت حال الاسباب الخارجة الموجبة لها سواء اتفقت كفارتها للاعتكاف ام تخالف عرفت الاحكام على التفصيل **بقي** الكلام في كفارة الاعتكاف فالاكثر على انه كفارة رمضان ونقل الغنية دعوى الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبته الى فتوى علمائنا ويدل عليه روايتا سماعة المتقدمتان في المبحث الرابع **و** القول الآخر انه كفارة ظهار حكاه الشيخ في المبسوط **و** ربما نسب الى الصدوق لاقتصاره على روايته **و** يدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة عن قريب وصحيحة ابي ولاد المتقدمة في اوائل الباب **والاقوى** الاول لاعتضاد الروايتين مع كون احديهما موثقة بالعمل والاجماعات المنقولة وما الا **واعلم** ان المعتكف اذا اكره زوجته المعتكفة في نهار رمضان يجب عليه اربع كفارات اثنتان لنفسه واثنتان لتحمل عن الزوجة وهو المشهور كما في الدروس بل قال لا نعلم فيه مخالفا سوى المعتبر تبعيضا للمعتبر وكذا العلامة في المختلف قال انه قول مشهور لعلمائنا لا اظهر له مخالف فكان حجة وقال قبل ذلك

وقيل يلزمه كفارتان والظاهر ان مراده به صاحب المعتبر كما يظهر من ثبت اسناده له ولو كان نسب القول بسقوط التضعيف الى بعض علمائنا في التذكرة و

قال في الروضة بعد نقل عبارة الشرايع ان مثل هذا الحكم يحتاج الى ثبت اذ الاصل يقتضي عدم التحمل فيما لا نص عليه و يظهر من ذلك انه فهم من كلامه دعوى

الاجماع وظاهر المبسوط في الانتصار ايضا دعوى الاجماع عليه وقد يحقق في المعتبر بعد نقل ما حكى التحمل هنا عن السيد رحمه الله و هذا ليس بصواب اذ لا سند

له ويتمسك بالاكراه في صوم رمضان قياس وتضعيف الكفارتين بالاعتكاف ضعيف ايضا لان ايجاب الكفارتين على المكره امرأته في شهر رمضان ولم يكن

معتكفا ثبت على خلاف مقتضى الدليل لان المكره لم يفطر فلا كفارة عليها كما لو ضرب انسان غيره حتى افطر باكل او شرب لم يجب كفارة على المكره

اذ كان ثبوت الكفارتين في رمضان ثبت على خلاف الاصل فلا يتعدى الحكم مع ان ثبوت ذلك الحكم في رمضان مستند رواية المفضل بن عمرو هو مطعون

فيه ضعيف جدا ولم يرو من غير طريقه لكن رأينا جماعة من الاصحاب قائلين فقوينا الرواية بذلك العمل فلا نعدي الحكم عن موضع النقل انتهى كلامه رحمه الله

و لعل قوله لان ايجاب الكفارتين دليل لكل من كونه قياسا باطلا و ضعيف تضعيف الكفارتين بالاعتكاف و الفرق بينهما ان المراد بالاول تضعيف

الكفارة في الاعتكاف قياسا على صوم رمضان وبالثاني تضعيف الكفارة لصوم رمضان بسبب كونه في حال الاعتكاف **وحاصل الاستدلال** ان

الحكم في صوم رمضان حكم ثبت على خلاف الاصل بتعبد لا بخصوص علة جامعة بل الفارق موجود فهو قياس غير جامع للشرائط فيثبت بطلان القياس

وانه لا دليل فيما نحن فيه على التضعيف و الدليل بعد تسليمه انما هو في صوم رمضان من حيث انه هو و هو لا يقتضي الا واحدة وقوله لان المكره لم يفطر

بيان لشدة مخالفة الحكم في الصوم ايضا فان اطلاق تحمل الكفارة من غير المفطر مع انه لا كفارة على غير المفطر في الرواية الواردة فيه مخالف للاصول الشرع

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما اورده عليه في المنتهى و لا نطيل بذكره و مثل عبارة المعتبر نقل عن المنتهى و يظهر من التحرير التوقف و هو الظاهر تماما

عن المبسوط قال فان اكرهها على الجماع وهي معتكفة بامره نهارا لزمه اربع كفارات وان كان ليلا كفارتان على قول بعض اصحابنا بل يظهر منه الميل الى

العدم و بالجملة المسئلة لا تخلو من اشكال من جهة الاصل

ومن جهة الشهرة وظاهر دعوى الاجماع و كيف

كان فالاقوى متابعة اكثر الاصحاب للشهرة

وظاهر الاجماع المنقول والله اعلم

بالصواب واليه المرجع والمآب

تمت بالخير والبركة

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

سؤال هل يصح بيع الفضولي ام لا وهل يختص على تقديرها بالبيع او يعم سائر العقود وهل يشترط وجود المجيز حين العقد ام لا **جواب**

استقصينا الكلام في هذا المرام لا يسعه المجال **لكن** نذكر كثيرا من احكام الفضولي هنا بقدر الوسع **فلنقدم** الكلام في البيع **فنقول**

ان بيع مال الغير من دون ولاية او وكالة اما ان يكون مع العلم بانه مال ذلك الغير او بدونه كمن يبيع ماله الذي اشتراه من مسلم او وصل اليه بميراث

او هبة او غير ذلك ثم ظهر مستحقا للغير وعلى الاول فاما ان يبيع للغير نيابة عنه او لنفسه وعلى الاول فاما ان يبيعه منزلا لا بمعنى انه ان رضي

لزم والا فيكون باقيا على حاله وهو الاصل في اطلاق بيع الفضولي او يبيعه بتاتا ويسلمه المشتري او يرخصه في الاخذ كان وعلى الثاني فاما ان يبيعه

لنفسه غاصبا من دون قصد ان ينقله من المالك نفسه ويبيعه ويذهب بثمنه بل يبيع لنفسه وعلى الاول فهو غصب فاما ان ينقله

بنقل المالك اليه بوجه من الوجوه الشرعية او لا وعلى الاول اي ما ينتقل اليه بنقل المالك فاما ان يجيز ثانيا او لا وسيجيء الكلام في تصحيحه بالاجازة و

عدمه وعلى الثاني اي ما يبيعه ليذهب بثمنه لنفسه فاما ان يكتفي بالاشتراء من المالك او يجيز بعد الشراء ايضا ثم في هذه الصور كلها اما ان

يلحق بالاجازة من المالك ومن قام مقامه ام لا فاما ان يكتفي بعدم الاجازة بان يقول لم ارض في البطلان او لا بد من التصريح بالفسخ فهيهنا

مقامات **الاول** الكلام في الفضولي المصطلح المشهور من الاصحاب صحته و توقفه على اجازة المالك بل عن التذكرة في موضع منها انه جائز عندنا

لكن يكون موقوفا على الاجازة و ذهب الشيخ في الخلاف الى البطلان مدعيا عليه الاجماع و عن الغنية مثله و هو قول ابن ادريس و فخر المحققين في

الايضاح و ربما نسب الى غيرهم ايضا و العمدة في الدليل على الجواز عموم اوفوا بالعقود و احل الله البيع و استدل جماعة بفحوى ما دل على صحة النكاح لان

الامر فيه اشد و يدل عليه ايضا رواية عروة بن جعد البارقي ان النبي صلى الله عليه وآله اعطاه دينارا ليشتري به شاة فاشترى به شاتين ثم باع احديهما بدينار

في الطريق قال فاتيت النبي صلى الله عليه وآله بالدينار فاخبرته فقال بارك الله في صفقة يمينك وقد كان حكاية اجابة دعوته بيع عقيل دار بمكة ووجه الاستدلال
بعموم الايات ان المراد من العقود العهود الموثقة ولا ريب انه بالاجازة يصير من جملتها واضطرب كلام القوم في طريق الاستدلال بالاية فبعضهم
جعل الاصل نظراً الى العموم الا ما اخرج بالدليل وبعضهم جعل العقود توقيفية على ما ورد به الشرع وحمل العقود على العهود في زمن الشارع والاظهر
عندي الان هو الاول وتوضيح ذلك يحتاج الى زيادة بسط اوردناها في رسالتنا التي كتبناها في مسئلة الطلاق بعوض فليراجع هناك ويدل
عليه ايضاً ما رواها المشايخ الثلثة في بيع الوليدة واجازة سيدها وفي متنها اختلافات واوضحها متناً ما رواه الشيخ في التهذيب في الحسن
لابراهيم بن هاشم عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في وليدة باعها ابن سيدها وابوه غائب فاستولدها الذي اشتراها
فولدت منه غلاماً ثم جاء سيدها الاول فخاصم سيدها الاخر فقال وليدتي باعها ابني بغير اذني فقال الحكم ان يأخذ وليدته وابنها فناشده الذي
اشتراها فقال له خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ لك البيع فلما اخذه قال له ابوه ارسل ابني فقال لا والله لا ارسل اليك ابنك حتى
ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليدة اجاز بيع ابنه قوله عليه السلام خذ ابنه الذي باعك الظاهر ان المراد باخذه لاجل اخذ الثمن والغرامة وربما نوقش في
الرواية بانها تدل على ان للمولى رد البيع اولاً والقائل بالفضولي لا يقول بالصحة بعد الرد ولا ينفع الاجازة بعده ويمكن دفعه بانها ليست تصريح
في الرد ولا ظاهرة بل غاية الظهور في عدم الرضا بالاقباض ومطالبة رد الجارية فلعله كان مترددا في الفسخ والامضاء او الرد لا يستلزم الفسخ
والمعتبر انما هو الفسخ كما سنشير وحجة المانعين الاصل والاجماع المنقول وانه تصرف في مال الغير وانه غير قادر على التسليم والاخبار الناهية
عن بيع ما ليس عنده والناهية للبيع عما لا يملك من طريق العامة والخاصة مثل قوله صلى الله عليه وآله لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك وما رواه عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده عنه صلى الله عليه وآله انه قال لا طلاق الا فيما يملك ولا عتق الا فيما يملك وما رواه المشايخ الثلثة في الصحيح عن الصفار انه كتب الى ابي محمد عليه السلام في رجل
له قطاع من الارضين فحضره الخروج الى مكة والقرية على مراحل من منزله ولم يؤت بحدود ارضه وعرف حدود القرية الاربعة فقال للشهود
اشهدوا اني قد بعت من فلان جميع القرية التي حد منها كذا والثاني والثالث والرابع وانما له بعض هذه القرية وقد اقر له بكلها فوقع عليه السلام لا يجوز
بيع ما ليس يملك وقد وجب الشراء على البائع على ما يملك وما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن ابي [illegible] عن سليمان بن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام قال نهى رسول
الله صلى الله عليه وآله عن سلف في بيع وعن بيعين في بيع وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن الى غير ذلك من الاخبار وبقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
فان ذلك غير ناش عن التراضي وان لحقه بعد ذلك ان الاصل يخرج عنه بالدليل كما عرفت والاجماع ممنوع بانحصار القول في جماعة
ممن شذ ممن تأخر عنهم مع وجود القائل فيمن تقدم عليه وقد نسب المحقق خلافه الى قوم من اصحابنا واما التصرف فمنع انه تصرف بمجرد الصيغة وبعد تسليم
النهي عنه والقول بالحرمة كما يظهر من بعض الاصحاب فهو لا يدل على الفساد واما الاخبار فلا دلالة فيها اذ الظاهر منها المنع عن بيع مال الغير لنفسه قصداً
بان يأخذ الثمن لنفسه او على ما يقصد على تسليمه ويحمل بعضها مثل قولهم ولا بيع الا فيما يملك المنع عن بيع مثل الحر والخمر والخنزير او على نفي اللزوم
لا نفي الصحة مع ان حرمة بيع ما ليس يملكه لا يدل على فساده مع الاجازة لان النهي لا يدل على الفساد ولذلك ذهب الاكثر الى صحة بيع الغاصب بعد
اجازة المالك وربما حملت على ما اذا باعه ثم ذهب فيشتريه كما في رواية حكيم بن حزام انه صلى الله عليه وآله قال في جواب حين سأله عن بيع مال الغير ثم ذهب فيشتريه
لا تبع ما ليس عندك وهو بعيد في مطلق الاخبار سيما ما رواه اصحابنا مع ان السؤال غير مخصص للجواب فيحمل على عموم الجواب وربما حمل على ما اذا
علم المشتري بالغصبية كما نقل عن [illegible] الا انها ناظرة الى انه مع علم المشتري قد سلط البائع الغاصب عليه ولم يكن له الرجوع لو تلف بل مع بقائه ايضاً على
اشكال وخلاف فلا يدخل في ملك صاحب المال ويتفرع عليه ان البائع اذا اشترى بعينه شيئاً فقد اشترى لنفسه ويصير ملكاً له فلا يجري فيه اجازة
للمالك الاصلي وعن حواشي الشهيد على القواعد انه رأى بخط المصنف ان الفرق بين علم المشتري وجهله ان البيع انما يتحقق مع الجهل بالغصبية
العقد شبيهاً بالصحيح ويقع في ملك البائع فينتقل منه الى المالك ان امضى علمه فلا يقع العقد صحيحاً بوجه فلا يستحق البائع الثمن حتى يتبعه المالك
واما الجواب بمعارضتها بالاخبار المجوزة لبيع ما ليس عند المشتري وبعضها بان القول بعدم الجواز مذهب العامة كما سنشير اليها ولا كراهة فيه اذ المراد
من تلك الاخبار انه لا يشترط وجود المبيع حال البيع كما في السلف لا انه يجوز بيع مال الغير المعين المشخص فضولاً مع انها معارضة بمثل صحيحة محمد بن
الفضيل عن رجل اشترى من امرأة من آل فلان بعض قطائعهم وكتب عليه كتاباً بانها قد قبضت المال ولم تقبضه ايعطيها ام يمنعها قال له يمنعها اشد
فانها باعت ما لا تملكه وصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام سأله رجل من اهل النيل عن ارض اشتراها بفم النيل فاهل الارض يقولون هي ارضهم واهل
الاستان يقولون هي من ارضنا لا يشتريها الا برضا اهلها والجواب عن هذه الاخبار بحملها على البيع لنفسه من غير قصد ان يكون لمالكها بل هو الظاهر منها
ومثله الجواب عن الاخبار الواردة في المنع عن شراء السرقة والخيانة مع ان الاخبار المانعة على فرض تسليم دلالتها على الحرمة لا يدل على عدم صحته

بعد الاجازة وسيجيء تمام الكلام في ذلك ولما عدا نفوذه على التسليم فضعيف من منع واضح انه هو موجود مع الاجازة وثبوت الاشتراط مطلقا تم والفعالة في الحاجة
ثابتة فهو كبيع الطائر المعتاد عوده وأما الاستدلال بالآية فضعيف لان الاستثناء منقطع وتحليل التجارة عن تراض لا ينافي حلية ما لا يلحقه التراضي
الا ما دل الدليل عليهما من عموم الآية والاخبار ونتمم المقام بذكر امور الاول انهم قالوا لا يكفي في الاجازة السكوت مع العلم فحكمه حكم الغائب قال
في التذكرة فانه عند علمائنا واكثر اهل العلم وانما نقل عن ابن ابي ليلى قياسا على البكر وكذا لو لم يكن حاضرا وحصل العلم له به وسكت وقال المحقق
الاردبيلي ره ومما تقدم يعلم انه لو علم الرضا يكفي لصحة البيع ولا يحتاج الى التصريح والظاهر انه اراد بما تقدم هو ما ذكره في الاستدلال على كفاية المعاطاة
في البيع بان الظاهر ان الغرض حصول العلم بالرضا وهو حاصل اقول وكلامه مبني على القول بصحة الفضولي والا فهو لا يقول بصحته من الاصل وهو بعيد
واتفاق الاصحاب هنا ظاهرا على لزوم اللفظ مما يؤيد اشتراط الصيغة في اصل البيع وانه لا يكفي مطلق الرضا واما قولهم بجواز الاكتفاء بسكوت البكر في
اجازة النكاح الفضولي فهو لا يضر لثبوته كاذنها في اصله بالدليل وبعض الاخبار الدالة بكفاية السكوت في نكاح العبد لعله محمول وما في الثاني
انه كما يشترط اللفظ في الرضا يشترط في الفسخ ايضا وعن الشهيد في حواشي القواعد في باب النكاح انه قال لو قال له اجزت كان له الاجازة بعد ذلك فالرد
هو ان يقول فسخت او ما في معناه ويؤيده صحيحة محمد بن قيس المتقدمة مما يقدح فيما ذكرنا ان الاجازة والفسخ من باب الارادة والكراهة لا الشهوة
والنفرة فلا يكفي محبوبية البيع في الاجازة ولا مبغوضيته في الفسخ الثالث انه يظهر مما ذكرنا انه لا يكفي في صحة الفضولي ولا يدخل في التوكيل العلم
برضا المالك قبل العقد بايجاب العقد فلو علم بشاهد الحال انه راض ببيع ملكه وباعه فلا يخرج بذلك عن بيع الفضولي ولا يدخل في التوكيل اذ
التوكيل يحتاج الى انشاء منه له بخصوصه ورضا الباطني لا يكفي في ذلك وان اوجب جوازه وليس معناه الرخصة في الفعل بالخصوص الرابع ان الفسخ لا بد
ان يكون من المالك او من قام مقامه فلا ينفع فسخ الفضولي كما لا ينفع رضاه سيما اذا كان لاحد نظر في الفسخ حتى انه لو فرض كون الطرفين فضوليين و
التقايل بينهما فلا يوجب بطلان العقد فضولا ولا تلحق الاجازة للمالك بعد ذلك العقد ولا يرد به تقايل العاقدين فان المالكين لهما اجازة
العقد سواء بقي رضا العاقدين بحاله ام لا ولم نقف في كلامهم على تصريح بكثير مما ذكرنا الخامس ان الاجازة ليست بفورية كما صرح جماعة للاصل
والاستصحاب والعمومات فيندفع ما يتوهم ان الفضولي خلاف الاصل فيقتصر فيه على المتيقن لان الاصل لا يعارض الدليل ويستفاد ذلك ايضا من
العمومات من خصوص الاخبار منها صحيحة محمد بن قيس المتقدمة السادس انه اذا باع المعقود عليه فضولا ولم يظهر اكراهه بطل العقد ولا ينفع اجازته بعد ذلك
والظاهر انه لا خلاف فيه فلاحظ كلامهم في مسائل النكاح الفضولي خلاف الاصل فيقتصر فيه على المتيقن المقام الثاني في بيع الغاصب والاكثر
على انه يصح مع الاجازة كما في الايضاح واختلفوا في اطراد الحكم في الجاهل والعالم وعن بعض العلامة في المختلف ونسبه في الايضاح والشهيد في حواشي القواعد
والعلامة الى اختصاص الصحة بالمشتري الجاهل وعن الدروس والمحقق الثاني في شرح القواعد تعميمها للعالم ويظهر من العلامة الاشكال و
التردد في المسألة في التذكرة والقواعد بل وعن التذكرة الاشكال في الجاهل اذا كان البائع فضوليا ايضا قال لو باع الفضولي او اشترى مع جهل الآخر
فاشكال ينشأ من ان الآخر انما قصد تمليك العاقد لا المالك ومن ان الاولى ما تقدم وفي الغاصب مع علم المشتري اشكال بحث الاول انه لا
المانع عن بيع ما لا يملك فيما ليس عنده وفيه انهما انما تدل على حرمة البيع لنفسه بان يسلم المبيع ويأخذ الثمن لنفسه وليس فيها ما يدل على بطلانه
بعد لحوق الاجازة وان ما دفعه الى الغاصب كالمأذون له في اتلافه فلا تؤثر الاجازة في جعله ثمنا ويدل على الصحة عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود فان
مع علم المشتري بعد لحوق الاجازة من العقود الموثقة ويصدق على الثمن انه عوض عن المبيع عرفا وان كان التعويض مجازا باشرها ولم يخرج الثمن عن ملك المشتري
ما دام باقيا ويجوز استرداده على الاصح وجواز التصرف فيه بتسليط المشتري لا ينافي كونه عوضا عن المبيع بمقتضى عقد البيع كما انه لا يضر التصريح بتجويز التصرف
في الفضولي المصطلح بالاجازة بعد ويشكل المقام بما ذكره الشهيد وجماعة اشكال العلامة في تتبع العقود الواقعة على ثمن المغصوب من انه مع علمه يكون
مسلطا للبائع الغاصب على الثمن فلم يدخل في ملك رب العين فحينئذ اذا اشترى به البائع متاعا فقد اشتراه لنفسه واتلفه عند الدفع الى البائع فيتحقق ملكه
للمبيع فلا يتصور نفوذ الاجازة هنا لصيرورته ملكا للبائع وان امكن اجازة البيع مع احتمال عدم نفوذها ايضا لان ما دفعه الى الغاصب كالمأذون له في
اتلافه فلا يكون ثمنا ولا تؤثر الاجازة في جعله ثمنا فصار الاشكال من القول ببطلان التتبع بطلان اجازة البيع في المبيع لاستحالة كون المبيع بلا ثمن اقول
ويمكن دفعه بامكان التزام بطلان التتبع مع صحة اجازة البيع بان يجوز له التصرف في الثمن والتسليم الى الغاصب مع التزامه بالغرامة لو اجاز المالك
فبهذا يحصل الجمع بين جواز تسليط الغاصب على الثمن وجواز تصرفه فيه مع صحة اجازة البيع فيأخذ عوضه من المشتري مثلا او قيمة فكما يمكن ان يسلط
بجواز تصرف الغاصب كما نص عليه الاصحاب على ان الثمن لم يكن عوضا بل سلطه المشتري مجانا فلا يصح الاجازة في البيع ولا التتبع للمالك فيمكن ان يسلط
به على ان للمشتري ان يعاوض الثمن ويلزم عوضه مثلا او قيمة وتسليمه الى الغاصب فيصح الاجازة للبيع واخذ العوض وان لم يجز للمالك التتبع فلا

ملازمة بينهما وذلك كما قيل في جواز بيع المشتري للمبيع في زمن خيار البائع ولزوم ردّ المثل او القيمة لو ردّ البائع مثل الثمن الى المشتري وفسخ البيع وان
كان ضعيفا عندي لعدم استقرار الملك مع تمامية المقتضي في صحة البيع مع ان التزلزل هنا اقوى لان الملك هنا مراعى بلحوق الاجازة بعد ذلك وثمّة
ثابت لبقاء الملك السابق ويتضح ما ذكرنا غاية الوضوح فيما لو باع الغاصب في ذمة المشتري وسلمه المشتري في ضمن فرد من الكلي فلا يصح البيع لان
المشتري ليس مستقلا في تعيين ما في الذمة فكانه تسلط عليه مجانا ويصح بالاجازة لو ردّها على ما في ذمة المشتري لا يقال نحن نفرض ما لو اخذ المشتري
المقصر غير منوط بالاجازة ولا … اليهما فانه للعوضية ظاهرة … بها فالاباحة على القول بان الاجازة كاشفة كما هو الاصح فاسد لا تؤثر
في تصحيح التصرف فتجويزهم التصرف للغاصب انما هو لعدم كون العقد صحيحا لانا نقول مع انه لا ينافي الفضولي بل يصح على القول بالكشف لانه جهة
في التصرف في مال الغير بدون … ان المراد بالعوضية هو العوضية بمقتضى العقد لا المعاوضة مع المالك و… عدم ترقب الاجازة بل و
مع احتمالها لا يقتضي بتأثير الاجازة بعد حصولها من باب الاتفاق وان كان ولا بد فالذي يضر هو قصد عدم الانتقال الى الغاصب مطلقا اي سواء اجاز
المالك او لم يجز لا مطلق قصد الانتقال والحاصل ان التحقيق وان كان انتفاء الجنس بانتفاء الفصل فانه لا يبقى الجنس بعد انتفاء الفصل وان عقد
لنفسه حرام وفاسد بالنسبة الى نفسه لكنه عقد البيع عرفا وفائدة ملاحظة الجنس هنا الاشارة الى العين بعنوان عقد الذي وقع بصيغة …
الى قصد كونها واقعة على المال المعين لنفس البائع الغاصب والمشتري العالم وقد بذل بجوازها على ذلك التمليك بعينه لنفسه فيكون عقدا جديدا
كما هو احد الاقوال في الاجازة كما سنشير اليه ومعوض هم فصل اخر الى الجنس كون العقد السابق منكرا الجنس بضميمة انه فصل اخر حتى يحصل نوع
لان ضم ذلك الفصل الى الحصة من الجنس الموجودة مع الفصل السابق كانه كلف بما لا يمكن فانه جاهل بان الملك لغيره ان باعه واجازة المالك
الواقع فالمبيع هو وقوع الايجاب والقبول على مال معين ويصح اطلاق عليه البيع عرفا وان كان فاسدا فيثبت المالك الحقيقي بذلك العقد الفاسد …
الصحيح بل هذا الكلام يجري في المشتري الجاهل بالغصب مع علم البائع بانه للغير وبيعه … فان معنى ايجاب الغاصب نقل الملك عن نفسه
واخذ العوض لنفسه … وان كانا متباينين واما الفضولي المصطلح فهو وان كان يمكن اجراء هذا الكلام فيه لان المانع من الفضولي هو الايجاب المشروط
المعلق … ضمنا … اجازة المالك … فليس ما اجازه نفس ما وقع من الفضولي … وهذا يجري على
مذهب جواز التعليق في العقود … بالدليل ولما ثبت الاجماع على بطلانه الا ما خرج بالدليل كما هو الاقوى وهذا مما يرجحه ولكن يمكن ان يقال
ان الفضولي … ايجاب … مشروط … وهذا الاجازة هو شرط … فليس عقدا جديدا بل هو
بعينه ما اوجده الفضولي مع تحقق شرطه … الشروط … الاحكام الشرعية … المتأخر …
في تصحيح جزء من … عليه وبعبارة اخرى نقول ان هذا شرط التنجيز هو شرط في التصرف ونظيره بقوله في قول القائل انت وكيلي
في بيع … حيث … العلامة وادعى عليه الاجماع مع انه ادعى الاجماع على اشتراط التنجيز في الوكالة وبطلان تعليقها …
في التوكيل … فلك ان تجعل هنا من باب الشرط في ضمن العقد … كما فعله العلامة في الوكالة في كتاب الوقف حيث
قال بعد ما ذكره في الفرق بين قول الواقف وقفت هذا على فلان ان جاء زيد وبين قوله وقفت هذا على فلان وشرطي انه ان خرج عن مذهبه الى
مذهب اخر فلا نصيب له ثم قال وهذا مثل الوكالة … بشرط … اطلق الوكالة وعلق التصرف فيها بشرط جاز والحاصل ان
المعهود … العقود سواء اتحد مورد العقد والاجازة او تباينا ولا يذهب عليك ان ما اخترناه من كون ذلك عقدا جديدا لا ينافي القول
بالكشف اذ معناه انه جعلت هذا العقد في موضع ما وقع الفضولي لا الذي … كما هو الظاهر من لفظ العقد الجديد فان المراد من
بيان المغايرة يعني انه هذا عقد مغاير لما اوقعه الفضولي وان اعتبر ما حصل في موضعه لانه لا اثر له قبل الاجازة ويبطل الاثر بمجرد ذلك فافهم على
انا نقول يمكن دعوى الاتحاد ايضا وان الاجازة قد وقعت على ما اوجبه الغاصب فان الغاصب انما قصد الايجاب في حال انعقاده بكون الملك
له وان ينقل الى المشتري لنفسه لا بشرط ذلك فحيثية الاعتقاد تقييدية لا تعليلية فكانه قال نقلت هذا الملك الى المشتري ثم كان هذا العقد
في حال ذلك الاعتقاد فلا يضر قصد النقل لنفسه لهذه الحيثية لا تختلف منه وذلك نظير ما ذكره العلامة وغيره في صحة تصرف الوكيل في
صورة التعليق مع بطلان التعليق اعتمادا على الاذن العام الحاصل من التوكيل وان لم يكن ذلك التصرف من باب التوكيل ونظير جواز التصرف
في المبيع ببيع المعاطاة على القول بكونها بيعا فاسدا اعتمادا على الرضا الحاصل من البائع اذ رضاه به معلل بكونه مبيعا له في حال انعقاده
كونه مبيعا فالغاصب فيما نحن فيه ينقل المبيع الى المشتري على الاطلاق في حال معين ويجيز المالك النقل المذكور المطلق منضما الى البيع و
الاجازة متحدين ومن ذلك يظهر دفع ما يتوهم ان مقتضى الاجازة في الشراء بالعين الباطل لان الفضولي في بيع الغاصب انما هو لنفسه والعقود

لا ريب ان قصد … ايقاع البيع وان كان فاسدا ٢

نائم الاولى للفضولي بالاندفاع عليه ما نقلنا من الاشكال عن الشيخ ذكره في الفضولي اذا كان احدهما جاهلا وكذا في الغاصب **فتأمل** وقال المحقق

في المقابس قال الشيخ في النهاية لو امضى المغصوب منه البيع لم يكن له ذلك في ولا يبطل البيع وكان له الرجوع على الغاصب بما قبضه من الثمن وفيه نظر فان

امضاء البيع لا يوجب الاجازة في قبض الثمن فيرجع المالك بمطالبة المشتري بالثمن سواء كان تلف عند الغاصب **فتعين** لو اجاز القبض كان ما قاله الشيخ

جيدا **اقول** وما ذكره جيد مع الفرق بينما كان المبيع بالعين وبالذمة في عدم اجازة البيع اجازة القبض وعن الشهيد في القواعد ان اجازة البيع

الواقع بالعين اجازة للقبض وهو محمول على التحقيق لنفاذ انفاق ان اجازة المالك للبيع مقتضاها التي تقتضي بان يكون المبيع مال المشتري والثمن مال

ولما الرضا بان يكون ما اخذه الغاصب فانه يلغي اخذ المالك فيحتاج الى اجازة جديدة ورضاء مستقل فما لم يحصل القبض فليس له المطالبة عن الغاصب

سواء كان الثمن عينا او دينا وان قبضه فما لم يحصل الاجازة والرضا بالقبض فلم يبرء المشتري عن حق المالك فله مطالبته اياه وليس له مطالبة الغاصب

الا ان يكون عينا فانه يجوز له مطالبة الغاصب ايضا وان لم يبرء المشتري وجاز مواخذة العين وعوضها **و** الظاهر انه لا فرق في المسئلة بين الغاصب

والفضولي **واعلم** ان البائع اذا باع مال الغير في الذمة وكان للمشتري في ذمة البائع مثله فباعه به واسقط ما في ذمة البائع عوضا عن الثمن لم يبق

الانقباض ولا ادلالة في اجازة البيع على اجازة ذلك الاسقاط الذي هو بمنزلة القبض ولما لو حصل البائع الثمن هو ما في ذمته من مال المشتري فالقبض

جاز هو ببيعها الاجازة للاقباض بخلاف يجوز له المطالبة للاعن البائع **المقام الثالث** اختلفوا في ان الاجازة كاشفة عن الانتقال من حين العقد

ام ناقلة من حين الاجازة **الاشهر** الاقوى الاول لانها رضا او امضاء للعقد وهو النقل والانتقال بمجرد الصيغة وهو مدلول الايجاب والقبول في

الانشاء والجزء انما اجاز مقتضى العقد كما هو ما قصده الفضولي من النقل حين العقد ولو كان النقل انما يحصل بالاجازة فلا يكون الاجازة امضاء للعقد

والمفروض خلافه ولو كان المراد من الصيغة النقل من حين الاجازة فهو ليس امضاء للنقل السابق المستفاد من العقد **و** يتضح ذلك غاية الوضوح في

الغاصب والجاهل بكونه مال الغير اذا باع ومعتقد الملكية ثم ظهر استحقاقه للغير فانهما يريدان النقل حين العقد **و** يدل عليه في النكاح خصوص

صحيح ابي عبيدة في تزويج صغيرين بالولي الفضولي انه لو بلغ احدهما واجاز ومات ثم بلغ الاخر واجاز ورث منه فعمل بها الاصحاب فانه لا يتم الا على القول بالكشف

اذ لا يمكن حصول الزوجية الابتدائية للميت بخلاف الرضا بزوجيته **وذهب** الاخرون الى النقل ومنهم المحقق الاردبيلي مع اصراره محتجا بان الظاهر

من الايات والاخبار سيما قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض وكذلك الظاهر من العقل والاجماع ان رضا صاحب المال جزء او سبب او شرط دخيل في صحة العقد

فكيف يصح العقد بدونه وانه لم يكن الرضا حاصلا والمفروض عدم جزء اخر بالاتفاق فيلزم الحكم بالصحة بمجرد الايجاب والقبول من دون الرضا وانه

اذا لم يجز المالك وفسخه وظهر كون العقد غير صحيح حين الوقوع فيلزم الحكم بفساد العقد مع وجود جميع ما يتوقف عليه بحكم الفرض وايضا ان توقف

العقد على امر متاخر حين الاجازة يلزم عدم مضي العقد قبله فلا يكون الرضا كاشفا عن الصحة بالفعل بل هو في الرضا **اقول اما** الجواب عن الاول

فان الظاهر ان مراده من المذكورات ما ذكر في بطلان اصل الفضولي انه ليس بتجارة عن تراض وانه بيع لما لا يملك المنهي عنه في الاخبار وانه تصرف في مال

الغير المحرم بالعقل والنقل والاجماع **و** قد عرفت الجواب عنها مفصلا **و** نزيد هنا انا نمنع دلالتها على مدخلية الرضا في الصحة مطلقا بل الظاهر منها المسلم

هو البطلان بعد الفسخ **و** قد عرفت انه لا يكفي عدم الاجازة بل يعتبر الفسخ وهو في معنى الصحة اذ لا معنى لفسخ ما ليس له تحقق وعدم ترتب الاثر الذي

هو معنى الصحة انما هو بحصول الفسخ ويكفي في الصحة ترتب الاثر في الجملة واثر البيع انما هو الانتقال في الجملة وهو متحقق في ضمن النقل المتزلزل وهو حاصل قبل

الاجازة فهي شرط لاستقرار الانتقال نظير انقضاء ايام الخيار في البيع اللازم فكما ان توقف الاستقرار على انقضاء ايام الخيار لا ينافي ترتب الاثر قبله

فكذا فيما نحن فيه **و** كذا الكلام في عدم جواز تصرف المشتري اذا علم بكون البائع غاصبا مثلا او توقف جواز على الاجازة لا ينافي حصول الانتقال

المتزلزل **و** هو يكفي في الصحة **مع** ان على القول بكونها شرطا لا جزء لا استبعاد في تاثير الشرط المتاخر كما اشرنا سابقا واتينا بمثال المغار على الشرع

معترفات **و** يظهر بالتامل فيما ذكرنا الجواب عن الوجه الثاني فحاصله ان الاجازة شرط اللزوم لا سبب للصحة ولا جزء ولا يضر تاخر عن المشروط في مثل

كانقضاء ايام الخيار وكغسل المستحاضة لصلوة الصبح بعد طلوع الفجر لصحة صوم تقدم قطعة من النهار بلا غسل وان الصحة وترتب الاثر اعم من ان

المستقر كما اشرنا وان عدم ترتب الاثار انما هو من جهة الفسخ لا لانه كان باطلا فاسدا الى غير ذلك مما يظهر بالتامل فيما ذكرنا سابقا **و** يظهر ثمرة هذا

النزاع في النماء المتخلل بين العقد والاجازة وغيره مما يترتب على البيع من الثمرات فالنماء للمشتري في المبيع وللمالك المجيز في الثمن اذا باعهما بعين معينة

على المختار وللمالك المجيز في المبيع وللمشتري في الثمن والثمر كليهما **و** ربما يقال بان للمشتري له التصرف فيما دفعه الى البائع الفضولي بقبوله للعقد

فلا وجه لتوقفه على اجازة غيره **و** فيه **و** لا انه لا يتم الا فيما اذا كان المشتري ايضا فضوليا والاجازة للمالك **و** ثانيا انه لو تم لم يجز فيما لو كان

المشتري عالما بان المبيع مال الغير فضوليا كان او غاصبا مع الاشكال في فعل الغاصب ايضا فانه كان بقبوله له نقل الثمن اليه مجانا واما لو كان جاهلا

جاهلا فلم يفعل الا الفعل وجاء الشناعة فاذا لم يتحقق في المورد مناقشة باء فطلي ما ليته وعلى القول بكونها ناقلة لا يحصل النقل الحقيقي الا بالاجازة
فهذا العقد ليس من اسباب ما يفيد الملكية الثابتة في نفس الامر المنزلة بالحيثية بل من اسباب جزء السبب الصالح لان يتم بلحوق الاجازة ويفيد الملك
ح والحاصل انه يحكم بعنوان الملكية الظاهرية حتى يتحقق سبب الملكية الواقعية فيحكم هنا الا بالملكية الحقيقية المنزلة التي يستقر بزوالها
سيجيء بعض الثمرات في مقامات العقود **قوله** نعم ربما تظهر الثمرة في النزاع انه لا يجوز للمشتري الفسخ قبل الاجازة على القول بالكشف ويجوز على القول
الاخر ولعل المراد ان الاجازة لما كانت كاشفة فهي كاشفة عن بطلان الفسخ لعدم اختياره للفسخ ح لثبوت لزوم البيع ح في الواقع فلا خيار فيه الا
بالتقايل واما على القول الاخر فيمكن لعدم تحقق البيع وفيه مع انه لا معنى لتسميته فسخا للبيع مع غاية توجيهها ابطال تاثير جزء السبب بعد انضمام الجزء
الاخر من احكام الوضع لا مدخلية لاختيار المشتري فيه فالفرق بين ان يشتري كان في عدم جواز الفسخ بمعنى ابطال المشتري بين فسخ البيع على القول بالكشف الا
دون القول بالنقل وهو مسئلة علمية لا دخل لها في الفروع والبحث في الجواز وعدم الجواز فرع امكان تحقق الموضوع وقد عرفت عدمه **المسئلة الرابعة**
قد ظهر تمام حكم الاجازة وعدمها اذا كان العقد واحدا اما لو ترتبت العقود على المثمن او الثمن او كليهما فلا اشكال لو اجاز الجميع و
اما لو اجاز واحدا منها فان كان هو العقد الواقع على المثمن صح في المجاز وما بعده وبطل ما قبله كما لو باع زيد ارض عمرو ببكر بفرس ثم باع بكر الارض
بخالد ببقر ثم باع خالد الارض بوليد بدراهم فان اجاز عمرو بيع خالد بالدراهم فصح بيع الارض بالدراهم وبطل ما قبله سواء قلنا ان الاجازة كاشفة او ناقلة
لان اجازته لبيعها بالدراهم انما تتم مع بناء ملكيته عليها وبقائها على ملكه لا مع صحة ما قبلها اذ لو كان ما قبلها صحيحا لما كان ملكا بل كان ملكا
للبائع فلم يصح اجازته في بيعها بالدراهم وان اجاز احد البيوع السابقة كما اجاز بيعها بالبقر فبطل بيعها بالفرس كما مر وصح ما بعده يعني بيع خالد
ان قلنا بان الاجازة كاشفة كما هو الحق لتبين وقوع بيع خالد في ملك العاقد واما ان قلنا بانها ناقلة فليس كذلك لان المالك اذا اجاز البيع
الفضولي المتقدم وهو بيع بكر في المثال صار ملكا للمشتري عنه وهو خالد ح فلا يمكن للمالك الاصلي اجازة العقود اللاحقة لخروجه عن
ملكه فيبقى الامر في يد المشتري الاول وهو خالد فانه هو المالك ح ففي المثال المذكور احتمالات [illegible] البطلان لانها بكر ملكا لخالد حين
العقد ولا ينفع اجازته ايضا بناء على ان الاجازة انما تصح من المالك حين العقد والمفروض عدمه **و الثاني** انه يصح بيع خالد من الوليد اذا اجاز البيع
بناء على القول بكفاية مطلق الملك المجيز سواء كان في حال العقد او بعده **و الثالث** الفرق وان لم يجز بناء على ان تملك المبيع من الاجازة والاظهر
عند المصنف انه اجازه بعد حصول الملك كما لو باع احد مال الغير فضولا ثم اشتراه منه او انتقل اليه بنحو اخر سواء قيل بان الاجازة كاشفة او ناقلة وتحقيق
هذا المطلب فيما بعد واما ان كان المجاز هو العقد الواقع على الثمن فهو يحتمل وجهين **الاول** ان يجري العقد على الثمن ثم على ثمن الثمن وهكذا و
الثاني ان يجري العقود المتعاقبة على مثل الثمن **مثال الاول** ان يبيع الفضولي دار زيد بفرس من عمرو ثم يبيع الفرس من بكر ببعير ثم يبيع البعير من خالد
بدراهم **ومثال الثاني** ان يقع البيع فضولا على الفرس مرارا مثل ان يبيع الفضولي دار زيد بفرس من عمرو ثم يبيع الفرس ببقر من بكر ثم باع بكر الفرس من
خالد ببعير ثم باع خالد الفرس بدراهم من وليد **فاما الاول** فحكمه انه يصح المجاز وما قبله ويقف ما بعده على الاجازة **اما** الاول فلان زيد لو اجاز بيع الفرس
من بكر ببعير فيعلم منها اجازته لما قبله حملا لقول المسلم وفعله على الصحة اذ لا يمكن صحة الاجازة الا مع كونه للفرس ولا يتحقق ذلك الا باجازة بيع داره بالفرس
واما الثاني يعني وقوف ما بعده على الاجازة فلان اجازة بيع الفرس الذي كان ثمن ملكه بالبعير لا يفيد نقل البعير الى خالد وليس له تخير فيصدق ان البعير
ح ملك زيد وان بيع البعير بالدراهم كان فضوليا فاذا اجاز صح البيع **واما الثاني** يعني جريان العقود على اصل الثمن فحكمه ان المجاز منها صحيح ويبطل
ما قبله الا العقد الاول الذي وقع على المثمن الذي هو في مقابل اصل الثمن **واما** ما بعده ففيه الوجوه الثلاثة المتقدمة فاذا اجاز المالك بيع بكر الفرس
ببقر فصح بيع الفرس بالبقر وبيع الدار بالفرس وبطل بيعه ببعير وفي بيع الفرس بالدراهم الوجوه الثلاثة اما صحة بيع الفرس بالبقر فلان اجازته دليل على
رضاه بان يكون الفرس ماله حتى يصح منه اجازته ولا يتم ذلك الا باجازة بيع داره بالفرس ليقع فعل المسلم على الوجه الصحيح **واما** بطلان ما قبله فلعدم
وقوع الاجازة فعلية اذ لا يستلزم اجازة بيع الفرس بالبقر اجازته ببيعه بالبعير ولا يتوقف صحته عليه ولكن لا مناص من كونه مجيزا لبيع الدار بالفرس لتصحيح
فعل المسلم واما جريان الوجوه الثلاثة فيما بعد اعني في بيع الفرس بالدراهم فلان خالدا باع الفرس بالدراهم فضولا لانه باع ما لم يملكه **والحاصل** ان ماله
يملكه والحال صار مالكا باجازة المالك الاصلي فدخل في مسئلة من باع شيئا فضولا او اشترى بثمن فضولا ثم ملكه فان فيه الاوجه الثلاثة والاظهر
احتياجه الى اجازة خالد لبيعه الفرس من وليد كما اشرنا اليه هذا حاصل ما ذكره المحقق الشيخ علي ره في هذا المقام ويمكن ان يقال انما يتم على القول
بكونها كاشفة فيظهر كونه حين بيع بكر من مال خالد فوقع بيع خالد من وليد فيما له فيصح ولا يحتاج الى الاجازة ولا يجري فيه الاوجه الثلاثة **فان
قلت** ان صيرورة الفرس مال زيد انما هو بهذه الاجازة فالفرس حين بيع بكر من خالد لم يكن مالا الا لزيد ولا لبكر فلم يقع لاجازة زيد على ما ذكرت

احدهما

من خالد

انه هنا

مراده من حمل فعل المسلم على الصحيح انه لو وقع من زيد اجازة بيع الدار بالفرس غير هذه الاجازة حتى يرد الاجازة على الملك سلمنا لزوم حمل فعل المسلم على الاجازة
السابقة المفروضة واكتفينا بهذه الاجازة لكن نقول ان صيرورة الفرس مال زيد منتقلا الى خالد باجازته بيع بكر من خالد حصل بما يحصل به وتحقق به
ان زيدا اجاز بيع ماله من خالد وعلى القول بالكشف انتقل الفرس الى خالد ببيع بكر فبيع خالد من وليد انما هو في ماله فان قلت الفرق بين القول
بالكشف والنقل مع كون الاجازة من المالك حين العقد هو ان النقل عبارة عن انتقال مال الغير الثابت المالية الى المشتري حين الاجازة والكشف عبارة
عن انتقاله منه اليه بعد العقد وبسبب العقد فمع كلام الصحيح بين بعض المالية على الاجازة والمفروض حصول المالية بالاجازة الاولى فالاجازة لم ترد
على ماله بل حصل المالية بسببها فلا مناص الا عن احد الوجوه الثلثة بالنسبة الى اجازة خالد بيعه من وليد قلت لا ينافي حصولها بما يحصل به وتحقق
مالية زيد لان المدلول الالتزامي قد يكون متقدما بالطبع كتقدم الواجب كما قد يكون متأخرا فسبب الدلالة اجازة بيع بكر من خالد بالبغل على اجازة بيع
الفضولي داره من عمرو بفرس تبعا ثبت مالية الفرس لزيد اولا ثم يثبت صحة مالية الفرس لخالد بلا اشكال عليه ثانيا اصلا تلك الاجازة فعلى القول بالكشف
يقع بيع خالد من وليد فيما له فيصح على القول بالنقل يجيء الاوجه الثلثة لكن يمكن ان التفصيل يجيء في نفس المجاز ايضا فنقول وفي تفصيل
المقام ان اجازة المالك الاصلي وهو زيد اما ان يتعلق بان يجيز مرة بيع الدار بالفرس واخرى بيع الفرس بالبغل او يتحد وفي صورة التعدد اما ان يتقدم
الاجازة الاولى على بيع بكر فعلى القول بالكشف يصح الجميع بسبب الاجازة الثانية اذ بيع بكر وقع على مال زيد فصار باجازته الثانية مال خالد وصح
بيع بكر الفرس بالبغل فصار مال زيد والحاصل باجازته الثانية فصار البغل له حين الاجازة والفرس مال خالد فيصح في بيع خالد من وليد بالدراهم الى
الثلثة لان زيد دخل تحت مسئلة من باع مال الغير فضولا او اشترى بما لا يملكه بوما لغيره فضولا ثم تملك المبيع او الثمن وان تأخر الاجازة الاولى عن بيع بكر
من خالد فعلى القول بالكشف يصح الجميع باجازته الثانية كما تقدم وتظهر وجهه مما تقدم وعلى القول بالنقل يصير الفرس مال زيد بعد بيع بكر
فيجيء فيه انتقال البغل اليه باجازة بيع بكر من خالد وجريان الصحة بالاجازة والبطلان نظرا الى حكم اشتراط وجود المالك المجيز حين العقد والى اشتراطه
وهو منتف بالفرض فان بكرا باع الفرس حين لم يكن مالا لمولاه الذي زيد فاذا اجاز زيد بيع داره بالفرس بعد بيع بكر فالحين صار صاحب الفرس وح فان
قلنا بالبطلان فيبطل بيع خالد من وليد بطريق اولى وان قلنا بالصحة مع اجازته ثانيا فيجيء الوجوه الثلثة في بيع خالد من وليد فانه من فروع من
باع مال الغير او اشترى فضولا ثم ملك المبيع او الثمن وان اتحد الاجازة بان يجيز زيد بيع بكر الفرس من خالد بالبغل واكتفينا بالدلالة التبعية على اجازة
بيع الدار بالفرس فهو مثل ما لو تعدد الاجازة مع تقدمه اجازة بيع الدار بالفرس فان المدلول التبعي هنا متقدم بالطبع ومما ذكرنا من التفصيل ظهر
ان لا يتم اطلاق الشهيد ره وفخر المحققين حيث قال ولو ترتبت العقود على العين والثمن فللمالك اجازة ما شاء ومهما اجاز عقدا على المبيع صح وما بعده خاصة وفي
الثمن ينعكس حيث اطلقا بيان حال ما بعد المجاز في مسئلة التعاقب على المثمن ولم يذكرا الفرق بين القول بالكشف والنقل ولعل بناءهما على القول
بالكشف ولكنه خلاف مختار فخر المحققين وكذا يظهر منهما عدم صحة الاجازة فيما بعد المجاز في مسئلة التعاقب على الثمن ولم يذكرا توقفه على
الاجازة وكذا لم يتعرضا للفرق بين القسمين في هذه المسئلة وقد نبه على ذلك المحقق الثاني والشهيد الثاني **المقام الخامس** قد ظهر مما ذكرنا
حكم الاجازة للفضولي ولما لو لم يجز فلا ان لا يرجع الى المشتري وينتزع منه العين ونماؤه المتصل والمنفصل وعوض منافعه المستوفاة وغير المستوفاة وقيمة الهالك منه
ذلك ان كان قيميا او مثله المثل اذا اعوز المثل والحق بعضهم العين الهالك اذا كانت قيمية فيما انتقص من العين عند قبض العين مع قيمة بعضها وربما
خص الحكم بالمشتري مع ان القاعدة تقتضي رجوع المالك بالعين في يد اي شخص كان ولعله ناظر الى كون الكلام في الفضولي المصطلح وهو الذي لا يصدر منه
الا الصيغة لمالك موقوفا للاجازة من دون تسليم او تصرف لم يكن باذن المالك فبناء على ان اجراء الصيغة فضولا لا يقتضي تصرفا وليس بحرام فيختص الرجوع
بالمشتري المتصرف فيه وليس على الفضولي شيئا ولما لو كان الفضولي غاصبا في اول الامر او سلم العين بعد اجراء الصيغة فيكون غاصبا ويجوز الرجوع
اليه وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال في جواز الرجوع الى المشتري اذا تسلم العين سواء كانت باقية او تالفة عالما بكون العين مال الغير او جاهلا
مدعيا للاذن من المالك في صورة العلم او غيره واما جواز رجوع المشتري المتصرف في جميع ما ذكر فلا اشكال فيه بلا خلاف ويدل عليه عموم قوله
على اليد ما اخذت وخصوص الاخبار اذا كانت العين باقية فرجع فيها وفي نمائها ومنافعها وقيمة التالف منها انما الكلام في رجوع المشتري الى
البائع فنقول وان كان المشتري جاهلا بانه مال الغير او عالما ولكن البائع كان مدعيا للاذن عن المالك فقالوا ان للمشتري الرجوع الى البائع بالثمن
وبما اغترم من قيمة العين لنا تلفت وان زادت عما دفعه الى البائع ومن كل ما اغترم ولم يحصل له في مقابله نفع حتى بنقص القيمة الحاصل من الهزال وفي قيمة الولد
الذي حصل من الامة المشتراة فانه حر يجب عليه والده فكأنه اعطاها قيمة الى المالك لكونه نماء ماله وعن جماعة من الاصحاب دعوى الاجماع كالعلامة
في النهج وفخر المحققين في شرح الارشاد ويظهر نسبته الى الاصحاب من غيرهما ولكن العلامة ادعاه في صورة الجهل ويدل عليه بعض ما ذكر الاخبار مثل

الاجازة

خالد من وليد في ماله وهو على القول بالنقل وقع بيع

شيئا

مسلسلة

وغير المستوفاة

ما رواه الشيخ في الموثق عن جميل بن درّاج عن الصادق ع في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء مستحق الجارية فقال يأخذ الجارية المستحق
ويدفع اليه المبتاع قيمة الولد ويرجع على من باعه بثمن الجارية وقيمة الولد التي اخذت منه وفي القوي عن زرارة قال قلت لابي عبد الله ع رجل اشترى
جارية من سوق المسلمين فخرج بها الى ارضه فولدت منه اولادا ثم اتاها من يزعم انها له واقام على ذلك البيّنة فقال يقبض ولده ويدفع اليه الجارية
ويعوضه في قيمة ما اصاب من لبنها وخدمتها الخبر وغير ذلك من الاخبار **واما** ما اغترم في عوض المنافع المستوفاة مثل اللبن وسكنى الدار ففيه
قولان احدهما الرجوع كما هو الظاهر من الاكثر لانه غرّه بتسليطه عليه مجانا **و**لعله لو كان عالما بانه مال الغير ويلزمه العوض لم يتصرف فيه كما لو قدم
اليه طعام الغير واكله او غصب طعاما فاطعمه المالك **و**يؤيده موثقة جميل ايضا فانه لم يجعل الولد من المنافع لانه حرّ لا يملك **و**وجه الاخر
الاصل وانه غرم في مقابلة نفع وصل اليه ولا يرجع به الى احد وان المباشر اولى بالضمان لو وقع التلف في يده **وفيه** منع كلية الكبرى فان المباشر
اضعف بالغرور من السبب والاصل يخرج عنه بما ذكرنا **و**الاحوط ترك الرجوع **و**ان كان القول الاول اظهر سيما اذا اخذ المالك في العوض ما
يزيد على قيمة ملك يمكن الانتفاع مثل المبيع نقرة جلابة واخذ المالك منه عشرة دنانير في قيمتها وقيمة منافعها ويمكن الان ان يشتري بها نقرتين
جلابتين او نحو ذلك فانه يستلزم الضرر **و**اما اذا كان المشتري عالما بانه مال الغير فقال في التحرير قال علماؤنا انه ليس للمشتري الرجوع على الغاصب البائع
لانه عالم بالغصب فيكون دافعا للمال بغير عوض واطلقوا القول في ذلك **والوجه** عندي التفصيل وهو ان الثمن ان كان موجودا قائما بعينه كان
للمشتري الرجوع به وان كان تالفا فالحق ما قاله علماؤنا وقال في التذكرة ولو كان عالما لم يرجع بما اغترم ولا بالثمن مع علم الغصب مط عند علمائنا
والاولى ان له الرجوع مع بقاء الثمن لعدم الانتقال **و**عن جماعة من الاصحاب نسبة القول بعدم جواز الرجوع الى الاصحاب على الاطلاق من دون التفصيل
الذي اختاره العلامة منهم الشهيدان والمحقق الثاني **و**قال الشهيد الثاني ان العلامة ادعى الاجماع في التذكرة على عدم الرجوع مع التلف **و**
لعله مبني على انه فهم من نسبة الحكم الى علمائنا الاجماع مع اختياره التفصيل ان ذلك في صورة التلف **وكيف** كان فالاظهر الرجوع مع بقاء العين
وعدمه مع التلف **اما** الاول فلان المفروض بطلان البيع لعدم اجازة المالك والاصل عدم الانتقال واستصحاب الملكية وقولهم ع الناس مسلطون
على اموالهم ولانه دفعه اليه عوضا عن شيء لا يسلم له لا مجانا والمفروض عدم ناقل شرعي آخر يوجب الاباحة واللزوم وتنظّر المحقق في عدم الرجوع بما اغترم
للمالك الى استقرار الضمان عليه لان التلف وقع في يده فهو غاصب محض **و**اما في الثمن الذي ادّاه الى البائع فلتسليطه اياه على ماله مع انه يعلم انه
ما ياخذ منه لا يصير عوضا له فهو تسليط مجانا فهو بمنزلة الاباحة وقد تلف **و**لعل نظرهم في الاطلاق في صورة بقاء الثمن الى انه من باب الاعراض
عن ماله فيكون موجبا لزوال الملك وان كان لا يخلو عن قوة نظرا الى صحيحة عبد الله بن سنان في حكاية الابل الكالّ في الصحراء وغيرها من الاخبار
والتنبيهات التي ذكرنا ابهامها في محلها **و**لكن كونه من محل نظر حتى بان يكون منظورا الاعراض وان اخذه منه مالكه **نعم** قد يمكن في مثل ما لو اشترى
بطعام من الغاصب الجائع المضطر الذي يعلم انه ياكله فورا او يفنيه مفسدا ولا يرجى تلافيه مع ان غاية الامر عدم جواز الرجوع الى البائع **و**اما حليته اكله
للبائع فمحل اشكال كما سنشير اليه من عدم المنافاة بين الحرمة وعدم جواز الرجوع **وكيف** كان فالاظهر جواز الرجوع مع البقاء لما ذكرنا ولعدم ثبوت
الاعراض **بل** وقد يستشكل في صورة التلف ايضا لو لم يكن اجماعا لان اكل ذلك الثمن مع العلم بانه يعطيه بازاء المغصوب حرام واكل مال الغير بالباطل
كالرشوة وعوض الخمر بل **وقد** يستشكل في كونه اجماعيا **مع** ان المحقق ذهب في بعض تحقيقاته الى الرجوع مع التلف كما نقل عنه ونسب في الشرايع
قول المشتري قيل لا يرجع بالثمن مع العلم بالغصب واطلق **و**قال في اللمعة ويرجع المشتري على البائع بالثمن ان كان باقيا عالما كان او جاهلا وان تلف قيل
لا رجوع مع العلم **و**هو بعيد مع توقع الاجازة وقوّى الرجوع به في الروضة بعض علمائنا فيجيء منه انه لا يتجه مط وبان تصرف البائع محرم واكل مال بالباطل
فيكون مضمونا عليه **و**اما مع بقاء العين فالامر اوضح لانه مع فرض تسليم الاباحة لم يثبت موجب للملك **و**قال فيكون القول بجواز الرجوع مط قويا
وان كان نادرا ان لم يثبت الاجماع على خلافه والواقع خلافه فقد ذهب المحقق الى الرجوع مط **اقول** ما ذكره في اللمعة من قوله مع توقع اجازة المالك فلم
يتجه مط ولم يعرض عنه بل اباحه لو توقع ان يجيز المالك فيرجع الى البائع بالثمن **و**هذا مبني على ان اجازة البيع اجازة لقبض الثمن اذا كان عينا كما هو مختار
الشيخ وقد مرّ الكلام فيه **نعم** يمكن ان يكون المراد توقع الاجازة في قبض الثمن ايضا وفيه تمام الكلام مط وفي المسالك بعد نقل ما ذهب اليه المحقق معللا
بتحريم تصرف البائع فيه حيث انه اكل مال بالباطل فيكون مضمونا عليه قال ولولا ادعاء العلامة في التذكرة الاجماع على عدم الرجوع مع التلف لكان
في غاية القوة وحيث لا اجماع عليه مع بقاء العين فليكن القول به متعينا **فان قيل** كيف يجامع تحريم التصرف للبائع في الثمن عدم رجوع المشتري به في
حال ان تلف غاصب اكل للمال بالباطل فاللازم اما جواز تصرفه او جواز الرجوع مط **قلنا** هذا الالزام في محله ومن ثم قلنا ان القول بالرجوع مط
متجه لكن لما اجمعوا على عدمه مع التلف كان هو الحجة وح **نقول** ان تحقق الاجماع فالامر واضح والا فمن الجائز ان يكون عدم جواز رجوع المشتري العالم

العقد

كما لو كان يبيع

اختاره جماعة منهم التفصيل

فلعله دعوى الاجماع عليه في صورة التلف

كون الاعراض موجبا لزوال الملك

فقاله قيل

او مظنونا هو مختار

الفضولي بل حيث دفع ماله مجانا وضمانه على مجرّد وعلى هذا فيكون للبائع مطالبة برده ولو مع التلف فان بذل للاخذه المشتري وان امتنع فيه بقي للمشتري في ذمته وان لم يجز له مطالبته تظهر ما لو حلف المنكر على عدم استحقاق المال في ذمته فانه لا يجوز للمدعي مطالبته ولا مقاصته وان كان الحق مستقرا في ذمة المنكر في نفس الامر وذلك لا يمنع من تكليفه برده وعقوبته عليه لو لم يرد **اقول** وهذا لا يصلح نكتة وسرا للاجماع لانه ليس دليلا مستقلا **والاظهر** في الاسند لال بعد ثبوت الاجماع منع ثبوت الدليل على جواز الرجوع في صورة التلف فالاصل عدمه وقواعد الاتلاف ليس منها ما يقتضي الضمان فيما نحن فيه بعد التلف وان حرمة تصرف البائع لا ينافي عدم جواز رجوع المشتري وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل لا يدل على الضمان اذ ظاهره حرمة الاكل بالباطل لا بدل على الضمان من جهة بطلان المعاملة لا من جهة انه مال الغير فلا يدل على انه من اقسام الغصب الضمان وما ذكرناه يحتاج الى تامل ولطف قريحة يظهر لك انه يمكن ان يكون اكل المال بالباطل ولا يكون ضمان **وكذا** قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي فانها لا يدل الا على اداء العين ولا دليل هنا على انه يجب حتى تؤدي على وجوب العوض غاية ما يمكن ان يوجه من جانب المعترض ان المشتري اذن في التصرف بشرط عدم تحقق اخذ العوض عنه فان من لا اذن فقد انتفى الشرط فينتفي المشروط وفيه ان هذا الشرط لم يظهر من المشتري بل ظهر منه مجرد كونه ثمنا للمبيع بان يكون مالا له في اغرائه مع انه يعلم انه لا يصير مالا له ابدا وباق في ملك صاحبه **مع** انه ظهر منه الاذن جزما في التصرف من غير تعليق على ما ذكر وكيف كان في صورة تحقق ذلك القصد في نفس الامر ومضوبه خلاف الاان يقال لا يلتفت الى مضوبه **وفيه** اشكال هذا ولكن يفرق بين التصرف والتلف في يد البائع وانه لا ضمان جزما في الصورة الثانية لان المشتري سلطه بعينه النفس والغاصب لم يتصرف فيه فيكون مثل الامانة كما بالبيع الفاسد عند بعضهم **وربما** يجعل دعوى الاجماع على مثل هذه الصورة **وهو مشكل** **ثم** قال في ذلك في اجزاء الكلام ولا فرق في هذا الحكم بين كون البائع غاصبا او مع علم المشتري بها وفضوليا ولم يجز المالك كما هو مقتضى الفرض انتهى **وتلخيص** المقام انه لا اشكال في حرمة تصرف المشتري وضمانه مع العلم ولا في حرمة تصرف تسليم البائع وضمانه ولا في ضمان المشتري مع الجهل انما الكلام في مقامين **الاول** في حرمة تصرف البائع في الثمن وضمانه له ويظهر من الاصحاب اختلاف فيه فيظهر من بعضهم الحرمة مع عدم الضمان وعدم وجوب الرد مطلقا كما يظهر من المسالك ومن بعضهم الجواز كذلك وهو ظاهر الشيخ ومن بعضهم الحرمة مع الضمان مطلقا كما نقل عن المحقق ومنهم من فصل في الضمان ووجوب الرد بين صورتي البقاء والتلف فقال بالوجوب في الاول دون الثاني وهو مختار العلامة وجماعة من المتاخرين ويظهر من بعضهم الضمان وجواز رجوع المشتري في صورة التلف ايضا مع توقع الاجازة كما يظهر من المسالك ويلزمه عدم جواز الرجوع مع عدم التوقع وكلام المفصلين غير مصرح بحكم جواز التصرف وعدمه **و**الاقوى في الضمان ووجوب الرد هو قول العلامة ومن تبعه **واما** جواز التصرف وعدمه فما يظهر مما حكي عن المحقق الثاني حيث قال في مقام تصحيح عقد الغاصب بالاجازة ان الاصح عدم الفرق بين علمه بالغصب وعدمه لان المعتمد ان للمشتري استعادة الثمن مع بقاء عينه لعدم خروجه عن ملكه الى الغاصب لعدم المقتضي وتجويز تصرفه فيه لتحقق التسليط عليه لا ينافي كونه عوضا بمقتضى عقد البيع اذ لو وقع التصريح بمثل ذلك في عوض العقد الفضولي لم يكن قادحا في ثبوت الاجازة للمالك انتهى كلامه ثم يقولون بالجواز وتوجيهه ان في عقد الغاصب بالنسبة الى المشتري بدون اجازة البائع وحرمته لا ينافي حرمة تصرف البائع في الثمن بسبب تسليطه عليه في حال ايقاع البيع الفاسد لا بشرطه فلا ينافي حرمة البائع وتسليم المبيع وحرمة تصرف المشتري فيه حرمة تصرف البائع في الثمن بسبب الرضا المستفاد من المشتري لا بشرط كما ذهب اليه العلامة في النهاية من جواز التصرف في المعاطاة مع قوله بكونه بيعا فاسدا **نعم** اذا ظهر للمشتري انه لا يجيز الاجازة مع توقع الاجازة ويشترط ان يرد لا يوجد منه المبيع فهو لا يرفع الضمان **واما** جواز التصرف مع رجحان ذلك فهو ايضا لا ينافي جواز التصرف بالفعل فانه لا امر ان حرمة التصرف بعد ظهور ذلك مع بقاء العين **الثاني** جواز اجراء نفس الصيغة والظاهر انه ليس بمحرم لانه ليس بتصرف الا ان يكون مستلزما للتصرف في مال المشتري وقلنا بكون مستلزم الحرام حراما وهو ثم وهذا فيما اقصده الفضولي واما الغاصب المتصرف فقد يمكن ان يقال ان حرمة الصيغة من حيث انه تصرف غير معلوم بل المحرم انما هو التسليم الا على القول بكون مستلزم الحرام حراما **ولذا** كلام في الرجوع الى المشتري ورجوع المشتري الى البائع **واما** لو رجع المالك الى البائع الغاصب واخذ منه فان كان المشتري عالما بالحال يرجع البائع عليه بالعين ان كانت باقية وبعوضها ان كانت تالفة وبمنافعها التي استوفى منها الاستقرار الضمان عليه لكون التلف في يده فكان العوض الذي اخذه البائع للمالك بدل العين المغصوبة التي في نفسه صار فاتما مقام المالك ولما كان التلف في يد المشتري فيرجع البائع عليه فان المشتري بسبب علمه كان غاصبا محضا وغصب المال من البائع **واما** الثمن الذي اخذه البائع عنه ففيه ما تقدم من ان المشهور عدم الرجوع مطلقا **و**الاقوى التفصيل بالباقي والتالف **نعم** لو استوفى البائع منها منفعة قبل البيع او مضى زمان يمكن الاستيفاء منها او وصل اليها نقص يترتب عليه ضمان فهو على البائع ولا يرجع على المشتري لا في اول الامر ولا بعد الاخذ من البائع ولو كان المشتري جاهلا بالحال كان كالغاصب فيما يترتب على يده فيرجع البائع

في ان الاظهر عدم جواز الرجوع ثبوت الرجوع حين التلف

في حرمة تصرف البائع في الثمن وضمانه

ايضا على المشتري فيما اغترم وهل يرجع عليه بالزيادة عن الثمن ان اخذ المالك عنه فيه وجهان بل قولان اظهرهما عدم الرجوع لان المشتري
كان مغرورا وتوجه الزيادة على البائع انما نشأ من فعله وهو الغصب وليس غرامة على غيره كما في صورة السابقة التي كان يرجع المالك على المشتري
الجاهل اذا غرم فيه صورة عوض العين الزائد من الثمن في رجوعه على البائع بالزيادة القولان والاظهر هنا الرجوع لما غره البائع فاوقعه في هذه
بقي الكلام في الغرامة تعدد القيمة وزمان اعتبارها فنقول ان كان التالف مثليا فظاهرهم تعينه عليه بمعونة لا يجوز للغاصب التخلف عنه
ان اراد المالك بل للمالك مطالبة القيمة لو لم يرد بها الغاصب فان اعوز المثل فقيمته يوم الدفع على اشهر الاقوال واظهرها لانه بسبب الاعواز لا يبرء منه
عنه فهو في ذمته حين الدفع فيدفع قيمته وقيل يعتبر قيمته يوم الاعواز لانه وقت العدول الى القيمة وهو ضعيف لان المعدل انما يتحقق لو طلبه
وقيل باعتبار اعلى القيم من حين الغصب الى حين دفع العوض وقيل من حينه الى حين الاعواز الى حين الدفع والكل ضعيف وان كان قيميا ففيه
اقوال اقويها اعتبار يوم التلف وهو مختار الدروس ونسبه الى الاكثر كما ان المحقق نسب اعتبار يوم الغصب الى الاكثر وذهب جماعة الى اعتبار اعلى القيم من
حين الغصب الى حين التلف وعن المحقق في احد قوليه الى حين الرد لنا انه مكلف برد العين ما دام باقيا ولا ينتقل الى القيمة الا مع تعذره وهو
يوم التلف فيستصحب الى زمان الرد واستدل على قول الثاني بان اول وقت دخول العين في ضمان الغاصب والضمان انما هو بقيمتها فيقضي بها حالة
ابتدائه وفيه منع تعلق الضمان بالقيمة في اول الامر بل انما هو اذا تلف وقد يستدل عليه بصحيحة ابي ولاد في حكاية كراية البغل وفي جملتها أن أبا
ولاد بعد تغيير كرى البغل وضمانه خالف صاحبه وجاوز الحد في كتاب القصة عن حكمه فقال ع انه ضامن للكرى فقال ابو ولاد فقلت ارايت لو عطب
البغل او نفق اليس كان يلزمني قال نعم بغل يوم خالفته فقلت فان اصاب البغل كسر او دبر او عقر قال عليك قيمة ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه قلت
فمن يعرف ذلك قال انت وهو اما ان يحلف على القيمة فيلزمك فان رد اليمين عليك فحلفت على القيمة لزمك ذلك او يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون
ان قيمة البغل حين اكرى كذا وكذا الحديث واستشكل فيه بان ذلك تمام ان كان المراد القيمة الثابتة يوم المخالفة واما اذا جعلنا الظرف لغوا متعلقا
بقوله يلزمك المستفاد من قوله نعم يعني ان اللزوم في يوم المخالفة فرد القيمة غير معين يرجع فيه الى مقتضى الدليل وان لم يقل بكون الثاني اظهر فلا
تم الظهور في مطلب المستدل مع منافاته لقوله يوم ترده بعد ذلك بل اقول ويمكن دعوى ظهور الحديث فيما اخترناه فان سؤال الراوي عن
سبب التلف لا بسبب المخالفة فمطابقة الجواب للسؤال يقتضي ان يكون المراد نعم يلزمك يوم خالفته هذا الحكم يعني يصير حكمك في هذا اليوم لزوم رد
قيمة البغل ان هلك الشاهد وهنه بعد معلومية انه ليس المراد قيمته ميتا هو قريب ما زمن حيوته الى الموت وهو قبيل التلف وهذا معنى قيمته يوم التلف
واما تنكير بغل فلعله للاشارة الى انه تفرض حيثية الميت حيا والا فلا مناسبة للتنكير اذا البغل يوم المخالفة حي والفرض والاستصحاب فالاولى تعريفه
والظاهر ان المراد من قوله حين اكرى حين الصحة والا فلم يقل احد بضمونه وذلك للمحتاج من جهة ان الغالب عدم تفاوت القيمة في هذه المدة
القليلة مع ان التأييد بالاستصحاب ولخفاء البغل عن مالكه في ايام الغصب فيصعب معرفة القيمة ح فان قلت كيف يجمع ما ذكرته مع قوله
يوم ترده بعد ذلك فانه يقتضي ان تعلق الضمان المعلق بالتلف او بحصول العيب يوم المخالفة فان جعلت الظرف مستقرا من متعلقات القيمة فهو
مخالف لما نفيته في الاسلوب السابق مع انه لم يقل به احد على الاطلاق فلا يلائم ما ذكرته قلت هنا معنى ثالث وهو ان المراد بقوله عليك يلزمك رد الارش
مع رد البغل من باب الاشتراك والورود مورد الغالب يعني ان عليك الارش حين ترد البغل لا انه يتعلق الضمان بالارش عليك حين ترد البغل و
توضيحه ان ابا ولاد سأل عنه حكم البغل حين المخالفة من حيث الاجرة فقال ع يلزمه كراه فقال ابو ولاد متعجبا من ذلك حيث كان يعتقد ضمان قيمته ان
تلف وكان يعتقد انه ان بقي البغل وسلمه فهو لو نحو رد العين اذا كانت سالمة والا فيجب عليه غرامة قيمته واذا كان عليه غرامة القيمة بالتلف فكان
البغل ضامن ماله لان هذا مقتضى رد القيمة كالبيع فكيف يجب مع ذلك الكرى ايضا وقال اليس كان يلزمني الغرامة ان تلف فقال ع نعم يلزمك القيمة
ان تلف ومع ذلك يجب عليك الكرى في ايام المخالفة ايضا ولا تداخل الكرى والقيمة فالمراد ان تسبب المخالفة يلزمك القيمة وان لم يتلف ولما
الكرى فيجب سواء تلف ام لا فبيان وقت القيمة مسكوت عنه الا على الوجه الذي بيناه من ان المراد وجوب قيمة التالف الذي تعلق بك يوم المخالفة بشرط
التلف وقيمة التالف لما لم يكن له معنى حال كونه تالفا فالمراد فيه اقرب زمانه بالموت وهو المراد بيوم التلف الذي اخترناه فكان قوله ع خالفته تمهيد لتتميم
التعليل لوجوب القيمة ان تلف يعني ان هذا الحكم انما هو بسبب المخالفة لا ان تجرد المخالفة سبب تعلق القيمة مطلقا وان لم يتلف ثم استشكل انه ولا
في حكم ما اصاب البغل بعضه ولم يتلف فهل حكمه حكم التالف بالمرة من وجوب رد القيمة وتملك البغل لنفسه او له حكم آخر فقال ع ان عليه الارش مع رد البغل
المعيوب لا قيمته تمامه فان البغل لم يخرج عن ملكيته فقال عليك تفاوت القيمة مع رد البغل المعيوب يعني قوله ع يوم ترده رد الارش حين ترد البغل لا ان
الارش يتعلق وجوبه بك يوم البغل ولا ان ما يجب عليك الارش هو الارش الثابت عند الرد لا عند حصول النقص فحكمه ايضا يوم المخالفة واما زيده

الكرى ان كان سالما او بدل قيمته ان تلف مع كرى ما تلف او دون نقصه وكراه وارش يوم حصول النقص كاعتبار القيمة يوم التلف وفي معنى شبه
الحديث في اضعف مما ذكرنا وكيف كان فلا يتم الاستدلال بهذا الحديث على هذا القول ولذلك لم يستدل المتقدمون به واكتفوا بالوجه الضعيف
الذي ذكرنا دليل القول الثالث ان مضمون جميع الادلة التي من جملتها ما دل على القيم ولو تلف فيها الى ضمانه وكذا بعد ويظهر ضعفه مما
مر من منع تعلق الضمان بالقيمة ما دام العين باقية مع ان مقتضى ذلك رد زيادة القيمة السوقية مضافا الى العين عند بقائها ونزولها ونقصان
قيمتها حين الرد عن بعض القيمة السابقة وهو خلاف المعهود منهم بل يظهر من بعضهم عدم الخلاف بينهم في عدمه بل ادعى بعضهم الاجماع عليه
واما التمسك بالاضرار فهو ايضا لا ينتهض سيما بملاحظة النظائر واخذ الغاصب على اشق الاحوال ايضا لا يساعد دليلا للرجوع في القيمي الى المثل ابتداء و
الانتقال الى القيمة عند تعذره ولا يخفى ضعفه هذا كله فيما كان النقص بسبب القيمة السوقية فلو كان بسبب نقص في العين كما حصل
النقص بسبب الهزال الحاصل عند الغاصب او دبر او عرج او غير ذلك ثم تلف ففيه بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الشهيد الثاني الاجماع واما
عدم استيفاء الزيادة السوقية مع بقاء العين وردها فلا اشكال فيه كما مر وعن المختلف وظاهر التذكرة الاجماع عليه وفي كشف المسالك وعن جامع
عدم الخلاف وفي الكفاية انه المعروف من الاصحاب بقي الكلام في تحقيق معنى المثلي والقيمي وماخذ الحكم في الفرق بينهما والمشهور بين الاصحاب كما
في المسالك وغيرها ان المثلي ما يتساوى قيمة اجزائه اي اجزاء النوع الواحد منه كالحبوب والادهان فان المقدار من النوع الواحد منه يساوي مثله في القيمة
ونصفه يساوي نصف قيمته وهكذا اقول ولعل مرادهم اعتبار تساوي قيمة الاجزاء ناشئا من كونه مقتضى الذات والحقيقة لا الامور الخارجة
والا فقد ينسج نساج شاكرباس متساوية في العرض والطول والغزل والقماش بحيث لا يفرق بينهما في المرغوبية والقيمة وذلك لان ذلك ليس
مقتضى نوع النساج بخلاف القطن والصوف مع انه لا ينتقض قيد الحد الاخير يعني تساوي نصف لنصف القيمة وهكذا انه قد يكون الثوب له قيمة معتنية
واذا نصف ينقص القيمة ولا يبعد بل قد يصير القطعة من الثوب مما لا قيمة لها اصلا بخلاف القطعة لحنطة والشعير ونحوهما فان المن من الحنطة يساوي
درهما فنصفه من يساوي نصف درهم وهكذا او بناؤهم في ذلك على المسامحة الغالبة في العرف كما في حنطتين وشعيرين مع تفاوتهما في الجودة
والرداءة فان الغالب عدم الاعتناء بذلك في المثلي فلا يلتفت الى النادر كما انهم قد يفرقون بين حنطتين ولا يفرقون بين الثوبين و ايضا الظاهر انهم
يكلون الامر في تعيين الانواع والاصناف الى العرف ويعتبرون الاصناف ايضا ولا يكتفون بالحقيقة النوعية فانا نرى اهل العرف يفرقون بين التمر
الزاهدي والخستاوي مع كون الحقيقة النوعية متحدة فيهما وكذا بين حليب البقر والغنم فيعتبرون المثلية في كل صنف بخلاف افراد الزاهدي والخستاوي وكذا
الالبان فانهم يسامحون فيها و الظاهر ان مرادهم بالاجزاء هو الاشخاص التي يصدق عليها النوع لا ما هي مركبة منها مثل القشر واللحم والنوى في الحبوب
والثمار فلا يرد ان قيمة النوى متفاوتة مع اللب فلا ينتقض الحد بذلك وكذا لا يرد النقض بالدراهم والدنانير اذا كانت دراهم من الدراهم مخمسة
منها يساوي خمسين منها ولا يلزم ان يساوي نصف دينار اذا اشترى بنصف ابن خمسة دراهم صحاحا و لا يرد ان يكون الثوب مثليا لما ذكرنا من اعتبار الحقيقة
النوعية في المماثلة لا الامور الخارجية نعم لما السكة على الذهب والفضة فهو لا ينافي اعتبار الذات والحقيقة نعم ان كان اختلاف السكة يختلف
الصنف الواحد في المماثلة كما مر في التمر وتحقق ذلك في الثوب مشكل وبالجملة لا يخلو المقام من شوب الاشكال و قد عرفوه بتعريفات اخر سلمها
كما ذكر في المسالك عن الدروس وفي الروضة بانه المتساوي الاجزاء والمنافع المتقارب الصفات و لعل المنفعة في كلامه معطوفة على القيمة المقدرة يعني التساوي
الاجزاء في القيمة والمنفعة ويمكن ان يكون نظره في زيادة المنفعة الى اخراج مثل الحنطة والحمص بملاحظة الاصناف كما ذكرنا والحاصل ان لم نعرف
مع الاشكال في تعريفها ليس لها ماخذ واضح انه ليس في الاخبار ان المثلي حكمه كذا والقيمي حكمه كذا ولان المراد بهما ما ذكر فيتفرع الحكم انما هو مع ورود اللفظ
في الدليل والرجوع فيه الى ما يفهمه العرف او اللغة وهو مفقود و قد يستدل في المقام بقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة
مثلها ولا يخلو عن اشكال لان المراد من الاية اما بيان التشبيه الخاص يعني لا يتجاوز في مقدار الاعتداء عما اعتدى به بان يكون المراد المشابهة في المقدار
فلا يمكن التعميم ولا يفيد تعيين المماثلة المصطلحة بل المراد التساوي في مقدار الاعتداء من القتل والجرح مثلا فلا انطباق في الاية الى كون [illegible]
والمعتدى بعنوان المثل او القيمة فيخير بينهما فيكون الامر للتخيير بين الاخذ والعفو بين الاخذ باي نحو كان ففي الاية حكم واحد وهو الرخصة في الاعتداء
بمقدار اعتداء المعتدي وان لا يتجاوز وبعد [illegible] المراد بالمقدار هو المنزلة والمقبولية بمعنى ان يحكم اهل العرف بانهما متساويان في المنفعة والفائدة ويرضى العقلاء
بتملك كل منهما مقام الاخر لا المتساويان في الكم والكيف والوزن والكيل وح فالحكم بكونه مثلا مصطلحا او قيمة مسكوت عنه سواء كان المعتدى به مثليا
او قيميا وان كان المراد التشبيه المطلق بعض يجوز لكم الاعتداء على نحو مماثل اعتداء المعتدي في الاعتداء والمعتدى به فهذا الاطلاق ينصرف الى العموم
في كلام الحكيم وح فهو يشمل حكمين الاول الرخصة في الاعتداء والثاني ان ذلك يكون على سبيل المثلية في كل شيء و هذا ايضا يشمل المثلي والقيمي

ان حصل النقص وعلى الوجه الذي ... يوم حصول النقص
لدليل
واما القول الرابع فدليله
ان يكون
حقيقة النوع وذاته بل هو مقتضى
فان عشرة من الدنانير
فبطل بالصنف
و المنفعة
معا

كل منهما يجب اعتبار المماثلة في الاعتداء والمعتدى في كل شيء وهو ينافي مذهب ابن الجنيد بلزوم المثل في القيمي ايضا الا مع التعذر فلا بد له الا ان
على التفصيل المشهور فالمناص بان يبني تفسير الاية على الوجه الثاني ويخصص عمومه بدليل خارجي مثل صحيحة ابي ولاد وتوهم ان حكم القيمي ليس داخلا في
الاية او يعترف بمذهب ابن الجنيد فيندرج مسئلة الرجوع الى المثل في القيمي تحت عموم الاية لا لان لفظ المثل فيها بمعنى المثل المصطلح لاقتضاء
المماثلة المعتبرة في الاية بالمعنى الاعم ويخرج القيمي باجمعه بما ذكرناه **وبالجملة** فقد تحصل ان في الرجوع الى المثل في المثلي والاعتداء في
الرجوع الى القيمة في القيمي اولا الا على مذهب ابن الجنيد والمحقق في بعض قوليهما **فالدليل** في المثلي هو عموم الاية على التفسير الثاني وشد ضبهته
وفي القيمي على المشهور الصحيحة مؤيدا بسيرة المماثلة التي في القيميات المخالفة للاطراد المطلق في الاحكام الشرعية المربوطة بالقواعد الكلية نعم
لما كان في تحقق المثلي والقيمي خفاء ولا يظهر تفسيرهما من الايات والاخبار وقد وقع الاختلاف في تفسيرهما فما وقع الاتفاق على كونه مثليا كالحبوب
والادهان فيثبت حكمه بلا اشكال وما اختلف فيه فيرجع في حكمه الى عموم الاية كالمتفق عليه من القيمي مثل الدار والبستان **و**اما مثل الثوب ونحوه
فيحتمل الحاقه باحد الاقوال في المثلي فيبني عليه وفي الاخير يرجع الى التخيير والبناء على احد الاقوال **وقد** عرفت ترجيح المشهور فيهما ولكن وجه ما حققناه ان
المصالحة بما يرضي الطرفان **ثم** ان الظاهر من الاية رخصة المالك بالاخذ للمثل بالمماثلة التامة واما المالك فلا يجوز للغاصب ... وذمته مع
نقاضه ذلك لانه لا يجوز للمالك مطالبة الغاصب بالقيمة فان الخيار للمالك في حكم المثمن والعوض في حكم الثمن والخيرة بيد البائع في تعيين
الثمن فيجوز للمالك مطالبة القيمة ايضا اذا كان لا يرضى الا بدل الذي يرضى به وله ولا يمكن التمسك باصالة براءة الغاصب عن لزوم شيء بعد تحقق
شغل الذمة الموقوف براءتها باداء حق المالك وارضائه لكونه مظلوما **و**لكن ظ فتاويهم تعيين المثل في المثلي والقيمة في القيمي يعني عدم جواز
المالك قيمة المثلي بدون رضا الغاصب ولا مطالبة المثل في القيمي ان لم يرض الغاصب بالمثل وعدم منع الغاصب للمالك عن المثل الا برضاه والاية
لا تدل على ذلك فلعل دليلهم انما هو عدم الخلاف في المثلي وصحيحة ابي ولاد في القيمي **ثم ان** هيهنا احتمالا اخر في تفسير الاية وهو ان يكون وجه
التشبيه نفس الاعتداء وايجاد ماهيته من دون لحاظ المقدار والمماثلة نظير الصلوة في قولنا اللهم صل على محمد وال محمد كما صليت على
ابرهيم وال ابرهيم على احد الوجوه فيه **و**هو بعيد سيما بملاحظة الحكمة وظهور كلمة ما في الموصولية لا المصدرية **ومن** جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في
قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها **و**لعل الظهر في ارادة العموم **المقام الثالث** الكلام في شراء الفضولي مثل البيع على ما صرح جماعة منهم العلامة
في التذكرة قال لو اشترى فضوليا فان كان بعين مال الغير فالخلاف في البطلان على الاجازة الا ان ابا حنيفة قال يقع للمشتري بكل حال وان كان
في الذمة لغيره واطلق اللفظ قال علماؤنا يقف على الاجازة فان اجازه صح ولزمه اداء الثمن وان رد نفذ عن المباشر وبه قال الشافعي في القديم
واحمد انما يصح الشراء لانه تصرف في ذمته لا في مال غيره وانما وقف على الاجازة لانه عقد الشراء له فان اجاز لزمه وان رد لزم من اشتراه **اقول**
قوله فالخلاف في البطلان والوقف على الاجازة خبره محذوف يعني الخلاف المعهود في البيع موجود فيه **قوله** الا ان ابا حنيفة **لعل** مراده ان ابا
حنيفة يقول بصحة البيع ولزومه للمشتري سواء قلنا ببطلان العقد لمالك الثمن وعدم الانتقال اليه راسا او قلنا بوقوفه على الاجازة فيكون مذهبه
ان المبيع ينتقل الى المشتري الفضولي لا بمجرد البيع فان اجاز مالك الثمن فينتقل المبيع اليه ويستقر الثمن في ملك مالك المبيع والا فهو لازم للمشتري وعليه
غرامة الثمن لمالكه كما ان مذهبه في الوكالة ايضا ان الوكيل اذا اشترى ينتقل اليه اولا ثم منه الى الموكل ثانيا او خلاف الاتفاق على خلافه والمرجو بانه يلزم
انعتاق اب الوكيل ومثله ممن ينعتق على ملك احد بمجرد شراء الوكيل وهو لا يقول به عارضه ببيع الولي والوصي عن الصغير **ثم** لا ادري ما يقول ابو
حنيفة في صورة العكس والذي نقلوا عنه في البيع هو المذهب المشهور عندنا بوقفه على الاجازة لا البطلان **الا** انه لا يناسب هذا التفصيل الذي ذكرنا
مراده **و**يلزمه على هذا ان البائع فضولا اذا باع فرس انسان ببقر فضولا ان ينتقل اليه البقر بمجرد العقد فان اجاز مالك الفرس انتقل البقر اليه واستقر
الفرس في ملك المشتري وان لم يجز ياخذ فرسه وكان البقر مال الفضولي ويلزمه غرامة قيمة البقر لمالكه وكيف كان فالاقوى الصحة في الشراء ايضا وتوقفه
على الاجازة للعمومات التي ذكرناها في البيع ولخصوص رواية البارقي فانها مشتملة على الحكمين وكذا حكمه حكم البيع في جميع ما تقدم من الاحكام في الفضولي
المصطلح والغاصب واحكام الرجوع والرد **قوله** وان كان في الذمة لغيره واطلق اللفظ **اقول** في هذا الكلام فيوجد وجوه بعد **الاول** ان يكون الشراء في
الذمة يعني لا بعين **والثاني** ان يكون في ذمة نفسه لا في ذمة الغير كما يدل عليه قوله بعد ذلك لانه تصرف في ذمته لا في مال غيره فلا يرد ان توكيله
لغيره ظرف مستقر صفة للذمة **والثالث** ان يكون الشراء في ذمة الغير لا النفس **الرابع** ان يكون قد اطلق يعني لم يقل اشتريت لفلان فان اشتريته
واطلق **وانت** خبير بان الشراء في ذمة نفسه لا لغيره معناه اني اشتريته في ذمتي ولكن لو اراد ذلك الغير هذا البيع جعلته له ومعنى الجعل هنا انشاء
المعاملة ولا يدخل ذلك في باب اجازة الفضولي فان مقصدنا في اجازة الفضولي اما بيع مال الغير فضولا او الشراء به كذلك او الشراء في ذمة الغير بل قد يحصل

في البيع في ذمة الغير ايضا بل قد يتحقق في البيع في ذمة الغير ايضا وامثاله في مثل ما لو كان المجبر نوع ولا يمكن بيع المفلس ونكاح بنت الاخ والاخت على العمة
والخالة او الامة على الحرة وهذا ليس بواحد منها و المناسب في هذا المقام ان يقال اذا اشترى في ذمة الغير واطلق اللفظ يقوى الاكتفاء بنية ان يكون الشراء له
وفي ذمة الغير من دون ان يذكره فان ذلك نظير ما ذكروه في باب الوكالة ان الوكيل اذا اشترى بنية ان يكون للموكل بدون تسمية الموكل ثم انكر الموكل الوكالة
ولم يثبت فقد ذكروا انه يقع عن الوكيل ظاهرا او باطنا وان كان في كونه باطنا ايضا اشكال و استندوا في ذلك بان الخطاب معه والبائع غير مكلف
بالباطن فاذا لم يثبت الوكالة الا بالبينة ولا يعلم الباطن فيلزمه البيع ويثبت عليه الثمن فهنا ايضا اذا اشترى للغير فضولا واجيز المشتري بذلك ولم يجز
ذلك فيلزمه البيع ويلزمه بالثمن لان المفروض ان المخاطبة على سبيل الاطلاق وينصرف الى ذمة المشتري فالفرق بين الشراء في ذمة الغير فضولا مع السكوت
عن ذكره وبين الشراء بعين مال الغير ففي الثاني اذا لم يجز بطل راسا عند غير ابي حنيفة وفي الاول يبطل بالنسبة الى الغير ويلزم المشتري وان كان في
الشراء في ذمة الغير واما اذا ذكر في اللفظ انه يشتري للغير فمع عدم الاجازة يبطل راسا لان العقد تابع للقصد فذكروا ان الغير على انه لم يقصد لنفسه
فكيف يلزم به بخلاف ما لو لم يذكره فانه يلزمه في ظاهر الشرع كما هو مقتضى اطلاق الخطاب و عدم التكليف بالباطن ثم انه يظهر من كلامهم هنا ان اصحابنا
مختلفون في البطلان وكونه موقوفا على الاجازة اذا كان في الذمة للغير او في ذمة الغير على ما حققنا والانصراف الى المشتري مع الاطلاق ويختلفون
فيما لو اشترى في ذمة الغير مع ذكر الغير و بالجملة كلامهم هنا لا يخلو من تشويش واضطراب و التحقيق ان الاظهر صحة البيع والوقوف على الاجازة اذا اشترى
بعين مال الغير والبطلان راسا ان لم يجز وهكذا اذا اشترى في ذمة الغير مع تسميته و اما اذا اشترى في ذمة الغير في النية وسكت عن التسمية ولم يجز فيقع
عن ظاهر الا باطنا بل هو مال البائع في الباطن فيحل له التقاص و من جميع ما ذكر يظهر ان قوله وان كان في الذمة لغيره يمكن ان يريد بها ما يشمل البيع في الذمة
ايضا وان كان بعيدا عن اللفظ و كيف كان فقيد له بالغير على اتحاد حكم الذمة مع حكم العين عنده يعني فصح بسبب الاجازة اذا اشترى في ذمة الغير في نفسه لعينه
كما هو ظاهر عبارته فيصح اذا اشتراه في ذمة غيره باجازته بطريق الاولى **المقصد الثاني البيع** هل يختص جريان الفضولي بالبيع والشراء او النكاح او يعم جميع العقود
او يبطل راسا الاشهر بل الاظهر جريانه في جميع العقود للعمومات المتقدمة وخصوص رواية البارقي وغيرها مما مر في البيع و اما النكاح فعن المرتضى الاجماع عليه مطلقا
في الحر والعبد و عن ابن ادريس في الحر والشيخ في الخلاف في العبد و يدل على جريان الفضولي فيه اخبار كثيرة جدا حتى قيل كاد يبلغ حد التواتر من
طريق العامة والخاصة **منها** صحيحة ابي عبيدة الحذاء في نكاح الصغيرين و **منها** رواية محمد بن مسلم عن الباقر عن رجل زوجته امه وهو غائب قال
النكاح جائز ان شاء الزوج قبل وان شاء ترك و حسنة زرارة لابراهيم بن هاشم عن ابي جعفر قال سالته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك
الى السيد ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة
السيد له فقال ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي حديث اخر عن زرارة فقلت لابي جعفر فان اصل النكاح كان
عاصيا فقال ابو جعفر انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة و
اشباهه و توجيه هذه الروايات ان المراد من المعصية فيها الابتداء بكونه هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشرع والا فمخالفة السيد ايضا معصية و
الحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تم من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة بيع الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد
غير مضر و بالجملة ان المراد ان العقد ليس خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا و يمكن ان يقال ان المراد من توجيه الامام ان
النهي هنا وقع بامر خارج عن المعاملة الجمع بين معهما في الوجود كالمعاملة مع الاجنبية ولجراء الصيغة معها الى غير ذلك من الاخبار و يؤيدها
ايضا ما ورد في اجازة العمة والخالة نكاح بنت الاخ والاخت والحرة لنكاح الامة وغير ذلك و بالجملة الاظهر صحة النكاح الفضولي مطلقا للعمومات
والاخبار الكثيرة في موارد الخاصة و قد تقدم الكلام في البيع والشراء وادلتهما وقد يستدل بثبوتهما في النكاح على ثبوتهما في جميع العقود بطريق الاولى
لاطلاق الفتاوى والاخبار على ان الامر في النكاح اشد ولا يجوز التسامح فيه بما يتسامح في غيره ثم بعد ما ثبت الحكم في البيع والشراء والنكاح
فالظاهر ثبوتها في سائر العقود كما يظهر من الروضة حيث قال ولا قائل باختصاص الحكم فاذا ثبت فيهما ثبت في سائر العقود نعم قيل باختصاصه بالنكاح
لورود النص فيه حتى عرفه انتهى و قد عرفت الحال و وجود سائر الادلة مع انها لا مجال للمناقشة فيها ايضا و اما حجة سائر الاقوال فحجة
القائل باختصاصه بالنكاح هو الاخبار وضعفه واضح لان الاثبات لا يحصر في القائل ونقله في الروضة ونقل القول بالبطلان في النكاح في المختلف
عن الشيخ في الخلاف ولم يظهر منه التخصيص و قد عرفت الدليل في غيره ايضا و اما القول بالبطلان في جميع العقود فهو من الشيخ في المبسوط وفخر
المحققين و قد مر الاشارة الى ادلتهم واستندوا على خصوص النكاح ايضا بالاصل وتوقيفية العقود الناقلة فلا يصح الا بدليل وبعض الاخبار
العامية مثل ما روته عائشة انه قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وما رواه ابو موسى الاشعري عنه لا نكاح الا بولي و

الوقف على الاجازة اذا كان الشراء بعين مال الغير كالبيع لا الشراء في ذمته

في جريان الفضولي في جميع العقود

ورواه جابر عنه انه قال ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر وفي رواية ابن عمر فنكاحه باطل وبرواية الفقيه قال قلت لابي عبد الله امرأة الرجل تزوج بغير اذن اهلها قال هو زنا ان الله تعالى يقول فانكحوهن باذن اهلهن **والجواب** بعد القدح في سند الروايات بانها محمولة على ما لم يلحقه الاذن او ان ما لحقه الاجازة ليس نكاحا بدون الاذن **مع** انها معارضة باقوى منها سندا ودلالة واعتضادا والاصل مخرج عنه بالدليل عموما وخصوصا **واما** الكلام فيه **مع** ان الدليل موجود عموما وخصوصا كما عرفت **واما** الاجماع المحكي عن الخلاف في الفساد فهو ضعيف غايته لمصير ظهور خلافه لمعظم فخر المحققين والمعظم على خلافه **المقام الثاني** اختلفوا في اشتراط كون العقد له مجيز في الحال ام لا فعن الشهيد وابن المتوج والمقداد والمحقق الثاني رحمهم الله عدمه ورجح العلامة في القواعد الاشتراط ويظهر من بعضهم التوقف في الاشكال وربما نسب الى العلامة في القواعد ايضا ونحن ننقل عبارته ونذكر ما يظهر لنا منها **ثم** نتعرض لما في الايضاح وغيره **قال** في القواعد الاقرب اشتراط كون العقد له مجيز في الحال فلو باع مال الطفل فبلغ واجاز لم ينفذ على اشكال وكذا لو باع مال غيره ثم ملكه واجاز **اقول** الظاهر ان المراد ان صحة عقد الفضولي بعد كون اشتراط صحته ولزومه وترتب ثمرة البيع عليه بحصول الاجازة من المالك اولويته مفروغا في الجملة وقد اختلف في اشتراطه بوجود المجيز حال العقد وعدمه فاختار هو الاول وقال الاقرب اشتراط كون العقد له مجيز اي يعتبر في صحة العقد الفضولي مضافا الى لزومه وحصول الاجازة مشروط بوجود المجيز من حيث انه مجيز وثبوت الاجازة بالاستعداد حال العقد فلفظ المجيز مشتمل على ذات وصفة والصفة يمكن ان يكون المراد منها ما من شأنه الاجازة بالاستعداد بمعنى اتصافه بها بالقوة مطلقا او بالقوة القريبة من الفعل ولما كان المتبادر من الاخبار الواردة في الفضولي في البيع والنكاح مغايرة العاقد والمجيز وان المجيز هو المالك حين العقد والعاقد هو غير المالك **فمراد** العلامة انه لا بد ان يكون المجيز الذي هو غير العاقد ويتم ثمرة العقد باجازته موجودا حال العقد انه هو المستفاد من الادلة وليس في الادلة غيره والمستفاد منها انه لا بد ان يكون الذات متصفا بوصف كونه مجيزا الى حين الاجازة بالفعل او بالقوة القريبة منه بان يكون مالكا او وليا له حين العقد وانسحب هذا الوصف له الى حين الاجازة وانتفاء هذا الشرط اي تحقق المجيز المتصف بالوصف الى حين الاجازة اما بانتفاء وصف المالكية له حين العقد كالفرع الثاني اي فلو باع مال الغير ثم ملكه واجاز فان المالك لم يكن حين العقد مالكا للبيع فلو اجاز بعد تملكه فهو ليس باجازة صادرة عن المالك حين العقد فينتفي المجيز حين العقد ولا يكفي مجرد وجود ذاته حين العقد ولا حصول المالكية بعد العقد واما بانتفاء وصف مجيزيته حين العقد مثل الفرع الاول فان الطفل وان كان مالكا وقابلا للاجازة ولو بالقوة لكن اشكل في ذلك بسبب امكان الاكتفاء بمطلق القوة ومكان ما نحن فيه طول المدة بعد كونه متوقعا الحصول **فعلى** هذا كان الاصوب تقديم الفرع الثاني على الاول حتى لا يتوهم رجوع الاشكال على الفرع الثاني ايضا لوضوح عدم كون المجيز بوصف المجيزية المستلزمة للمالكية بالفعل او القوة فيه اصلا بخلاف الفرع الاول **واما** الامكان الذاتي اعني قابلية البائع فهي في الفرع الثاني بذاته للمجيزية فلا ينفع في شيء مع وجود المانع عن الاتصاف بالاجازة المنتسبة الى مالك كونه متصفا بصفة الحقيقية حين العقد وهو عدم المالكية فالعبرة في الحكم بالصحة هو الامكان الاستعدادي وهو مفقود في الفرع الثاني بخلاف الفرع الاول **واما** الامكان الذاتي اعني قابلية البائع فهي في الفرع الثاني بذاته للمجيزية فلا ينفع في شيء مع وجود المانع عن الاتصاف بالاجازة المنتسبة على كونه مالكا لكونه متصفا بصفة الحقيقية حين العقد وهو عدم المالكية فالمعيار في الحكم بالصحة هو الامكان الاستعدادي وهو مفقود في الفرع الثاني بخلاف الفرع الاول لحصوله فيه. **و** وجه اشكال العلامة تردده في ان المعتبر هل هو اقرب مراتب الامكان الاستعدادي فلا تصح اجازة الصبي بعد البلوغ اذ المعتبر مطلقه فيصح **و** الاقوى صحته لما يستفاد من صحيحة ابي عبيدة في نكاح الصغيرين وعمومات العقود **و** يظهر مما ذكرنا ان في كلام العلامة مسئلة وفرعين **اما** المسئلة فهو اشتراط وجود المجيز وعدمه حال العقد **واما** الفرعان فهو قوله فلو باع مال الطفل **و** قوله وكذا لو باع والاشكال متعلق بالفرع الاول لا باصل المسئلة ولا بالفرع الثاني وليس فيه جزازة الا تقديم الفرع الاول على الثاني مع الاول في الاشكال **وقد** وقع في الاشكال كلام الايضاح هنا مختصا حيث **قال** بعد ذكر مجموع العبارة التي نقلناها هنا مسئلتان الاولى هل يشترط ثبوت المجيز لعقد الفضولي في الحال يحتمل ذلك ويبتني على مقدمتين الاولى معنى صحة بيع الفضولي قبل الاجازة امكان اجازته يترتب اثره عليه امكانا قريبا بمعنى اقرب المراتب من مراتب الامكان الاستعدادي لانه عبارة عن اجتماع الشرائط فاذا بقي من شرائط بيع الفضولي شرط واحد هو اجازة المالك او وليه وكان حصولها ممكنا امكانا قريبا ايضا حكم بصحة بيع الفضولي او صلاحيته لان يترتب عليه الاثر حال وقوعه الثانية كل ما امتنع وقوع شرطه فيه يمتنع وقوع المشروط الثالثة البيع اذا بطل في وقت بطل دائما فحال عدم المجيز يمتنع ترتب اثره ولا يصلح لترتب الاثر عليه فلا يحصل معنى الصحة بل معنى البطلان واذا بطل لم يكن ان يترتب صحته ويحتمل عدم الاشتراط لانه لا يشترط اقتران الاجازة بالعقد بل يجوز تأخيرها زمانا طويلا فلا يتم اشتراط الاستعداد القريب **و** اعلم ان الفرع مبني على مذهب الاشاعرة واما على قولنا ففي صورة واحدة وهي بيع مال الطفل على خلاف المصلحة اذ

بوجود الشرائط وفقد الموانع بالفعل او ببعض اجتماعه م

ضمن تلك صفة بوصف المجيزية بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل م

الشراء له المسئلة الثانية اذا باع مال غيره ثم ملكه يحتمل الصحة لان اجازة المالك موجبة لصحة فعل المباشر فملكه ابلغ لان عقد الفضولي سبب
صالح للتأثير عند وجود الشرط وقد تحقق ولزوال المانع وهل يتوقف على اجازته اشكال من حيث ان الرضا الاول لم يكن مالكا من حيث تحقق شرط
الاعتبار ويحتمل البطلان لتضاد ملكي شخصين لشيء واحد بعينه وقد تحقق احد الضدين فينتفي الآخر والتحقيق انه ان قلنا بصحة بيع الفضولي صح البيع
هنا من غير توقف على اجازة البائع انتهى كلامه ره حيث جعل كلام المصنف ره مشتملين ان عقد الفضولي له اطلاقان احدهما توصيفي وهو
العقد المعهود المصطلح الذي يبيع البائع مال غيره نيابة عنه منزلا لانه يجيزه المالك للمبيع فهو اسم لمجموع العقد والاجازة والثاني اضافي اعني
بيع غير المالك مال غيره مع قطع النظر عن حصول اجازة من ذلك المالك او غيره فلفظ الفضولي في هذا الاطلاق وصف للبائع لا المبيع والمجوز
عنه في هذا الباب هو المعنى الاول فالمسئلة الاولى في كلام المصنف هو انه هل يكفي الاجازة من المالك وان كان غير متمكن حين العقد للاجازة ام لا
فاختار عدمه فكلامه حيث قال الاقرب اشتراط كون العقد له مجيز في الحال في قوة الاقرب عدم صحة العقد الفضولي المعهود المصطلح اذا لم يكن مجيزه
حال العقد متمكنا للاجازة بالامكان الاستعدادي وهو ما كان وجود شرائطه وانتفاء موانعه على وجه اقرب المراتب من الاستعداد ويتفرع عليه
بطلان اجازة الصبي لبيع ملكه وح فصح جعله بيع الغير مال المالك ثم تملكه عنه بالاشتراء ونحوه مسئلة اخرى معطوفة على مسئلة بيع الفضولي
التوصيفي المعهود فكما لا يصح البيع الفضولي المصطلح الذي من فروعه بيع مال الصبي اذا الحق اجازته بعد البلوغ فكذا لا يصح بيع الشخص الفضولي مال غيره
وان ملكه بعد ذلك فالمعطوف ليس بداخل في المعنى المصطلح بل هو مسئلة اخرى لذلك فكان قول المصنف ره واجاز عنه وستأتي الكلام فيه على حدة
عن مسئلة لا امكان تحقق فرض هذه المسئلة بدون الاجازة فاتضح كمال المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وقد تم توضيحه غاية الايضاح
في المسئلة الثانية بالغيبة المالك عن الاجازة وكذا الاشكال في الاحتياج الى الاجازة ح ويظهر مما ذكرنا مذهب المصنف البطلان في المسئلة الثانية
في صورة عدم الاجازة بطريق الاولى فمذهب المصنف على هذا صحة البيع الفضولي مع امكان اجازة المجيز على اقرب مراتب الامكان الاستعدادي كما لو
كان المالك بالغا عاقلا حاضرا يسهل اجازته بدون الاشكال وصحته في غير اقرب المراتب كالطفل مع الاشكال وعدم الصحة في المسئلة الاخرى المعطوفة
بقوله وكذا سواء اجاز ام لا ولنشر هنا الى توضيح بعض الاغلاقات في كلام الايضاح **قوله** في الحال يعني في حال العقد **قوله** معنى صحة بيع الفضولي
قبل الاجازة مراده الصحة المترتبة على نفس العقد مع قطع النظر عن لحوق الاجازة ويوضحه تفسيره الصحة بصلاحيته لان يترتب عليه الاثر حال
وقوعه **قوله** يعني اقرب المراتب من مراتب الامكان الاستعدادي **اعلم** ان الامكان الخاص ثلثة اقسام **الذاتي** وهو كون الموضوع قابلا
للتحقق والوجود بالذات سواء كان محفوفا بالموانع ام لا وسواء كان للشيء مرجو الزوال ام لا ففي كل هذا الامكان مجاله بالنظر الى الذات **والثاني**
الامكان الوقوعي وهو ما لم يكن محفوفا بمانع مستمر الوجود كتلبسه بضد الحقيقي او احد اضداده المشهورية فان كان محفوفا به فهو وان كان ممكنا
بالذات لكنه ممتنع بسبب ما وقع في الخارج من المانع المستمر **والثالث** الامكان الاستعدادي وهو الامكان الذاتي بشرط زوال المانع وحصول الشرط
بالفعل او بالقوة القريبة منه ويسمى الاول استعدادا تاما والثاني غير تام والمشهور لم يفرقوا بين الوقوعي والاستعدادي بل ادرجوا الاول في الثاني
قوله او صلاحيته فان لم يترتب عليه الاثر حال وقوعه عطف على صحة بيع الفضولي بكلمة او بدون الواو ونظر الى ان الصحة انما هو ترتب الاثر والاثر هنا
اما يتصور بالنسبة الى ماهية البيع وهو انتقال الملك فهو لا يحصل حين حال العقد فلا يمكن ان يقال العقد صحيح بقول مطلق بمعنى ترتب اثر البيع الانتقال
بل صحته بالنسبة الى الانتقال انما هو بعنوان الصلاحية واما يتصور بالنسبة الى هذا العقد الخاص وهو نفس صلاحيته لترتب اثر ماهية البيع الذي
هو نفس الانتقال فيصح ان يحكم بانه صحيح بقول مطلق لان ترتب الاثر حاصل بالفعل وفي الصلاحية فالمعطوف عليه ناظر الى الثاني والمعطوف الى الاول
فقوله حال وقوعه يتعلق الا بالترتب وكذلك ان يجعل عطفا على امكان ترتب اثر عليه **والمراد** ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر وهو الانتقال فان جعل
الاثر هو الانتقال فهو حاصل بالامكان وان جعل هو صلاحيته لترتب الاثر فهو حاصل بالفعل وهذا اظهر **ثم** ان الظاهر من كلام الشارح انه جعل
اجازة الصبي بعد البلوغ من باب الامكان الذاتي لا الاستعدادي وان كان مقارنا للبلوغ وهو مشكل لعدم الفرق بين العقل الكامل الشاب
الممكن لاجازته والطفل المراهق في الامكان الذاتي الا ان يقال انه جعل المحال الشرعي بمنزلة المحال العقلي كما يشعر به **قوله** في المقدمة الثانية قال لعدم
الثالثة ومن قوله فلا نسلم اشتراط الاستعداد القريب مع ملاحظة تفريع حكم الصبي المشعر بانه ليس من باب الامكان الاستعدادي **ثم** قوله لما علم
ان هذا الفرع مبني على مذهب الاشاعرة الظاهر ان المراد من مذهب الاشاعرة هو انكارهم الحسن والقبح العقليين وان العقل ليس بحاكم في شيء **و**
لما علم قولنا من استقلال العقل بادراكهما في الجملة فلا مانع من تجويز مال الصغير وشرائه فضولا اذا اقتضت المصلحة ذلك **مع** ان قوله تعالى ولا تقربوا
مال اليتيم الا بالتي هي احسن يقتضي متابعة الحسن العقلي اذ الخطاب عام ولا يختص بالاولياء بقرينة قوله تعالى قبل ذلك ولا تقتلوا النفس التي حرم

معتبرا لانه لم يكن

يمكن توجيه كلامه ره

الاول الامكان

المانع مستمرا ام لا وسواء كان

بالصلاحية فان جعل الاثر

بالفرع ما ذكره المصنف من قوله فلو باع لما الطفل الخ ونعلم انما

الله الا بالحق فاجاز للمكلفين القرب على وجه الاحسن منا البيع والشراء على وجه المصلحة فيتم الجواز وبطل قول الاشاعرة اذ من الظاهر ان المراد منها ليس من الحسن ما ورد به الشرع بالخصوص وكذا في قوله تعالى ما على المحسنين من سبيل ولذلك استدلوا بها على صحة تصرف ثقات المؤمنين في اموال اليتامى وغيرهم على وجه المصلحة واما الاشاعرة فيقولون لا ندري معنى الحسن في الاحسن والاحسان الا ما امر به الشرع وعلى هذا فيمكن ادراجه تحت وجود المجيز اذ لهم ان يجوزوا منع المصلحة ايضا فيحصل بيع مال الصبي فضولا مع المصلحة ليس من فروع عدم المجيز حال العقد الا على مذهب الاشاعرة ويمكن ان يكون نظره مع هذا الى التنافي بيع مال الصغير فضولا مصلحة وفي تركه ايضا مصلحة لكن كان البيع اصلح فهل يجب العمل بالاصلح ام لا فذهب الاشاعرة الى العدم لتجويزهم الترجيح بلا مرجح بخلاف مذهبنا الفقهي والى هذا ينظر كلامه ره في كتاب الحجر حيث استشكل العلامة في القواعد وجوب الاستنماء في مال الطفل على الولي تعبدنا لحكم بوجوب حفظ ماله فقال في وجه الاشكال ينشأ من انه كالتجارة وبين انه منصوب للمصلحة وهذا من اتم المصالح ولانه مفسدة وضرر وتعظيم على الطفل ونصب الولي لدفعها وهذا مبني على ان هذا هل هو مصلحة او اصلح وعلى الثاني هل يجب ام لا وقد حققنا ذلك في علم الكلام انتهى كلامه ره **وحاصل المراد** ان في صورة عدم المصلحة لا يمكن الاجازة لا من الطفل ولا من وليه **اما** من الطفل فلعدم الامكان واما في الولي فلعدم المصلحة فتعين ان يقال ليس هنا مجيز في حال العقد فلا يصح الفضولي الا على القول بكفاية المجيز بالقوة البعيدة **واما** في صورة وجود المصلحة في البيع فمع وجود الولي ومن الحاكم لو كان هو الحاكم فيجب عليه الاجازة لوجوب العمل بالاصلح لئلا يلزم ترجيح المرجوح وان لم يكن ولي ولا كان وترك العمل بالاصلح وصار مصرا ولا ينتج من الفضولي فانه الاحسن فيجوز العمل به لقوله تعالى الا بالتي هي احسن اذ المخاطبون فاطبة المكلفين لا خصوص الاولياء فلا يتصور هنا عدم **واما** الاشاعرة فلما قالوا بجواز ترجيح المرجوح وعدم وجوب الاصلح فيتصور عدم وجود المجيز على مذهبهم في صورة المصلحة وعدم المصلحة والمقام بعد لا يخلو من الاجمال والاغلاق **و** قد نقل عن الشهيد انه قد اعترض بعض العامة على العلامة ره لسقوط هذه المسئلة اعني اشتراط وجود المجيز على مذهب الامامية لانهم يعتقدون وجود الامام في كل زمان فهو ولي من لا ولي له واجاب العلامة ره بان المراد مجيز في الحال الاطلاع على اجازته وهي متعذرة في هذا الزمان لاستتاره ع **اقول** ويمكن ان يجاب من جانب المعترض انكم تقولون الحاكم الشرعي نائب عنه ولا تعذر فيه **فالاولى** في الجواب ان يقال المراد اشتراط التمكن من الاطلاع على اجازة المجيز وفرض التعذر ممكن ولو بان يحصل الولاية في عدول المؤمنين ايضا ولعل هذا هو مراد العلامة ره **بقي** الكلام في ملاحظة المسئلتين وتحقيق المعنى والتكلم في الادلة التي ذكرها لهما **فنقول** اما المسئلة الاولى فتحقيقها ان معنى صحة الفضولي هو ترتب اثر نقل العقد وهو صلاحيته لان يترتب عليه اثر البيع وهو الانتقال بعد الاجازة فان تحصل مجيز العقد ومن ترتب الانتقال ايضا وانتقال النماء قبل الاجازة على القول بالكشف **واما** منع ذلك بكون المجيز في اقرب مراتب الاستعداد فهم لما ذكره في الاحتمال الثاني من منع الاشتراط وسند الاخبار الواردة في النكاح مثل صحيحة ابي عبيدة في نكاح الصغيرين **ويدل** الفحوى على غير النكاح لكون امره اشد **ويدل** عليه عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود حيث ان الاصل فيها لم يخرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي والقول بان ذلك مستلزم لكون الباقي من العام اقل من المخرج وهو خلاف التحقيق فلا بد ان يقال بكون اللام للعهد الراجع الى العقود المعهودة في اوائل الخطاب فهو مدفوع بان الجمع المحلى حقيقة في العموم وليس الفضولي من الافراد النادرة مع ان العموم افرادي لا نوعي ولا يستلزم الاخراج للعقود المعهودة **و** قد حققنا هذا المقام في مواضع من تأليفاتنا سيما في الرسالة التي كتبناها في مسئلة الطلاق بعوض **واما** ما ذكره في المسئلة الثانية فلا يخفى ما في تقريره من الخرازة التامة اذ بنى كلامه في المسئلة على احتمالين احدهما البطلان رأسا سواء اجاز المالك الاخر الذي هو البائع او لم يجز كما هو مختار المصنف وهو الاحتمال الاخير في كلامه **والثاني** صحته في الجملة وهو الاحتمال الذي ذكره اولا ثم انه فصل الكلام في الاحتمال الاول بالنسبة الى لحوق الاجازة من المالك الاخير وعدمه **و** مقتضى تقريره ان يكون اول كلامه في الاحتمال الاول ناظرا الى وجود الاجازة واخر كلامه يعني ما ذكره في ذيل كلامه قوله وهل يتوقف على اجازته ناظرا الى عدم لحوق الاجازة ولا يخفى ما فيه اذ الاستدلال بلا بلغية المالك من الاجازة يقتضي ان مراده صورة عدم الاجازة فاذا تم كلامه بالابلغية وما ذكره بعدها فلا معنى لقوله فهل يتوقف الى اخره وان اراد باول كلامه صورة لحوق الاجازة ايضا بان يكون المراد من الاول حصول الملك ولحوق الاجازة معا بتقدير ان الملك مع الاجازة ابلغ فيحتاج الى تقدير الاجازة فكان ينبغي ان يقول في اول الكلام ثم ملكه واجاز وفي موضع قوله فملكه مع الاجازة ابلغ الى غير ذلك من الخرازات **وكيف كان** فالامر في ذلك سهل والعمدة بيان صحة المأخذ **فنقول اما** قوله لان اجازة المالك موجبة لصحة فعل المباشر فملكه ابلغ وان اراد ان اجازة المالك الذي هو مالك حين العقد توجب صحة فعل المباشر فيملك في ذلك المالك ابلغ فلا معنى له اصلا اذ المفروض ان المالك لم يجز لغيره ولو فرض كونه ابلغ فهو خارج عن الفرض وان اراد ان اجازة مطلق المالك فكل من صدق عليه وصف المالكية حتى يشمل من حصل له الملك في ثاني الحال فهو اول الدعوى اذ كون اجازة من هو مالك حين

العقد كافيا لايدل على كون اجازة من ملك بعده كافيا فضلا عن كونه ابلغ ولو لا اجازة بعدم الاجازة مع ان لحاق المالك الاخير بالرضا السابق حتى يحصل
من ضم هذا المالك للرضا السابق مفهوم رضا المالك في صورة عدم الاجازة من المالك الاخير ليس له معنى معقول لان الجنس لا بقاء له مع انتفاء
الفصل فكيف يضم اليه فصل اخر بعد انعدامه حتى يحصل نوع اخر ولو اكتفينا به ايضا فتقرير الكلام غلط وان كان العلة في تاثير اجازة المالك هو المالكية
وهو موجود هنا فتقييده ممنوع اذ المسلم من تعليله هو علية المالك حين العقد لا مطلق المالكية ومن ذلك ظهر ان انضمام الاجازة ايضا لا ينفع اذ ليس
من اعتباره هو اجازة المالك حين العقد لا مط ومن ذلك ظهر بطلان مفهوم الحيثية الاولى من الحيثيتين اللتين ذكرهما في ذيل قوله هل يتوقف
على اجازته ومنطوق الحيثية الثانية ايضا وقد ما ذكرنا يظهر الكلام في قوله ولان نعقد الفضولي الى اخره المنع وجود الشرط وزوال المانع واما ما
ذكر من الدليل على احتمال البطلان فهو مبتني على ما ذكره سابقا من اشتراط وجود المجيز حين العقد في تمكنه من الاجازة باقرب مراتب الامكان لا بعيدها
وهو منتف هنا لان المراد بالمجيز في هذا الباب هو المالك حين العقد الذي يمكن منه الاجازة ويمكن الخصوصية بالامكان الاستعدادي والمفروض
عدمه لانتفاء العاقد حين العقد بصفة كونه مالكا وهو كونه غير مالك وهو حقيقة لكونه مالكا فضلا عن كونه مالكا مجيزا بالامكان الاستعدادي
وهذا صحيح لكن لا لمحض عدم تحقق المجيز على اقرب مراتب الاستعداد كما معنا في الصبي بل لانه ليس هنا امكان الاجازة من المالك حين العقد لانه
ليس بمالك حين العقد حتى يمكن ان يتحقق الامكان الذاتي ايضا اذ لا رابطة بين امكان تحقق الاجازة من المالك حين العقد وبين امكان تحققه
من غيره الذي ملك بعد العقد وشرط الصحة شرعا هو الاول لا الثاني واما امكان ان يصير هذا العاقد في وقت من الاوقات مجيزا شرعا
في غير هذا العقد فهو لا دخل له فيما نحن فيه واما ما جعله التحقيق في المسئلة اخيرا فهو مبني على التخريج من الفضولي وجعل التملك بالامر له
الاجازة فيما لو كان المال ملكا للمجيز حين العقد وقد يتوهم انه مبني على الالحاق به بناء على مختاره في الاجازة انه من باب النقل ولعله مبني على
انه لا يصح على القول بالكشف للزوم اجتماع الضدين كما بينا بخلاف ما لو بني على النقل وفيه ان موضوع المسئلة في الكشف والنقل شيء واحد وهو
انتقال مال المجيز حين العقد او في زمان الاجازة ولما كان المفروض ان هذا المال له لا بكونه مالا للمجيز حين العقد فيلزم اجتماع الضدين على القولين
بقي الكلام في سائر الادلة في هذا المقام مثل عموم اوفوا بالعقود وغيره مما ذكروه في اصل صحة الفضولي وربما يقدح في العموم بان المراد بالعقود
العهود الموثقة مط سواء كان بين الله وعباده او بين العباد بعضهم مع بعض او بين العبد ونفسه وكون الفضولي من العهود الموثقة انما يتم بالاجازة سواء كان
من الطرفين كما لو كانا فضوليين او من طرف من كان له فضوليا وقد يطلق عليه العهد الموثق قبل الاجازة ايضا كما لو كان احد الطرفين فضوليا والاخر
لنفسه فانه موثق في جانب الاخر بالنسبة الى نفسه وان كان متزلزلا وغير موثق بالنسبة الى الفضولي فهو يلتزم بالعقد ما لم يظهر الطرف الفضولي
عدم الاجازة فلا اشكال في اندراج الفضولي تحت عموم اوفوا بالعقود مع الاجازة في الجملة ومعنى ايثاق العهد بالاجازة في الفضولي المعهود هو رضا
المالك الاصلي بالعهد الذي وقع من البائع الفضولي فبالتزامه البيع الذي وقع على ملكه صار عهدا موثقا منه سواء قلنا بان الاجازة كاشفة او ناقلة
واما فيما نحن فيه اعني اجازة من ملك العين بعد العقد الفضولي فيشكل تحقق ايثاق العهد فيه اذ العهد المتقدم هو نقل ملك المالك الاول لا الثاني وهو
لا يصدق على اجازة المالك ثانيا انه ايثاق للعهد المتعلق بملك المالك حين كونه ملكا للمالك الاول ويمكن دفعه وجعله من باب ايثاق العهد لو
جعلنا الاجازة عقدا جديدا كما هو احد المحتملات في الفضولي المعهود كما نقل عن صاحب كتاب كشف الرموز وفاقا لشيخه المحقق حيث قال في رد اخبار
الناهية عن بيع ما ليس عنده وما لا يملك بان النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد وان ليس للبيع لفظ مخصوص فان مقتضاه ان الاجازة بيع بغير لفظ
البيع فيكون في الاجازة ثلثة اقوال الاول كونها كاشفة عن النقل من حين البيع والثاني كونها ناقلة بان يكون جزء السبب فالناقل هو العقد
السابق مع الاجازة والثالث كونها عقدا جديدا مستقلا لا مدخلية للعقد السابق فيه وهذا لا ينافي ما اخترناه من ترجيح القول بالكشف
كما هو مذهب الاكثر وعدم تفصيلهم في المقام انما هو لعدم التفاتهم الى هذا الفرد وانما كان نظرهم الى الفضولي المعهود ومطلق ما كان المجيز هو من
كان مالكا للعين حين العقد فهذا القول لا يخرق للاجماع المركب مع ما عرفت من نقل القول الثالث في الفضولي المعهود او فيما هو اعم منه ايضا
على انا نقول انه لا منافاة بينهما اذ يجوز للمالك التزام العقد الجديد في بعض الصور وتطبيقه على الاجازة وتوجيه صدقها عليه بلا اختلاف لما
يشبه نوعا من الاستخدام فمعنى اجزت البيع رضيت بالانتقال اليه من باب البيع فاللام في البيع او الضمير لو قال اجزته راجع الى الاثر المترتب على
مطلق البيع لا البيع الخاص الواقع في الخارج حتى يتوقف على رضا ويكفي في هذا في صدق الاجازة توضيحه ان الاجازة في صورة كون البائع
غاصبا وقاصدا البيع المالك لنفسه مصحح للبيع على الاصح كما ذهب اليه الاكثر وهو ليس في معنى لحوق الاجازة بالعقد كما هو كذلك في الفضولي الذي هو
تبديل رضا الغاصب ببيعه لنفسه وقصده لوقوع البيع لنفسه برضا المالك ووقوع البيع عنه فالفرق واضح بين لحوق رضا المالك بمقتضى العقد

و وقوعه من قبله بالعقد وبين تبديل الرضا والايقاع عن المالك لانّ ايجاب البائع الغاصب لنفسه مركّب من امرين الايجاب وكونه لنفسه فاذا
بطل كونه لنفسه فبقي الايجاب بسبب اجازة المالك للعقد فهو من باب لحوق الرضا بعقد الفضولي لانّا نقول علّة الوجود الجنس على التعيين فباسقاطه
ينتفي الجنس فيرجع الكلام الى تبديل نوع بنوع آخر لا من باب لحوق الفصل بالجنس ليكون وجود الجنس بعد انتفاء فصله وكذا الكلام في بيع المكره ولحوق
الاجازة به فانّ الايجاب على سبيل الاكراه نوع مغاير للايجاب على سبيل الرضا فتصحيحه بالاجازة ليس الا من باب تبديل نوع بنوع آخر لا من باب لحوق
الرضا بالايجاب وكذلك الكلام في الاجازة بعدما باع ما اعتقد انّه ملكه ثم ظهر مستحقا للغير ولا يخفى انّه تم ما استدلوا في تصحيح بيع الغاصب بعد
الاجازة وكذا المكره والجاهل بكون الملك مستحقا للغير بعموم اوفوا بالعقود وجعل المذكورات من باب العقود الموثقة ولا يخفى انها الاضيق من العقود
الموثقة الا انّه لا يخفى انها الاضيق بحيل المالك في اعتباره ايجابا موضحا بيان اذا عرفت هذا فيجري الكلام فيما لو باع مال الغير فضولا او غصبا او جهلا
باستحقاقه للغير ثم اشتراه او انتقل اليه بناقل شرعي واجاز فنقول اذا كان تصحيح العقد باعتبار المعتبر يحصل به العهد الموثق فكما يمكن اعتبار
الايجاب عن المالك في تمام الزمان الذي بعد العقد الفضولي ولحوقه الى زمان الاجازة ويحصل به البيع من المالك ويصير بذلك من العقود الموثقة فكذلك
يمكن اعتباره مخصّصا بالنسبة الى ما بعد زمان اشترائه او الانتقال اليه بنحو آخر بسبب الاجازة فيكون عهدا موثقا من حين اشترائه الى زمان الاجازة وما
بعده ولا يلزم ان يكون من حين الايجاب الفضولي حتى يرد ان يقال انّه يلزم على القول بكون الاجازة كاشفة خروج المال عن ملك المالك قبل دخوله فيه و
هو محال اذ المفروض انّ اعتبار المعتبر انّما هو بالنسبة الى زمان امكان اعتباره وهو ما بعد الانتقال اليه فعلى القول بالكشف انّما يلزم خروجه عن ملكه
بعد الانتقال اليه والمفروض انّه داخل فيه ملكه لا يقال انّ القائلين بالكشف لم يفرقوا بين انواع الفضولي فهذا خرق للاجماع المركب لانّا ذكرنا
سابقا انّهم لم يلتفتوا في مقام بيان الكشف والنقل الى ملكه بل انّما كلامهم في الفضولي المصطلح وما يعمّه فتأمّل كما مرّ والحاصل انّ الاجازة في
الغاصب انّما هو في معنى التزام ورود معاملة جديدة على مال المغصوب منه لا امضاء للعقد السابق فانّ العقد السابق انّما كان بيعا للغاصب
هو مبائن لكونه بيعا للمغصوب منه صحيحا بعموم اوفوا بالعقود لانّه يصدق عليه انّه عهد موثق فكذلك التزام البيع بعد مضي قطعة من الزمان فهو اول
زمان الانتقال الى الغاصب فيما بعده وانتقاله منه الى المشتري الاول من حين الانتقال اليه عهد موثق دخل في ذلك العموم فالاجازة امّا يصدر
من المالك حين العقد او من غيره وعلى الاول فامّا ان يكون ما وقع من العقد في مال الغير من باب الفضولي المصطلح او البيع لنفسه غصبا او جهلا بانّه مال
الغير فعلى الاول الاجازة بمعنى لحوق الرضا بالعقد السابق وان كان من القسمين الاخيرين فهو ايضا تبديل عقد بعقد بعدما انتقل اليه ذلك المحول
وعلى الثاني لعوضه عن الوارث فهو من باب تبديل عقد بعقد لانّه لا معنى للحوق الرضا بالعقد السابق انّما تعلق بملك الغير بقصد ان يكون المشتري
في جميع زمان ما بعد العقد والمفروض انّه ليس ملكا له في اول زمان العقد حتى يجيبه فلا فرق في ذلك بين ما كان المجيز هو البائع اولا والذي انتقل
الملك ثانيا او كان غيره مثل ان يبيع احد مال زيد فضولا او غصبا او جهلا من بكر ثم باع زيد ذلك المال بعينه من عمرو ثم اجاز عمرو ذلك البيع وما يجعله
العقد في الباب عموم الاية وما في معناها سواء جعلناها بيعا او غيره ولكونه من العقود الموثقة ولكن الظاهر انّه من افراد البيع ويظهر الثمرة في ترتّب احكام البيع عليه
ومما ذكرنا يظهر انّه لا يرد ما اورد في ابطال هذا العقد على القول بالكشف انّ العقد الاول الواقع فضولا انّما صح وترتب اثره عليه باجازة ذلك البائع
الفضولي وهي متوقفة على كون المال باقيا على ملك المالك الاصلي فيكون صحة الاول مستلزمة لكون المال المعين ملكا للمالك الاصلي وملك المشتري
الاول في ذلك الزمان يقتضي عدم ملكية المالك حين الاشتراء فيلزم وجود ملكية المشتري الاول وعدمها سابقا في آن واحد وهو محال وذلك لما عرفت
انّ اجازة البائع الفضولي بعد الاشتراء من المالك الاصلي انّما يكشف عن الانتقال الى المشتري الاول من حين انتقال الملك اليه من المالك الاصلي
لا من حين عقد البيع الاول وفي هذا الحين لا حق للمالك الاصلي فيه واعلم انّ ههنا اشكالا وهو ان يتوهم بطلان العقد الفضولي مطلقا على القول بالكشف
اجاز المالك لانّ صحته موقوفة على الاجازة المتأخرة المتوقفة على بقاء ملك المالك بعد العقد فيلزم ملك المالك الاصلي والمشتري معا في آن واحد فلا
بدّ من بطلان الفضولي مطلقا او بطلان القول بالكشف و يندفع بانّ صحة الاجازة انّما يتوقف على المالكية الظاهرية المستصحبة وبعد الاجازة ينكشف
مالكية المشتري في الواقع فلا منافاة بين الحكم بمالكية المالك الاصلي في ظاهر الشرع الى حين الاجازة وكشف الاجازة عن مالكية المشتري بعد العقد في
نفس الامر ويبقى الاشكال في ترتب ثمرات الملك فنقول انّ الثمرات ايضا تابعة لما هو الظاهر فلا يمنع المالك الاصلي عن انواع التصرفات والتمتع بها
الاصلي عن انواع التصرفات والتمتع وبيعها وشرائها الى ان ينكشف حقيقة الحال وعند ظهور كونها مال الغير فنفس ملكية العين والثمرات تابعة لنفس الامر
وان كان الحكم بكونها ملكا تابعا للظاهر فهو ثابت في الظاهر ما لم ينكشف الواقع على خلافه ونظيره يختلف الحال بالنسبة الى التكاليف المتعلقة
بالموضوع مثل ان يتعلق حكم بمال زيد من حيث انّه مال زيد فهل يتعلق بما علم المكلّف انّه مال زيد او بما كان مال زيد في نفس الامر مثلا اذا حلف احد ان لا

يتصرف في مال زيد والمفروض ان عمرا باع مال زيد فضولا بمجلد ثم اجاز زيد فانا نتصرف الحالف قبل الاجازة في هذا المال فيحنث على الاول
بخلاف الثاني وان حلف الحالف على ان لا يتصرف في مال عمرو فيحنث على الثاني دون الاول والتحقيق حينئذ ان التكاليف متعلقة بما يكون موضوعا
للحكم في نظر المكلف لا في نفس الامر وان كان الالفاظ موضوعة لما هو في نفس الامر فقول الشيخ يجب على من خالف اليمين الكفارة لا بد ان ينزل على من خالفها
عالما بانها مخالفة لليمين لا بما كان مخالفا لها في نفس الامر وان كان الالفاظ موضوعة لما هو في نفس الامر فقول الشيخ يجب على من خالف لا بد ان ينزل
على من خالفها عالما بانها مخالفة لليمين لا بما كان مخالفا لها في نفس الامر وكذلك قوله بان اجازة المالك يصحح الفضولي تنزل على ان اجازة من يعلم انه
مالك في ظاهر الحال يصحح العقد وكون المالك للمجاز له في نفس الامر ولا يضر كون الاثر النفس الامري ايضا ثابتا ظاهرا فالمراد انه يحكم النفس الامري في
ظاهر الشرع والا فقد يكون المالك في نفس الامر غير مالك واما ظهر ذلك بعد الاجازة فلا ينفع اجازته في نفس الامر وكذلك قوله انما المال مالك
للسلطان فيحكم ظاهرا بكون النماء لمن هو المالك ظاهرا ولكن هنا بعد ظهور كونه ملكا للغير بعد تمسه لانه تابع لما هو في نفس الامر ملك له واما حكم بكونه
للمالك الظاهري في ظاهر الشرع والسر في الفرق بينه وبين الكفارة لعل ان الكفارة انما هو لاجل العصيان فالباد [illegible] الكفارة
على المفطر في اول النهار في شهر رمضان وان خاض في اخره ومن هذا الباب الكلام في اجراء الحد لو وطي المنكوحة فضولا او الامة المشتراة كذلك
قبل الاجازة فيحكم الحاكم بلزوم الاجراء اذ لزوم الحد لما نع الى الذي يجري ففيه اشكال سيما مع جهالة المشتري بوقوع العقد فضولا له ففيه اشكال
سيما مع نظر الى انه اعتقاد الزاني غير مضر بكون الوطي في نفس الامر مع الزوجة او المملوكة كما يكشف عنه الاجازة ولعل الترجيح للثاني في
كيف كان فولد المملوكة تماما ملكه وهي ونماؤها بعد الاجازة هذا في صورة صحة الاجازة واما انه هل يصح الاجازة مطلقا او يتفاوت الحال في المقام
فيحتاج الى تفصيل فنقول اذا نكح الفضولي زينب لزيد وزينب بنت وجب تعزيره عليها بنكاح الفضولي مثلا فهل لها الاجازة بعد الاطلاع
اذا اجازت فينفسخ نكاحها بزيد او لا يجوز لها الاجازة وكذلك لو نكح الفضولي زيدا بامرأة وتزوج زيد قبل الاطلاع بنتها او امها والظاهر انه ليس لهما
الاجازة فانهما قبل الاطلاع قد عقدا على نفسهما عقدا صحيحا والفضولي بنفسه لا يؤثر الا بلحوق الاجازة وان قلنا بكونها كاشفة فالمراة في المثال
الاول مزوجة بعقد صحيح فلا يجوز تزوج ذات البعل بغيره والرجل متزوج بالام والبنت بعقد صحيح ولا يجوز له التزوج بنتها او امها ذلك لان الاول
بمنزلة عقد مستقل وان قلنا بكونها كاشفة ولا يمكن جمعها مع ما يحرم الاجتماع كما لو عقد الفضولي لزيد بامرأة وتزوج هو قبل الاطلاع بامرأة
اخرى ولا مانع له منها ومن جملة الموانع في جانب الرجل انه يتزوج برابعة قبل الاطلاع على نكاح الفضولي له برابعة ومن ذلك يظهر الكلام في البيع ايضا
فالقول باسترداد العين والمنافع لا يتم على الاطلاق فلا تغفل عن ذلك فاني لا يحضرني تصريح بذلك في كلامهم وكذا يظهر مما ذكرنا انه لا يرد على
القول بالكشف ان الاجازة المتاخرة لما كشفت عن صحة العقد الاول الفضولي تحقق كون المال ملك المشتري الاول فقد وقع العقد الثاني على ماله فلا
بد من اجازته له كما لو باع المالك الاصلي المال من شخص آخر غير ذلك البائع الفضولي فاجاز ذلك الشخص البيع الاول فلابد من اجازة من اشترى من البائع
الفضولي للبيع الثاني حتى يصح ويلزم وعلى هذا فيلزم توقف كل من الشخصين اي المشتري من البائع الفضولي والبائع الفضولي الذي اشترى المال عن المالك
الاصلي على اجازة الآخر وتوقف صحة كل من العقدين على اجازة المشتري الغير الفضولي وهو من الاعاجيب بل هو مستحيل لاستلزامه عدم تملك المالك [illegible]
شيئا من الثمن والمثمن وبقاء المشتري الاول للبيع بلا عوض ان اتحد الثمنان او بعض منه ان زاد ومع زيادة ان زاد الثاني وذلك لان المالك لم يجز
البيع الاول بل اجازة الفضولي بعد تملكه وخسارته لثمن البيع الثاني فثمن الاول له والعقد الثاني يتوقف على اجازة المشتري الاول لانكشاف وقوعه
في ملكه فالثمن له وقد كان المبيع له ايضا بما بذله من الثمن وهو ظاهر اقول وتصويره ان زيدا باع كتاب عمرو من بكر بدينار فضولا ولم يجزه عمرو ثم باع عمرو
ذلك الكتاب من زيد بدينار فان اجاز زيد بيعه الفضولي مع بكر في كتاب عمرو فيستحق ثمن البيع الثاني وهو دينار ايضا فيهما فان فظهر ان عمرا لا
يستحق الكتاب ولا الدينار واصلا وزيد ايضا يستحق الدينار الذي هو الثمن في البيع الاول ولكنه يعطيها بالتهاتر وبكر يستحق عين الكتاب مع الدينار ويسقط
بالتهاتر هذا اذا اتفق الثمنان واما لو كان الثمن في البيع الاول دينارا وفي الثاني دينارين فلبكر الكتاب والدينار الزائد بعد التهاتر في القدر المساوي و
لو كان الثمن في البيع الاول دينارين وفي الثاني دينارا فالكتاب عليه للدينار الزائد بعد التهاتر في القدر المساوي ووجه دفع هذا الاستدلال ان الاجازة
المتاخرة انما تكشف عن كون المال ملكا للمشتري الاول من حين انتقال الملك الى المجيز لا من حين العقد الاول كما مر فالمبيع ملك المالك الاصلي الى
حين البيع الثاني ولا يتوقف صحة بيعه من الفضولي على اجازة المشتري الاول فيملك المالك الاصلي ثمن البيع الثاني والبائع الفضولي ثمن البيع الاول
والمشتري الاول عين المبيع قوله وقد كان المبيع له بما بذله من الثمن يعني للمشتري الاول ان كان مراده ان المبيع له قبل الاجازة من المالك يعني
البائع الفضولي فلا ريب في عدم صحته وان كان مراده بعد اجازة البائع الذي اشتراه من المالك ففيه ان المفروض ان هذه الاجازة لا تصح الا

بالعقد فانما ملكه بسبب بيع المالك الاصلي منه وقد فرضنا ان بيعه كان في مال الغير لان الاجازة كاشفة عن كون المنتقل بيع المالك الاصلي فكما
للمشتري الاول والمفروض انه صحح بيع المالك الاصلي بتوقيفه على اجازة المشتري الاول فمع اجازته لذلك البيع يصير ثمن البيع الثاني له وفي البيع
الفضولي فكيف يقال ان البيع للمشتري الاول بما بذله من الثمن وكيف يمكن الجمع بين القول بان ثمن البيع الثاني يصير ملكا للمشتري الاول باجازة
لبيعه وبين القول بان المبيع للمشتري الاول بما بذله من الثمن وان تعمد ملاحظة الحال حيث ان المالك الاصلي باق على مالكيته بسبب عدم اجازته البيع الاول
فبيعه لازم والبائع الفضولي صحيح لمالكية المشتري حيث ان الاجازة كاشفة عن وقوع البيع في ماله فمع ان هذا ينافي ما سبق منك من توقف اجازة
كل من الشخصين على اجازة الاخر وذلك لان المالك الاصلي حيث لم يجز البيع الاول فهو باق على مالكيته وبيعه لازم واجازته صحيحة مبنية على ملك
لازم فلم يصر اجازته للبيع الاول مسبوقة باجازة المشتري الاول للبيع الثاني حتى يتوقف اجازته على اجازته غاية الامر توقف استمرار حكمها عليها
نعم يمكن تسليم توقف اجازة المشتري الاول على اجازة الفضولي مع انا اذا اعتبرنا عود البائع الفضولي الى اجازة البيع الاول ثانيا فيعود الاحتياج الى
اجازة المشتري لبيع المالك الاصلي وهلم جرا فالذي يمكن ان يوجه به على ما ذكره انه يلزم ان يكون ثمن البيع الاول الفضولي فعلى هذا لا يصح الاجازة
من البائع الفضولي بعدما انتقل اليه المال والجواب هو ما ذكرنا اولا ان المراد من توقف اجازة الاخر لزوم الدور والوقفة الحدث معنا كون كل واحد منهما
علة للاخر فيمكن تعليله اجازة البائع الفضولي لما باعه فضولا الفضولي اجازة المشتري الاول ان سلمنا فلا نسلم العكس اذ البائع الفضولي اذا اشترى المبيع
من المالك الاصلي فقبل اجازته لذلك الاصلي البيع لم يحصل انتقاله او ملكية للمشتري الاول ولا يمكن حصول اجازة البائع الفضولي من دون اجازة
المشتري الاول فلو كان الثاني علة للاول لما تخلف عنه فقد يجيز البائع الفضولي البيع الذي صدر عنه ولا يرضى المشتري الاول الذي ولا
للمشتري الاول بيع المالك الاصلي وان كان المراد انه على تقدير اجازة المشتري الاول ينفسخ فكل منهما يتوقف على الاخر ولا استحالة فيه اذ هو
مبني وعليه من احد الجانبين واستلزام من الاخر فلا يلزم تجويزه ولا شيء وقد يستدل على البطلان بان المعلوم انه يكفي في اجازة المالك وفسخه فعل ما هو
من لوازمهما ولما باع ماله على الفضولي بالعقد الثاني فقد نقل المال عن نفسه وتملك الثمن وهو لا يجامع صحة العقد الاول فانها يقتضي تملك المالك
للثمن الاول حيث وقع العقد في ملكه وتملك المشتري الاول للثمن الثاني ويبقى المبيع ملكا للفضولي بما بذله من الثمن فلا يخرج عن ملكه الا بعقد جديد
واذ ثبت عدم مجامعة العقد الثاني مع صحة العقد الاول لزم ان يكون فسخا له وان لم يعلم بوقوعه فلا يجدي الاجازة المتأخرة عنه وبالجملة حكم عقد
الفضولي قبل الاجازة كسائر العقود الجائزة بل اولى منها فكما ان التصرف المنافي مبطل لها كذلك يبطل عقد الفضولي **اقول** ولعل مراده من اللوازم
اللوازم المختصة والافقد يكون اللازم اعم **قوله** وهو لا يجامع صحة العقد الاول **اي** اذا تصحح الحاصل بسبب اجازة المالك فهو كما ذكره لكن لا نعرف
خلافه فان الكلام في تصحيحه باجازة البائع الفضولي بعد تملكه بالاشتراء عن المالك **وان** اراد مطلق التصحيح حتى ما حصل باجازة البائع الفضولي
بعد تملكه فهو اول الدعوى **و**يظهر من ذلك ما في قوله فانها يقتضي تملك المالك للثمن الاول يعني ان صحة العقد الاول يقتضي ذلك فان المقتضي
ذلك انما هو تحصيل الصحة باجازة المالك وهو خلاف الفرض والتعليل بان وقع العقد في ملكه ايضا غير تمام لما عرفت سابقا من امكان وقوع العقد
في ملك شخص والاجازة الصحيحة في ملك المالك المتأخر **وقوله** وتملك المشتري الاول للثمن الثاني لا يخفى ان مقتضى صحة العقد الاول على ما ذكره
تملك المشتري الاول للمبيع لا للثمن الثاني الا ان يكون مراده انه اجاز المشتري الاول البيع الثاني فكان عليه ذكر الاجازة ولعله من سهو القلم **قوله**
واذ ثبت الخ ان مقتضى عقد المالك الثاني القاطع عن الفضولي مالكية المالك للثمن الثاني ومالكية الفضولي للمبيع جزما وهو لا يجامع كون الثمن
الاول للمالك والمبيع للمشتري الاول لمنافاتها لزوم ان يكون البيع على الفضولي فسخا للبيع الاول وان لم يعلم بوقوعه فيان كون ذلك فسخا مع عدم العلم
محل نظر **بل** نقول كونه فسخا مع العلم مطلقا ممنوع لامكان ان يجيز الفضولي عقد البيع ويجيء عند المالك فيقول انا اجيز الصيغة فضولا لاجل شخص
ملكه وليس لنفسي فقال نعم بعتكها واصنع واجز البيع لنفسك في القول باشتراط ان يكون البيع الفضولي بانيا عن المالك ثم لما بيناه في الغاصب والحاكم
وهذا ايضا يعد من السهو الموثقة ودخل في عموم اوفوا بالعقود كما بيناه **والحاصل** ان التمسك في البطلان مع مسلمية صحة المالك بالفسخ بعد ثبوت حكم
بالصحة ولا منافاة بين الحكم بالصحة بسبب الاجازة المتأخرة وعدم حصول الفسخ في العقد الاول قبل اجازة المالك **قوله** فكما ان التصرف المنافي مبطل
الى آخره ان المسلم من الابطال هو مع صورة العلم فان وهب احد شيئا الغير ذي رحم لا عوض ونحو ذلك ثم وهب لغيره فقد يحكم بالبطلان نظر
فلا بد في الفضولي في صورة عدم العلم ايضا **فان قلت** ان هذا يستلزم بقاء حكم الفضولي ولو حصل الفسخ العرفي من المالك المنافية على البيع الفضولي
انه يتوقف الفسخ بالتسليط المنافي فيتوقف حكمه بالنسبة الى المتأخر وهو اجنبي بالنسبة الى الاحكام الشرعية **قلت** ان هذا محض الاستبعاد
بلا دليل وهو من احكام العقد الا شرعي **مع** انا ذكرنا ان ذلك في حكم عقد جديد فهو في معنى ان يقول المالك الذي جاء بعد الفضولي المالك ان

ان يكون هذا البيع بعد العقد الفضولي ويكون الثمن الذي عقد عليه مالي ويصير بذلك من العهود الموثقة ويدخل تحت عموم اوفوا بالعقود **قلت** يسلم ايضا بانا حيث جوزنا بيع غير المملوك مع انتفاء المالك ورضا المالك والقدرة على التسليم اكتفينا بحصول ذلك للمالك المجيز لانه كالبائع والغرض هنا عدم اجازته **و** بوجه آخر في الفضولي المعروف لابد ان يكون من وقع له العقد مالكا وقادرا على التسليم حين العقد ولو فيما بين الاجازة بوقوع العقد السابق في زمان وقوعه لاقامة الشارع ذلك مقام رضاه حين العقد حيث كان الامر اليه حال البيع ولما تجدد الملك والقدرة على التسليم بعد العقد فلا يكون مثل ما لو باع مع حياة الاصل اذ لا ما يجيء ملكا او الابق ثم تجدد الملك والقدرة لم يصح اجماعا وكذا صدور الرضا بالعقد السابق في زمانه ممن لم يكن له سلطنة على المال في ذلك الزمان انه لا يجدي **أقول** غاية ما يثبت من ذلك على فرض التسليم هو عدم كون ذلك في زمانه انه لا يجدي من الفضولي المعروف وفرضنا اثبات صحة العقد وان لم يكن من باب الفضولي المعروف كبيع الغاصب والجاهل للعمومات وسائر الادلة **ح** ان اشتراط القدرة على التسليم حين العقد الفضولي المعروف ايضا ممنوع اذ في بيع المغصوب بعنوان الفضولي المعروف يجيز المالك بعد والاجازة في معنى القدرة على التسليم كما ان البيع على الغاصب بما في يده بالبيع اللازم صحيح فان البيع عليه بمنزلة القدرة على التسليم وان كان غير قادر على تسليمه **و** من جميع ما ذكرنا في هذا المقام ظهر ما في كلام من استند الى بطلانه لو باع مال الغير فضولا ثم ملكه بتشبيهه ببيع مال الغير لنفسه وهو باطل اذ قد عرفت انه لا دليل على بطلانه لعدم البيع عرفا بما ... لحكم العقلاء ... وقد عرفت توجيه معنى الاجازة وتطبيقه على ما نحن فيه **و** قد يستدل عليه بالروايات مثل ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح عن يحيى بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قال لي اشتر هذا الثوب وهذه الدابة وبعنيها اربحك كذا وكذا قال لا بأس بذلك اشترها ولا تواجبه البيع قبل ان تستوجبها او تشتريها وما رواه عن ابن ابي عمير عن يحيى بن الحجاج عن خالد بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يجيئني فيقول اشتر هذا الثوب واربحك كذا وكذا قال أليس ان شاء ترك وان شاء اخذ قلت بلى قال لا بأس انما يحل الكلام ويحرم الكلام **و** المراد بالكلام عقد البيع فانه يحلل نفيا ويحرم اثباتا او يحلل اثباتا ويحرم نفيا اذ المراد ان الكلام الذي يجري بينهما قد يحلل وقد يحرم بحسب اختلافه فان كان بطريق الالزام حرم المعاملة بذلك وان كان بطريق المراضاة من دون الزام وانما يحصل الالزام بعد شراء البائع بعقد مستأنف كانت حلالا **و** ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل اتاه رجل فقال ابتع لي متاعا لعلي اشتريه منك بنقد او نسيئة فابتاعه الرجل من اجله قال ليس به بأس انما يشتريه منه بعد ما يملكه **و** ما رواه في الصحيح عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل امر رجلا يشتري له متاعا فيشتريه منه قال لا بأس بذلك انما البيع بعد ما يشتريه **لكن هنا** ما يستفاد بها الجواب عن تلك الاخبار وهي ما رواه الكليني في الحسن كالصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يجيئني يطلب المتاع فاقاوله على الربح ثم اشتريه فابيعه منه فقال أليس ان شاء اخذ وان شاء ترك قلت بلى قال لا بأس به فقلت ان من عندنا يفسده قال ولم قلت باع ما ليس عنده قال فما يقول في السلف قد باع صاحبه ما ليس عنده فقلت بلى قال فانما صلح من قبل انهم يسمونه سلما ان ابي كان يقول لا بأس ببيع كل متاع كنت تجده في الوقت الذي بعته فيه **و** الظاهر ان مراده من قوله تجده وتقدر عليه وان لم يكن عندك وان هذا القيد انما هو في الحال لعدم اشتراط ذلك في السلم **قال** في الوافي ويستفاد منه ومما في معناه جواز بيع ما ليس عنده اذا كان مما يقدر عليه عند البيع حالا كان او سلما فاما ما يوهم صدر الخبر وما في معناه من تقييد الجواز بما اذا لم يوجب البيع ينبغي حمله على التقية او الاولوية او تخصيصه بالمرابحة **و** يؤيد الاول نقل صاحب الحكم بجوازه ... ونقل خلافه عن العامة انتهى كلامه **و** لا بأس ببيع مال الغير مع المواجبة والالتزام مع العلم بانه مال الغير وان جاز البيع فضولا منوطا بالاجازة ولما انه لا يصح البيع فضولا مع عدم لحوق الاجازة فلا دلالة فيها على ... غاية الامر كونه منهيا عنه فهو لا يدل على الفساد وان كان المراد النوع من الثوب والدابة والثوب ... وما نقلنا من الوافي **ف** منه يظهر الجواب عن سائر الاخبار فلا حاجة الى الاعادة مع ان تلك الاخبار لا دخل لها فيما نحن فيه اذ كلامنا في الفضولي وهو لا يتحقق الا في الشخص المعين والمراد من المتاع والمراد من تلك الاخبار البيع في الذمة وهو كلي ... عند المكلف اذا اجازه المالك **و** **اما** كفاية الشراء فقط من دون الاجازة بعده فالظاهر انه لا اشكال في عدم الكفاية **و** قد بينا سابقا ان كون الشراء ابلغ من الاجازة عن المالك ثم ... انه عقد موثق حيث انه باعه بعنوان الالتزام غاية الامر انتفاء المالكية وقد حصلت بشرائه من المالك فيدخل تحت العموم **قلت** انه باعه للمالك فهو منزلة موقوف على اجازته والمفروض عدم الاجازة منه فاين الايثاق وان باعه لنفسه فلا دليل على صحة بيع الغاصب بسبب اجازة المالك لمجرد انه باع مال الغير وان كان بعنوان الايثاق والمفروض فيما نحن فيه عدمها الا من المالك الاصلي ولا من البائع بعد الاشتراء والاخبار المانعة عن بيع ما لا يملك منزلة على ذلك وكان الكلام ان باعه غيره فاسد لكنه لا ينفسخ بمجرد ارادة صحة انتفاع البيع في غير ملكه ليثبت بحصول الملكية لنفسه بالاشتراء بعض المشهد **و** **اما** ما يظهر من كلام العلامة في التذكرة من الاجماع على البطلان وحيث حمل الاخبار المانعة على ما اذا باع عن نفسه ثم يمضي ويشتري من مالكه لانه ذكر جوابا لحكيم بن حزام حين نهاه عن بيع ما ليس عنده فيمضي ويشتريه ويسلمه وقال انه لا يبيع عندنا البيع غير جائز **و** لا اعلم فيه خلافا فلا يبعد ارجاعه الى ما لم يلحقه الاجازة بل يكفي بمجرد الاشتراء **و** الظاهر

في ... الاشكال على بيع الغاصب

تنبيه

في ذكر الاستدلال ببعض الروايات

قوله

ما يجوز

وعلى هذا فنقول ان الروايات الاولى ان كان المراد منها الاتيان بالشخص المعين كما هو الظاهر من بعضها انه لا يجوز بيعه

فان قلت ايضا ان هذا مال الغير لنفسه فانما صحت

انه فيما نقول بالصحة مع الاجازة كما حكي عن ظ الدروس والصيمري والمهذب و قد اشرنا سابقا الى بعضهم
د البيع فضولا كما جعله المحقق في الايضاح على القول بصحة الفضولي فالظاهر الا اذا صح مع الاجازة بعد الاشتراء وقد مضى تذنيب انه قد
الاقوى في صورة تملك الفضولي للمبيع بعد العقد احتياجه الى الاجازة فاعلم ان الاقوى ايضا ان ظهور المالك بعد العقد ايضا حكمه ذلك و
فروع كثيرة منها انه لو باع مال ابيه بظن الحيوة فظهر انه كان ملكه حين البيع فقيل بالصحة بمعنى كونه لازما غير محتاج الى الاجازة وقيل انه صحيح بمعنى
نه فضوليا محتاجا الى الاجازة وقيل بالبطلان والاول هو مختار الايضاح والمحقق في الشرايع والعلامة في جملة من كتبه و مما يظهر منه في
الهبة من القواعد انه اجماعي حيث قال ولو باع الواهب بعد الاقباض بطل مع لزوم الهبة وصح لا معه على راي ولو كانت فاسدة صح اجماعا ولو باع
الموروث معتقدا بقاء المورث او اوصى من اعتقد وظهر بطلان عتقه فكذلك ومثله عبارة الارشاد الا ذكر الوصية ولكن يظهر من كلامه في مثل البيع
نفيه خلافا حيث قال لو باع الصحة فكيف كان فدعوى الاجماع مشكلة سيما اذا اراد بها اللزوم كما فسرها به ولده والمحقق الثاني وغيرهما
العمدة بيان الماخذ والدليل و القول الثاني للمحقق الثاني والشهيد الثاني وعن الشهيد نسبته مختارا الى ابن المتوج وهو الاقوى و القول الثالث لم
لي قائل به نعم جعله في الايضاح احتمالا ونقل الاحتمال عن نهاية العلامة ايضا وجه الاول حصول الشرط المعتبر في اللزوم وهو انعقاد مع
تاهل في محله وان المعتبر هو قصد المالك للبيع في ماله وقد حصل فالبيع مقصود على ما الحاصل فيصح وفيه انه لم يقصد الى البيع اللازم بل
انما قصد الى بيع مال الغير فضولا فلا يتم الا بالاجازة ونحن لا ننكره و بالجملة العقد تابع للمقصود والذي قصده هو كونه بيع مال الغير موقوفا على
الاجازة واما بيعه عن نفسه فلم يقصده ومطلق قصد البيع لا ينفع في قصد نوع منه سيما اذا قال اني لم اقصد بيع مالي بل نقول قصد احد انواع
لا يكفي في قصد نوع اخر لتباينهما و لعله نظر في الايضاح الى هذا حيث قال لما اعتبر القصد في اصل البيع فهي احوال الاولى و توضيحه ان البيع اذا كا
ن مدلوله معلوما معينا ولم يلحقه القصد الى المدلول كالهازل والمكره لا يكفي مع عدم الاشتباه في المدلول ففيما اشتبه المدلول ايضا بسبب تعدد الانواع
لعدم القصد هنا اولى بالاعتبار لكون المدلول والمقصود كليهما مجهولا لافراده بالاحوال الانواع ووجه الثاني هو ما ذكرنا في رد وجه الاول مضافا الى
ما اثبتنا سابقا من كفاية الاجازة فيما لو ملك الفضولي المبيع بعد العقد بل هنا اولى بالصحة لتحقق الملك حال العقد مع انه ليس باقل من بيع الغاصب وقد
ثبت صحته بالاجازة ووجه الاحتمال الثالث انه انما قصد نقل الملك عن الاب لا عنه ولانه وان كان منجزا في الصورة فهو في المعنى معلق والتقدير
ان مات مورثي فقد بعتك ولانه كالعابث عند مباشرة العقد لاعتقاده ان المبيع لغيره هكذا ذكره في الايضاح وفي كلها نظر اما في الاول فان ذلك
هو معنى الفضولي وقد اثبتنا صحته موقوفا واما في الثاني ففيه انه خلاف المفروض ومناقض للاول نعم ان فرض هكذا ظهر وجه البطلان
لتعليق في العقود واما في الثالث ففيه مع ورود المنع الواضح انه ايضا مناقض للاولين ومنها ما لو باع الواهب الموهوب في الهبة الجائزة كا
لهبة الغير المعوضة للاجنبي ففيه قولان البطلان بمعنى عدم اللزوم ولا عدم قابلية للاجازة ايضا و هو مختار الشرايع و دليله انه بيع وقع في ملك الغير و
لم يسبق بالفسخ حتى يرد البيع على ملكه وان قلنا ان البيع فسخ كما نقل الاتفاق عليه فغاية الامر ان البيع سبب لفسخ الهبة فقبله لا فسخ وبعده لا بيع فالبيع
سابق على الملك ولم يقع في الملك والصحة وهو مختار العلامة في عدة ولده في الايضاح والشهيد الثاني و قد يستدل عليه بوقوع الفسخ والبيع
في آن واحد والمفروض ان الفسخ يحصل بالعقد اتفاقا فلو كان فاسدا لم يؤثر في الفسخ و هو في غاية الضعف لان الدلالة على الفسخ لا يستلزم ان
يكون كل ما دل على الفسخ يكفي وقد يوجه الصحة بان العقد كاشف عن سبق الفسخ لان المعتبر فيه هو الرضا الباطني واللفظ دال عليه فوقع البيع بعد الفسخ
للمنافاة بين كونه بيعا ودالا على الفسخ السابق وله وجه وقد ذكر في الايضاح وجها اخر وهو انه باول جزء منه تنفسخ الهبة فيبقى الباقي بلا مجموع العقد
لعله مبني على المسامحة في الفاظ البيع ومراده ايضا هو التوجيه السابق وقد ذكر في المسالك وجها اخر وهو انه اذا تحقق الفسخ بهذا العقد انتقل العين
الى ملك الواهب فكان العقد بمنزلة الفضولي وقد ملكها من ابتداء الاجازة فلزم من قبله كما لو باع ملك غيره ثم لا يقصد به على تقدير كونه مالكا له
خلاف هذا فانه قاصد للبيع مطلقا اقول وقد عرفت انه لا يصح الا بالاجازة ونقل في الايضاح عن المبسوط بطلان البيع وكانه ناظر الى بطلان الفضولي
كل هذا كله اذا كانت الهبة جائزة واما اذا كانت لازمة فلا يصح بعنوان اللزوم جزما نعم يقف على الاجازة على الاصح واما ان كانت الهبة
فاسدة فقد عرفت دعوى الاجماع للعلامة على الصحة وهو على الاطلاق مشكل بل لا بد من التفصيل بصورة العلم بالفساد وعدمه فيحكم بالصحة في صورة العلم
وعدمها بعنوان اللزوم في صورة الجهل الى الاجازة ولم ينقل خلافه في صورة العلم قال في التذكرة وجه الصحة في الجميع في الهبة اللازمة والجائزة ومع
الفساد عدمه وقوع العقد من المالك جائز التصرف فيكون صحيحا ثم قال ويحتمل العدم لعدم الصحة على تقدير علمه بالفساد لانه لم يقصد نقل
عن ملكه لبنائه على انه ملك الغير والعقود تابعة للمقصود بل يظهر منه حمل عدم الصحة في صورة العلم بالفساد ايضا حيث قال ويجوز عدم نفوذه بناء

ان لا يبيع وانما اقدم على بيع مال الغير من غير تحقيق يجوز ان لا يكون مقصوده بيع مال الغير عن نفسه بل يكون مقصوده بيع مال الغير من قبل نفسه ليكون مقصوده بيع مال الغير عن

ذلك الغير وهو المنهي لغرض من الاغراض ويمكن ان يكون الضمير المجرور في نفسه راجعا الى البايع يعني يجوز مع العلم بالفساد والعلم بانه مال الغير لا يبيع

الا من نفسه والمنهي عنه بانها هي بيع المنهي عليه وزعم انها مال الغير وبلعها ثم ظهر انها هي ثم قال فيجوز ايقاع البيع ممن قصد اليه على تقدير ملكه

وتمامه والعام لا يدل على الخاص والقصد الى البيع على تقدير كونها كالشكوك فيه فلا يكون العقد معلوم التحقق اقول يجوز ان يحمل على بعد غرض

العلم لكنه يحتمل ان يكون اقدامه على البيع على جهل انه مال الغير وعلى فرض الجهل فلم يبع مال نفسه لبنائه على انه مال الغير ثم اجاب عن ذلك بما

حاصله ان اللفظ الصريح كاف في حمله على القصد في العقود الشرعية الا مع القرينة على خلافه كما في المكره والهازل فيصح البيع في صورة العلم بالفساد وهو

جيد واما في صورة الجهل بالفساد فلا ينفع لما ذكره من عدم القصد الا ان يجعل بعد ظهور الفساد على ما حققنا سابقا الا ان يكون القصد اجماعية كما

يظهر من اهله واحد ومنها ما لو باع مال الغير ثم ظهر انه وكيل اشترى او قبل البيع والكلام فيه كما تقدم واما لو اوصى بعبد اعتقه لاحد ثم ظهر فساد

العتق فظهر ثم انقلنا من القواعد سابقا كون الاجماعية واقية بالحق في الشرايع من دون اشكال واستشكل في المسالك بما مر وزاد عليه ان فيما نحن فيه

هو الوصية كالاول والعاشر حيث ان يعتقد العتق ومع ذلك اوصى به الغير ولا ريب انه في لفظ الشرع انما هو غير صحيح في الظاهر بخلاف بيع مال الغير

فانه في الظاهر بيع صحيح غاية الامر كونه متزلزلا بالنسبة الى

المالك وقال ان القول بوقفها على تجديد

لفظ يدل على امضائها متعين وهو الحقيقة في قوة وصية جديدة

الى كل لفظ دل عليه الامضاء منهما ولا ينحصر في لفظ مخصوص فهو كما ذكره والله العالم بحقائق

تمت

في بيان بعض احكام البيع والشرط المتحقق الفاسد في ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

السؤال هل يجوز لمن باع سلعة من غيره ان يشتري منه وان جاز فهل يجوز مع شرط ذلك في ضمن العقد قبل تحقق تلك السلعة فرق بين ما كان بيع الساع حالا او

مؤجلا وبين كون البيع الثاني قبل انقضاء الاجل او بعده بجنس الثمن وبغيره بزيادة او نقيصة او لا الجواب الظاهر انه لا خلاف بينهم في بطلان البيع

مع الشرط مطلقا ويظهر من الشهيد الثاني الترديد فيه حيث قال نسبه غير واضح واما بدون الشرط فالظاهر ان ليس عن الخلاف في جوازه في الحال انما

الخلاف في النسيئة فالمشهور فيها الجواز وقيل لا يجوز بيعه بعد الاجل بزيادة من جنس الاول او نقصان عنه مع اتفاقهما في الجنس في صحتهما اصناعا

الاول بطلانه مع الشرط ومرادهم هنا التعميم من الحال والنسيئة كما صرح به في صحة المنه وان كان عنوان المسئلة في بعض كلماتهم مخصوصا بالنسيئة وتخصيص

ان مراد المخصص بيان الخلاف الواقع في النسيئة فعند الشيخ لم يجز اشتراء عليه يجوز منها استلزامه الدور كما حكي عن الشيخ ذكره ولا يحضرني التذكرة

وتقرير فيما حضر عندنا من الكتب لا يخلو عن اغلاق واجمال اوقفك على العبارات بعينها والرد عليها بما ذكره في الروضة فلنقتصر عليها قال لان بيعه له يتوقف

على ملكيته له المتوقف على بيعه فاذا دفعنا التوقف على حصول الشرط وهو لزوم البيع لانتقال الملك اليه كيف لا واشتراط انتقال الملك الى البايع من المشتري

مستلزم لانتقال الملك اليه فاذا ثبت انتقال البايع من المشتري مستلزم لانتقال المثمن اليه فاذا ثبت انتقال البايع موقوف على تملك المشتري واما ان تملك المشتري

موقوف على تمامية البايع فلا ولا تردد في باقي الشروط خصوصا شرط بيع العين مع تحقق اجماعا واوضح ملك المشتري بما لو جعل الشرط بيعه من البائع

بعد الاجل فتحقق ملك المشتري فيه اقول والظاهر ان مراده من تقرير الدور بالنظر الى سياق كلامه حيث جعل لزوم الدور دليلا على بطلان البيع الاول

ان بيع البائع بسبب اشتراطه بيع المشتري له يتوقف على ملكية المشتري المبيع وملكية المشتري له موقوف على بيع البائع اذ لم يكن ملكا له قبل البيع فيصير

بيع البائع موقوفا على بيع البائع ويمكن ان يكون مراده ان بيع المشتري المبيع موقوف على ملكية المبيع له وملكيته له موقوفة على بيع البائع لانها انما تحصل

من جهة بيع البائع لانها انما تحصل من جهة بيع البائع فتمنعه بان الدور مطوي وهو ان يقال اذا كان بيع البائع مشروطا بان يبيع المشتري ثانيا كما هو

مفروض المسئلة فيلزم الدور فنقول ان بيع المشتري معلول لبيع البائع وبيع البائع ايضا معلول لبيع المشتري وهذا هو الدور ويمكن ان يجعل

الضمير في بيعه ابتداء راجعا الى المشتري لان من لم يقبل البيع لا يبيع البائع فبيع المشتري موقوف على ملكيته الموقوفة على بيعه له من حيث بيع البائع لا

بيع من بعد وكيف كان فمال الجميع الى مراد واحد ولعل المراد من قوله ره وفيه ان الموقوف الخ في تقرير الدور فهو ان بيع المشتري من البائع من جملة
الشروط المذكورة في ضمن العقد وليس من الشروط التعليقية المناسبة للعلية فهو بيع وشرط لا بيع بشرط وغاية الامر ان الشروط المذكورة في ضمن العقد
لحصول الخيار الشرط اذا لم يتحقق الشرط فلزومه مشروط بحصوله لا تحققه فنقول ان توقف وجود بيع المشتري على بيع البائع مسلم ولكن توقف وجود
بيع البائع وصحته على بيع المشتري ممنوع بل الموقوف عليه انما هو لزومه فلا دور وانما يلزم الدور لو اريد الشرط التعليقي وهو في معنى الشرط المصطلح وتوضيحه
ان تحقق بيع المشتري لهذا البيع معلول وموقوف على تحقق بيع البائع فاذا جعل بيع البائع ايضا معلقا على بيع المشتري فهذا هو الدور قوله ره كيف لا
الخ يعني كيف لا يكون الموقوف على حصول الشرط لزومه والحال ان الانتقال الى المشتري مفروغ عنه لان معنى اشتراط بيع المشتري منه ان ينقل المشتري
البيع اليه هو لا يصح الا بعد تحقق الانتقال اليه اذ لا معنى لنقل مال الغير ملكا الى البائع فهذا قرينة على ان مراد البائع الشارط من قوله بعتك هذا بشرط ان تبيعه
اياي ان تنقله الى بعد ما بعت منك فنقلته اليك لا ان تنقل وان لم تنقل اليك فلا مجال لحمل كلامه على الشرط التعليقي المستلزم للمحال بل يجب حمله على
الشرط الذي ذكر في ضمن العقد لما قد يورد على الشارح بان الاشتراط المذكور باطل عند المستدل لا للدور الذي اورده والدور لا يتحقق الا في اشتراط الحمل
محال فلا وجه للاستناد اليه لان البطلان عند المستدل مبني على ما فهم من الاشتراط الصادر عن البائع من حمله على التعليق ومراد الشيخ التنبيه على
ان الفهم غلط قوله ره غاية الامر ان تملك البائع موقوف الخ توضيحه انه لما منع توقيف النقل والانتقال في هذا البيع المشروط على شرط بل انما المسلم هو
توقيف لزومه على شرط تعليقي بقطع الاحتمال ان يورد الدور بسبب التوقيف في النقل والانتقال بوجه آخر وهو انه على فرض كونه من باب الشرط في
ضمن العقد لا التعليق واندفع الدور من جهة التعليق في العقد الاول لكنه يمكن ان يقال ان تملك البائع ثانيا بعد حصول النقل منه ولا موقوف على
تملك المشتري وتملك المشتري ايضا موقوف على تملك البائع لانه لولاه لما حصل الملك للمشتري فلا ينفك هذا البيع عن الدور وان كان ذلك من جهة
ملاحظة الشرط في ضمن العقد فيثبت البطلان واجاب عنه بان غاية الامر ثبوت توقف تملك البائع بالبيع الثاني على تملك المشتري ولكن تملك المشتري
لا يتوقف على تملك البائع وبيعه في اول الامر فلا دور دائما قوله ره ولانه وارد في باقي الشروط عطف على قوله ان الموقوف على حصول الشرط هو لزوم البيع
والاولى حذف كلمة اللام ليصير مدخولا للكلمة فيه وهذا جواب عن الدور على سبيل النقض وبيانه ان هذا الكلام وارد على سائر الشروط خصوصا
في بيع شرط للعين مع انه اجماعي اذ صحة بيع العين موقوفة على تملك المشتري وتملكه موقوف على بيع البائع فان كان بيع البائع ايضا موقوفا على البيع مع
المشتري الموقوف على تملكه جاء الدور والجواب ما مر قوله ره واوضح ملك المشتري الخ توضيح لكل ما ذكره في رد الدور من الحل والنقض لكن من جهة
الى شيء واحد وهو ان شرط بيع المشتري انما هو من باب الالزام والالتزام لفعل يفعله المشتري فيما بعد انعقاد البيع وترتب ثمرته وليس بتعليق شيء على
شيء وقال واوضح الاشياء في ان ذلك بعد ثبوت الملك للمشتري هو ما لو جعل الشرط بيع المشتري من البائع بعد الاجل فانه يظهر منه انه قبل حلول
الاجل مال للمشتري سواء كان المراد من الاجل اجل النسيئة كما هو مفروض المسئلة في عبارة اللمعة اذ المراد اجل ما ولو كان في البيع الحال فان ذلك كاشف
عن تخلل ملك المشتري بين البيع الاول والثاني فانه اوضح في افادة وقوع البيع الثاني بعد حصول الملك مما لو اطلق الشرط وله بيعه بعد الحلول
اما لو شرط بيع المشتري من البائع بعد البيع الاول بلا فصل فيبطل سواء قلنا بلزوم الدور او لم نقل وقد صرح بالبطلان في هذه الصورة في احكام بيع المرابحة
فان المحقق ره بعد ما ذكر بطلان شرط بيع المشتري من البائع في بحث بيع النسيئة قال في مسائل احكام بيع المرابحة ولو كان شرط في حال البيع ان يبيعه لم
يجز وقال في المسالك وقد تقدم الكلام في ذلك وفي علته وانها كلها مدخولة ومراده ما ذكره من ابطال الدور ونحوه ثم قال وضمير لم يجز ينبغي عوده
الى البيع ليقع باطلا كما هو الواقع لا الى الشرط فان عدم جوازه لا يبطل العقد وانما يبطل لو كان الشرط ان يبيعه بعد العقد بلا فصل فلو شرط بيعه بعد
مدة او اطلق فيه بعدها صح اقول انه ره لما استفاد من كلام المصنف ره والجماعة بطلان البيع بهذا الشرط قال فينبغي ان يعود الضمير الى البيع ليوافق
مطلب واما لو عاد الضمير الى الشرط فهو في قوة كبرى كلية وهي ان كل شرط غير جائز فهو مبطل للعقد وليس كذلك اذ قد يبطل الشرط ولا يبطل العقد في
كثير من مسائل النكاح فلا يمكن الاستدلال لعدم جواز الشرط على بطلان المشروط الذي هو مراده بعنوان الكلية نعم اذا اشترط ان يبيعه بلا
فصل فهو مستلزم لبطلان العقد لانه مفوت للغرض من العقد وهو التسليم بل والتمكن من التصرف في منافع الانتفاع من المبيع فالشرط من حيث هو موجب لبطلانه
مع قطع النظر عن كونه منهيا عنه لم لا يجري فيما لو شرط البيع بعد مدة او اطلق فيه بعدها فانه لا ينافي مقتضى العقد وان فرض كونه غير جائز
فبطلان العقد يحتاج الى دليل خارجي قوله ره ثم ان ما ذكر يظهر من ان مراده ره من قوله فلو شرط بيعه بعد مدة الخ بيعه من البائع ليكون بيانا للشرط
الصحيح في بيعه من البائع بناء على مذاقه حيث ابطل دليل البطلان من الدور ونحوه الا على مذاق المحقق ثم انه يعترض على ابطال الاستدلال بالدور
بان من ان هذا الشرط شرط اللزوم لا الصحة حتى يلزم الدور بان الظاهر من الشرط هو شرط الصحة واصل تحقق العقد واما النقض بشرط العتق ونحوه فانما

فلا وجه
بل انما هو موقوف على مالكية البائع
بيعه
في المدارك في مسائل
شرط مخالف لمقتضى العقد باطل
والجماعة

خرج بالاجماع على صحته لا انه من باب شرط اللزوم كما انه يمكن ان يقال البطلان فيما نحن فيه لانه شرط البيع والنقل الى البائع بعد انتقاله الى المشتري انما
هو للاجماع للزوم الدور وكذا على لزوم عدم القصد الى الاخراج بانه تمّ في صورة التعليق الذي هو الظاهر من مرادهم لا في صورة التعليق وان كانوا قائلين
بالبطلان في صورة عدم اشتراط البيع ثانيا بعد الانتقال من باب شرط اللزوم ايضا بدليل آخر من اجماع وغيره وانت خبير بانه بنينا في الطلاق كلامهم
والدليل اخص من المدعى مع الاهم بيان دليل بطلان شرط اللزوم وليس مذكورا في كلامهم ومنها عدم حصول القصد الى نقله عن البائع توجيهه
ان البيع عبارة عن نقل الملك الى آخر بعوض معلوم وهذا النقل المشروط بنقل المشتري اليه ثانيا ليس بنقل حقيقي ورد بان المفروض حصول القصد
الى نقله الى المشتري وانما عرض القصد الى نقله الى البائع بعد النقل الاول بل شرط النقل الى البائع ثانيا مستلزم للقصد الى النقل الاول نظير ما مرّ
في الوجه الاول والا لم يتحقق النقل الثاني لتوقفه عليه وقال الكلام في هذا الوجه وجوابه الى ما حققنا في الوجه الاول هو ان هذا من اشتباه الشرط
المذكور في ضمن العقد بالشرط بمعنى التعليق والمفروض فيما نحن فيه هو الاول لا الثاني ويرد عليه النقض بانهم اتفقوا على انه لو لم يشترطا ذلك صحّ
وان كان من قصدهما اعادة المبيع الى البائع والحال ان العقد تابع للقصد فظهر ان قصد الاعادة الى البائع لا ينافي قصد النقل منه الى المشتري
والذي يضر بالبيع انما هو عدم القصد الى نقل الملك الى المشتري اصلا بحيث لا يترتب عليه حكم الملك وفيه كما رواه الحميري في قرب الاسناد على
ما نقل في الكفاية قال ولا يبعد الحكم بصحة استناده عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل باع ثوبا بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم ايحل
قال اذا لم يشترطا ورضيا فلا بأس ورد في كتاب علي بن جعفر الا انه قال بعشرة دراهم الى اجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد اقول والظاهر ان احتجاج الاصحاب
انما هو بذلك مع عدم ظهور الخلاف انما هو ذلك بينهم وان امكن المناقشة في الدلالة بان مفهوم الرواية ثبوت بأس في صورة الاشتراط وهو اعم من
الحرمة فضلا عن البطلان الا ان يضم اليه قرينة السؤال فيكون المراد في المفهوم الخارجي نفي الحلية والا لثبت الاجمال في الجواب هو بينا في الحكم واما
على ما قيل ان يقال فيه لا بأس ففيه بأس قال العلامة اوضح فان المفهوم استفادة الرخصة الموصوفة بان فيها بأسا ولا يمكن تحققها الا بانتفاء الرخصة
الا لزوم ان يكون فيما لم يشترط فيه بأس لا عما اشترط فيه وهو كما ترى ولا يذهب عليك انه لا يجري هنا القاعدة المقررة من ان السؤال غير مخصص
للجواب فانها انما تتم فيما اذا كان الجواب عاما يشمل السؤال وغيره وسيجيء من الاخبار ما يؤيد المقام ايضا ثم انك قد عرفت ان المراد من الشرط المبطل
للبيع هو ما يذكر في متن العقد مثل ان يقول البائع بعتك هذا الفرس بالمبلغ الفلاني وشرطت ان تبيعه بعد انقضاء شهر او شهرين بالمبلغ
الفلاني او بعتك بشرط ان تبيعه كذا لا بمعنى التعليق فاعلم انه مع حصول الشرط وذكره كذلك فالامر واضح ولو شرطاه قبل العقد ونسيا ذكره حال العقد
مع علمهما بانه لا عبرة بما ذكر قبل العقد او توهما انه يلزم بمجرد ذلك اذا جهلا بانه لا عبرة به مع قصدهما له في الصورتين فالظاهر فيهما البطلان لانهما انما
اقدما على البيع بالشرط المذكور فهو كما لو ذكر الشرط في متن العقد واما لو كان الشرط من قصدهما حال العقد بدون ذكره اصلا ففيه اشكال و



يظهر من المحقق الصحة مع الكراهة حيث قال ولو كان شرط في حال البيع ان يبيعه لم يجز وان كان ذلك من قصدهما ولم يشترطاه لفظا كره واورد
عليه بان ظاهر اللفظ اطلاق النقل ومقتضى القصد تقييد بنقل المشتري اليه ثانيا والعقد انما يتبع القصد ومقتضى ذلك البطلان واجيب بان
القصد ان كان معتبرا في الصحة فلا يعتبر في البطلان لتوقف البطلان على اللفظ والقصد كما كان الصحة ولم يوجد في الفرض وفي عبارة المجيب اغلاق وتفكك
ولكن من الاعتبار يرى في كلامه معنى آخر ففي الاول معناه ان القصد الى المدلول مما لا بد منه في الصحة ويعتبر حصوله وفي الثاني معناه ان القصد الحاصل لا
عبرة به ولا يعتنى به بدون اللفظ لتوقف البطلان على انضمام اللفظ اليه كما ان في الصحة لا بد من انضمام القصد الى اللفظ والظاهر ان مراد المجيب المعنى الثاني
يعني انه اذا كان مطابقة اللفظ والقصد معتبرة كما انك تقول ان صحة العقد متوقفة على القصد الى مدلوله والمفروض عدم انه مدلوله مطلق وان كان مقصوده
مقيد فنقول ان البطلان انما هو بشرط الاعادة على البائع ونقل المبيع فكما ان اللفظ لا يكفي في البطلان واعترض على هذا الجواب بان عدم الصحة
الحاصل بانتفاء القصد الى المدلول يكون في اثبات البطلان فلا يكفي مجرد العقد كما لا يكفي في الساهي والهازل والغالط والمكره فلا يحتاج في
اثبات البطلان الى ذكر اللفظ والتحقيق كما يستفاد من لك ايضا ان يقال لا بد في العقد من القصد الى المدلول بعنوان انه المترتب عليه اثر الملك
للمشتري واذعان الطرفين بان المشتري لا يلزمه الاعادة ولا ينافي ذلك وعد المشتري للاعادة ولا ينافي ذلك رضا البائع لذلك فلو تواطأ على
ذلك قبل العقد مع اعتقادهما بان الملك يصير ملكا تاما للمشتري ولا يلزم الاعادة ولكن اقدم البائع على ذلك بحسن ظنه بالمشتري انه يفي بوعده
ويعيد المبيع الى البائع بحسن طويته مع كونه مختارا في الاعادة وعدمها فلا يضر كونه مقصودا في العقد الاعادة نظرا الى الطيبة بالمشتري فظهر
من هذا ان كلمة ذلك في قول المحقق وان كان ذلك من قصدهما اشارة الى الاعادة المبيع الى البائع لا الى شرط ذلك وحاصل المقام ان
ما قالوا انه مسئلة الشرط في ضمن العقد انه لا عبرة به اذا تقدم ذكره على العقد مع قطع النظر عن صحة الشرط وفساده فهو انه لا يفيد اللزوم وجب

شرط اللزوم وحاصل كلام المعترض يرجع الى المسألتين بالدور وعدم حصول القصد الى الاخراج انما اوردنا في صورة

لانه متبع السؤال

بدون العقد وان قصد فالعقد الشرط بدون اللفظ ايضا لا يكفي

الوفاء به اذا انعقد بل لابد من تخلله بين الايجاب والقبول واما ادخاله في نفس العقد اذا كان شرطا فاسدا لمثل شرط الاعادة فيما نحن فيه فهل يؤثر
في بطلان العقد بناء على ان بطلان الشرط مستلزم لبطلان العقد ففيه فان كانا عالمين بعدم العبرة بما يذكر قبل العقد ولكن بنيا ذكره حال
العقد مع قصدهما ادخاله العقد او كانا جاهلين بذلك وتوهما اللزوم بمجرد ذلك فعقدا بهذا القصد فالظاهر انهما في حكم ما لو ذكر
في متن العقد في البطلان لان القصد الى البيع انما هو على هذا الشرط الفاسد ومع بطلان البيع على الوجه الفاسد والعقد تابع للقصد واما لو
لم يذكر الشرط اصلا ولكن كان قصدهما ايقاعه على هذا الشرط فان فرض تحقق مثل هذه الصورة فالنية باطل مثل ما ذكر فيه لان العقد تابع للقصد
والتراضي بما وقع كذلك ولما اذا قصدا الى البيع كذلك من دون ذكر الشرط ولا قصد الشرط مثل ان يجيء المشتري ويقول انا محتاج الى الدراهم فهل
اشتري منك متاعا نسيئة الى سنة بمائة ثم انا ابيعك نقدا بمائة ثم تنتفع انت وتقضي حاجتي فتراضيا من دون شرط فلا اشكال بل ينبغي الامر على ان
والمروة بعد لزوم البيع وحمل النسخ على الاعادة لزوما او احد منهما فهو صحيح غير مضر وللمحقق الاردبيلي رحمه الله هنا كلام يشعر ان يكون مراده مما ذكرنا
من التفصيل ولكن فيه اجمالا لا يفي بذكر الظاهر المشهور ويدل ويؤيد ما قلنا صحيحة يعقوب بن شعيب الثقة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قلت اعطي الرجل له الثمرة عشرين
دينارا او اقول له اذا قامت ثمرتك بشيء فهي لي بذلك الثمن ان رضيت اخذت وان كرهت تركت فقال اما تستطيع ان تعطيه ولا تشترط شيئا قلت
جعلت فداك لا يسمى شيئا الله يعلم من نيته قال فهو انتهى كلامه ره ولعل مراده من التأييد ان النية كافية في البطلان مع عدم اللفظ كما ذكره في صورة
ايقاع العقد مع القصد الى الشرط من دون ذكره **المقام الثاني** جواز اشتراء البائع من المشتري بعد الشرط ولا خلاف فيه في الحال ولا اشكال
وكذلك الظاهر عدم الخلاف ولا الاشكال في النسيئة اذا كان قبل حلول الاجل بزيادة على الثمن او نقصان بجنس الثمن وغيره حالا او مؤجلا للعمومات والخصوصات
مثل صحيحة بشار بن يسار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبيع المتاع بنساء فيشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه قال نعم لا بأس به فقلت اشتري متاعي فقال
ليس هو متاعك ولا بقرك ولا غنمك وصحيحة منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل كان له على رجل دراهم من ثمن غنم اشتراها منه فاتى الطالب
يتقاضاه فقال المطلوب ابيعك هذه الغنم بدراهمك التي عندي فرضي قال لا بأس بذلك قال الظاهر ان المراد بهذه الغنم الغنم التي اشتراها منه ورواية
ابن منصور ولا يخرج عن قدح ومن جملة الرواة عنه ابن ابي عمير فالسند معتبر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيء الرجل فيطلب العينة فاشتري له المتاع من اجله
ثم ابيعه اياه ثم اشتريه منه مكاني قال فقال اذا كان بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبع وكنت انت ايضا بالخيار ان شئت اشتريت وان شئت لم تشتر
ثم تشتري فلا بأس الخبر ذلك فاتى المطلوب الطالب ليبتاع منه شيئا الا ان يبيعه نسيئة فما نقد فليبعه بما شاء الشعير بانه لا يجوز بيعه نسيئة فيها او لا
انها مجملة يحتاج تنزيلها على ما نحن فيه الى تقدير مضاف يعني قيمة طعام او بقر والى ان يكون الطالب في علا كلفة الى المطلوب مفعول له ان يكون المراد
من كان يشتريها هو شيئا من البقر والغنم الذي اشتراه منه نسيئة ولذلك نظر بعضهم انما تدل على انه لا يجوز على قيمة السلف في ذمة المشتري مع
انا بينا انه خلاف الظاهر لانه ليس في الرواية انه يريد ان يشتري منه بان يجعل قيمته حالا في ذمة البائع وكان ارادة السلف من النسيئة خلاف الظاهر ومع
كان فلا يعارض بها الاخبار الصحيحة عموما وخصوصا وربما يحمل على الكراهة يعني كراهة اشتراء ما باعه نسيئة **المقام الثالث** جواز ان يشتري
البائع منه بعد حلول الاجل لما باعه نسيئة ولا خلاف في جوازه ايضا ظاهرا اذا ابتاعه من المشتري بجنس الثمن او بغير جنسه من غير زيادة ولا نقصان
واما لو زاد عن الثمن او نقص مع كونه من جنسه ففيه قولان اشهرهما واظهرهما الجواز للعمومات والخصوصات المتقدمة وقد يستدل له بصحيحة ابان بن عثمان
عن يعقوب بن شعيب وعبيد بن زرارة قالا سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن رجل باع طعاما بمائة درهم الى اجل فلما بلغ ذلك الاجل تقاضاه فقال ليس لي دراهم
خذ مني طعاما فقال لا بأس انما له دراهمه يأخذ بها ما شاء وفيه اشكال لظهور كون الطعام الثاني هو الطعام الاول مع ان الظاهر ان المراد من الرواية
الاخذ من باب الدين لا الاشتراء الا ان يتمسك بترك الاستفصال في الجواب ويقال ان المراد باخذ الدراهم كيف يشاء ما يشمل اشتراء عين المبيع بزيادة
على الثمن الاول او النقص وفيه تكلف واما القول الثاني فدليله رواية خالد بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بعت طعاما بتأخير الى
اجل مسمى فلما جاء الاجل اخذته بدراهمي فقال ليس عندي دراهم ولكن عندي طعام فاشتره مني فقال لا تشتره منه فانه لا خير فيه وعمل بها الشيخ
حملا لها على ما ذكر وهو مع ضعفها لا دلالة فيها على مطلوبه من وجوه وربما تؤيد بما رواه الصدوق عن عبد الصمد بن بشير صحيحا عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سأله محمد بن القسم الحناط فقال اصلحك الله ابيع الطعام من الرجل الى اجل فاجيء وقد تغير الطعام من سعره فيقول ليس عندي دراهم قال خذ منه بسعر يومه
قال افهم اصلحك الله انه طعامي الذي اشتراه مني قال لا تأخذ منه حتى يبيعه ويعطيك قال ارغم الله انفي رخص لي فرددت عليه فشدد علي وفيه انها ايضا لا تدل على
خلاف المطلوب بل هي بالدلالة اشبه سعر يومه وكيف كان فلا يعارض بها ما مر من الادلة وربما نقل قول بتخصيص ذلك بالطعام لورود ذلك في الروايتين
هو ايضا ضعيف وربما حمل على الكراهة ومنهم في الدروس ولو كان المبيع طعاما ثم اشتراه البائع بعد الاجل صح على كراهة لرواية الحناط ولا با

بين في هذه المسألة واعلم ان في كلام الاصحاب هنا اشتباها فان الذي يظهر من كلام الفاضلين وغيرهما نقل الخلاف في جواز اشتراء البائع ما باعه نسيئة
بعد الاجل بجنس الثمن مع الزيادة والنقصان ونقلوا القول بالمنع عن الشيخ في النهاية وكتابي الحديث والذي نشاهد في النهاية وكتابي الاخبار المنع
عن اخذ المبيع عوضا عن الثمن بنقصان او زيادة لا اطلاق الاشتراء وعلله في الاستبصار بلزوم الربا وتوجيهه انه اذا باعه مثلا كرا من الطعام بعشرين
درهما الى سنة وتغير السعر بعد السنة وصار قيمة الكر عشرة فاذا لم يكن عند المشتري دراهم ويريد اعطاء الطعام وهو رباء لانه اعطى كرا واخذ كرين
وهذا كما ترى يختص بما اخذ الطعام عوض الثمن ولا يلزم فيما نسبوا اليه العموم فانه يشمل ما لو اعطاه الدراهم ولكن اراد البائع ان يشتري منه فهو
كلماتهم يطابق الشيخ قال بعدم الجواز اذا كان قيمته اكثر من الثمن الاول او انقص ولم يرد كلمات فلاحظ التهذيب والاستبصار والنهاية ولخصها عبارة
النهاية وهي انه قال ومن باع الشيء باجل ثم حضر الاجل ولم يكن مع المشتري ما يعطيه اياه جاز له ان ياخذ منه ما كان باعه اياه من غير نقصان من ثمنه فان
اخذه بنقصان مما باع لم يكن بذلك باس وعبارة الكتابين اوضح من النهاية وحمل كلمات الجماعة على ذلك تكلف فلنذكر عبارة واحد منها قال
في الارشاد ويجوز شراء ما باعه نسيئة قبل الاجل مط وبعده بغير جنس الثمن مطلقا وبجنسه مع التساوي ومع الزيادة والنقصان الاقرب الجواز وفي النهاية
لا يجوز شراؤه بنقصان عما باع به وعلى هذا فيجوز اشتراء البائع المبيع ثانيا مع التفاوت بجنس الدراهم اذا اخذ الثمن بلا خلاف من احد فلتنبه لذلك

فان كلماتهم محل شبهة واما ما ذكره الشيخ في من لزوم الربا في
الاستبصار ونقل عن الخلاف فهي في ان المعاملة انما
وقعت على الدراهم لا على الطعام فلا معنى
للزوم الربا تمت والحمد لله اولا
عشـ

في المعاوضة بدون الصيغة وما يجري عليها من الاحكام

بسم الله الرحمن الرحيم

السؤال اذا عاوض زيد فرسه ببغل عمرو بدون صيغة البيع ونحوه فهل هذا عقد لازم وهل لها صيغة خاصة ام لا وهل يجري فيه خيار الغبن و
غيره من الخيارات ام لا **الجواب** اعلم ان المعاوضة من باب المفاعلة وهو موضوع للمشاركة بين اثنين في مبدأ الاشتقاق والفرق بينه وبين باب
التفاعل ان الفعل ينسب الى احدهما صريحا والى الاخر ضمنا في المفاعلة واليهما صريحا في باب التفاعل لان الفعل ينسب الى احدهما **واعلم** ان مواد
المفاعلة مختلفة باختلاف اصل المبدأ فقد لا يتحقق المشاركة الا مع تعدد صدور المبدأ من احدهما وتلقي الاخر وقد يتحقق مع اتحادهما في الوجود
فمن الاول المكاتبة والمراسلة ونحوهما فان احد الصديقين يكتب كتابا الى الاخر ثم يرسل الاخر جوابه ومن الثاني المصافحة والمواقعة ونحوهما وقد يكون
قابلا للامرين كالمضاربة والمناظرة وكثيرا ما يستعمل فيما لا يتحقق المبدأ الا من اثنين بهيئة كالمبايعة فان البيع لا يتحقق الا بالايجاب والقبول من شخصين
متغايرين حقيقة او حكما شأن احدهما الايجاب والاخر القبول فلما كان فعل كل منهما له مدخلية في تحقق المبدأ اليهما جميعا فكان كل واحد منهما فاعلا
للمبدأ فهما شريكان في صدور المبدأ من كل منهما اما مجازا او من باب التغليب **وحاصل هذا** ان المبدأ في المتشاركين فيه قد يكون فردا شخصيا كالبيع
وقد يكون فردين من نوع كالضرب ومن هذا الباب المضاربة بمعنى القراض والمزارعة والمساقاة وامثالها اذا عرفت هذا **فاعلم** انه ما يمكن ان يتوهم في
بيان عدم كونها عقدا مستقلا ان المعاوضة من قبيل المبايعة فانها عبارة عن تعويض الشيء بشيء اخر كما يتحقق المبايعة بايجاب احد المتبايعين
وقبول الاخر ولا ايجاب للاخر وقبول للاول ثانيا فكذا المعاوضة يحصل بجعل احدهما ماله معوضا ومال الاخر عوضا مع قبول الاخر ولا يحتاج
الى جعل الاخر ماله معوضا ومال الاخر عوضا مع قبول الاول ومجرد امكان ان يجعل كل واحد من العوضين عوضا ومعوضا كما في صورة السؤال لا
ان يعتبر في كل منهما العوضية والمعوضية بل يكفي اعتبار كون احدهما معوضا والاخر عوضا غاية الامر كون الطرفين مخيرين في الابتداء بالتعويض فمن
ماله معوضا والاخر عوضا فلو بادر احدهما بالتعويض وقبل الاخر فماله معوض ومال الاخر عوض وبه يتحقق المعاوضة ولا حاجة الى ان يجعل الاخر ماله
عوضا ومال الاخر معوضا كما يكون في لفظ البيع ايضا كذلك فلو اراد صاحب الفرس بيع فرسه ببغل صاحبه فيجعل الفرس مبيعا والبغل ثمنا ويتم البيع بعد
قبول المشتري ولا حاجة الى جعل صاحب البغل بغله مبيعا والفرس ثمنا ليتحقق فهو المبايعة بل لا يصح ذلك بعده اذ ما جعل احدهما ماله معوضا ومال الاخر
عوضا فاما ان يقبل الاخر ذلك ثم يجعل ماله معوضا ومال الاول عوضا فحينئذ قد صار مال الثاني عوضا استحقه الاول فكيف يجوز له ان يجعل
الغير معوضا واما ان لا يقبل بقول مستقل بل يجعل هو ايضا تعويضه لماله بمال الاول نائبا عن القبول فهو ايضا بط لانه هذا لا يصير قبولا للعقد
الاول لتغاير العوض والمعوض فيبقى العقدان خاليين عن القبول ويمكن ان يتوهم في بيان المغايرة انه اذا فرض ان زيدا وعمرا يريدان معاوضة الفرس

والبذل وقال احدهما للآخر تعاوضنا يعني جعلت مالي وهو الفرس مثلا عوضا عن مالك بدلا عن مالي وبالجملة نقلت فرسي اليك بعوض فرسك فقال الآخر
ايضا تعاوضنا بهذا المعنى فلا يبقى العقد خاليا عن القبول وذلك كما ذكروا في عقد الشركة قال في التذكرة والاظهر انه يكفي في عقد الشركة ان
يقول كل منهما اشتركنا والظاهر ان مبدأ الاشتقاق هو الشركة بمعنى العقد وهو اذن كل واحد منهما للآخر في التصرف في المال المشترك بينهما بمعنى
المخلوط وكذا نقل عن ابي حنيفة الكفاية بتعاوضنا او اشتركنا كشركة المعاوضة ومبدأ الاشتقاق في تعاوضنا العقد الخاص المسمى بالمعاوضة
ثم ان الظاهر ان الشركة اسم المصدر وهو الاشتراك كالغسل والاغتسال فقول القائل اشتركنا معناه انه اشترك في العمل في هذا المال الممزوج
بان ياذن هو ايضا في ذلك يقول الآخر ايضا اشتركنا بهذا المعنى والحاصل من المجموع هو الشركة التي هو اسم المصدر وعلى هذا فلا بد من ذكر المتعلق
في اشتركنا مثل ان يقولا في هذا المال بخلاف تعاوضنا لان نفس المعاوضة مبدأ مستقل يعني بنينا على ان يكون كل غنم وغرم لنا وعلينا بيننا واما
تعاوضنا بالمعنى المبحوث عنه فلا بد من ذكر المتعلق ولا بد ان يكون مبدأ المعاوضة والتعويض يعني جعلنا مالينا هذين كل واحد منهما عوضا عن
الآخر ومعوضا على الوجه الذي تقدم الاشارة اليه والحاصل انه يمكن قصد المعوضية والعوضية في كل من المالين مفصلا اوح نقول ان
عقود المعاوضات التي ذكرها الفقهاء جنسا ثم لم يتحقق فيه المعاوضة سواء كان احدهما عوضا والآخر معوضا كالبيع والصلح الذي فيه عوض والهبة
المشروط فيها العوض وما كان كل من الطرفين عوضا ومعوضا فالمعاطاة ان وقعت غير مسبوقة بما وقع انما حصلت بمحض الاعطاء والاخذ فهو
نوع تراض واباحة ولا يدخل في العقود يعني العهود الموثقة وان وقعت بعد المساومة على تسليم من اقسام المعاوضات فهي تابعة لها ولكنها ليست ملزمة
لعدم الاتيان ولا يدخل في عموم اوفوا بالعقود وكذا اذا وقعت بعد المساومة على ان يكون كل منهما عوضا ومعوضا واما بعد اجراء الصيغة فيصير عهدا
موثقا ويجب الوفاء به ويصير لازما والمعاوضة المبحوث عنها اذا خلت عن العقد بعد المساومة على ان يكون كل منهما عوضا ومعوضا فهي معاطاة في
المعاوضة بالمعنى المبحوث عنها واذا اجري الصيغة بان يقولا تعاوضنا فيصير معاوضة لازمة بالمعنى المبحوث عنه اذا عرفت هذا فيظهر لك انه
بعد تحققه [illegible] يترتب عليها احكامه من الخيارات وغيرها نعم يمكن اجراء كل ما كان الدليل فيه لزوم الضرر كالغبن وظهور العيب ونحوه بل
فهو تابع للادلة العامة لا لخصوص ما ورد في البيع فلا يترتب ثبوت خيار الثلاثة في الحيوان للمشتري ولا خيار المجلس وغير ذلك من الاحكام بل الاحتمال
المذكور لا ما اثبته المخالف بالادلة الشرعية وتوهم ان العوضية والمعوضية امر اعتباري ان [illegible] انما هو بمحض الاعتبار فاسد بل انما هو شأن الثمن
والمثمن وهما يختلفان في الاحكام مثل ثبوت الخيار في الحيوان للمشتري اذا كان المبيع هو الحيوان ونحو ذلك فلا بد من تعيينهما ما يترتب عليهما احكامهما
وتعيينهما انما هو بدخول الباء على الثمن ويلزمه على القول باختصاص خيار الحيوان للمشتري ان يكون لمن يبيع ضيعة بفرس ويشتري منه الفرس
ضيعته ثبوت خيار الفسخ له في الثلاثة وعدمه هو [illegible] فكذلك العوض والمعوض ليس بمحض الاعتبار ويتميز العوض بدخول الباء عليه ومن هذا يظهر
ما نقل عن الشهيد من الاعتراض على من استدل على لزوم تقديم الايجاب على القبول في البيع بان مورد لفظ بعتك معوض ومورد اشتريت هو العوض
فرع المعوض طبعا فينبغي تقديمه وضعا وتقرير الاعتراض ان العوضية من الامور الاضافية المتضايفة فلا مزية لاحدهما بالاختصاص وفي كل من المقدمة
والاعتراض نظر اذ غاية توجيه كلام المستدل ان كل بعت مشتمل على نقل العوض الى البائع والتحقيق في جوابه منع لزوم تقدم ما هو مشتمل على الموضع الطبيعي
وغاية توجيه الاعتراض ان كل واحد من الثمن والمثمن [illegible] بل لان يسمى عوضا فيمكن تسمية العوض معوضا وبالعكس اذ كل منهما بدل من الآخر وليس هنا تقدم
طبعي وفيه ان غاية الامر امكان تحقق صورة في المعاوضة بان يطلق كل واحد من العوضين اسم العوض والمعوض لا اطراد ذلك في جميع الصور ولا ريب
ان العوضية والمعوضية في البيع حقيقة لا تختلف والا لزم ان يكون الثمن مثمنا وبالعكس وبه يختل الاحكام والتحقيق ان القبول الذي لم يكن بلفظ قبلت
مثل اشتريت وابتعت انما ايجاب في المعنى يعني نقلت ملك الثمن بالعوض المعلوم وبعت بعد قبول له لعدم استحالة ذلك عقلا والا لم يتعلق في
النكاح مع انه جائز فيه والتعليل بحياء المرأة لا يرفع الاستحالة العقلية كما هو واضح ونقول انه قبول لا استحالة في تقديمه والفرعية والتبعية انما
يسلم في مثال قبلت لا غير فالصواب في تقرير مراد المستدل ان يقال ان مورد بعت هو نقل عين المال بعوض ومورد اشتريت قبول ذلك النقل بذلك
العوض بعينه ولا ريب ان الانتقال مطاوع للنقل ومتأخر عنه بالطبع فلا بد ان يكون الطبيعة اللفظية الدالة عليه متأخرا وفي تقرير الاعتراض ان يقال
ان النقل كما يمكن تصويره في المعوض فلا تقدم لاحد العوضين بالطبع فيصير كل منهما منقولا ومنتقلا ويظهر الكلام فيهما بعد التأمل ما ذكرنا في
تصويره [illegible] منع لزوم تقديم ما دل على النقل بالطبع في الذكر ومنع اعتبار المنقول في جواز جعل كل من العوضين منقولا ومنتقلا وعوضا ومعوضا فهو
في المعاوضة المبحوث عنها ان كانت بمحض التقابض من دون قصد الى شيء من العقود المعهودة واعتبار شرائطها فهي معاطاة محضة وان كانت بعد التساوم
باحد العقود المعهودة فهي المعاطاة التابعة لتلك العقود وان لم يكن بمحض التقابض بل ذكر له صيغة مثل تعاوضنا او ما ادى ذلك وبنحو ذلك ومن العقود

فلا محالة يتحقق من جعل احدهما عوضا والاخر معوضا كما ذكر ثم ادرج تحت ما لاحظه ان لفظ عاوضه واعاضه وعوضه في اللغة بمعنى اعطاء العوض كما ان
لفظ اعتاض وتعوض بمعنى اخذ العوض فلا بد ان يجعل ايجاب المعاوضة المبحوث عنها بلفظ عاوضت منه فلو لا يجعل نقلته فصيرت معناه نقلته نقلا بعوض
داخل في ماهيته كالبيع والاجارة فلا يشمل الصلح والهبة المعوضة فان كان مفعوله عينا فيصير بيعا او منفعة فيصير اجارة او مزارعة او نحو ذلك و
ح فلا بد من تعيين المقصود وملاحظة تحقق شرائط كل منهما وان جعلت معاملة براسها فلا يمكن الا بسبب التسمية لا باعتبار تمايز الماهيات وهو مشكل
ولم يحصل لي اوقف على شئ يدل على كونها عقدا براسها و للشهيد الثاني في المسالك هنا كلام ينبغي التعرض له قال المحقق وكذا ان عوض عنها ولو كان
العوض يسيرا قال في المسالك هذا ايضا من المواضع الموجبة للزومها من الاجنبي يعني كما ان تصرف تلف العين في هبة الاجنبي موجب لسقوط الرجوع فكذلك
تعويض الاجنبي عن الهبة موجب للزومها وسقوط الرجوع منها قال وهو موضع وفاق من جميع الاصحاب حتى من المعترض كما عرفت و مستنده من
الادلة العامة خصوص قول الائمة في حسنة عبد الله بن سنان قال اذا عوض صاحب الهبة فليس له ان يرجع وفيها ولا فرق في العوض بين القليل والكثير
مع تراضيهما عليه لاطلاق النص والفتوى ولانها يصير بالتعويض معاوضة محضة فيلزم للعموم ولو لم يرض الواهب باليسير ابتداء او بعد العقد لم يؤثر
بذل المتهب كما يستحب اثناء التحريم ولا فرق في العوض بين كونه من بعض الموهوب وغيره عملا بالاطلاق ولانه بالقبض بعد العقد مملوك للمتهب فيصح بذله
عوضا في الجملة **اقول** وفي هذا الكلام تعقيد واشكال اذ لو كان مراده من الادلة العامة مثل اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم الشامل
للعقود معاوضات كالبيع والاجارة وغيرها كهبة ذي الرحم بدون عوض والصلح الخالي عن العوض والنذر واليمين بعد ما خرج هبة الخالية
الاجنبي عن العوض بالدليل وبقي الباقي تحت العموم فما معنى قوله ولانها يصير فيه حكم بالتعويض معاوضة محضة فيلزم للعموم وما هذا العموم غير
المتقدم **فان قلت** المراد منه مثل قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض فان التجارة هو عقد المعاوضة لاجل التكسب فيفيد ان منتهى الاكل الدالة
حلية الاكل لاقتضاء الاستثناء ذلك فان كان منقطعا فمعناه يجوز الاكل بعنوان التجارة عن تراض وهو لا يستلزم اللزوم فليس هيهنا عمومات
يفيد احدها اللزوم كل عقد من العقود سواء كان فيه معاوضة ام لا والاخر لزوم كل عقد فيه معاوضة **فان قلت** انه فرض الكلام في التعويض
الغير المسبوق بشرط العوض فانه يمكن ان يقال الهبة للاجنبي مع الاطلاق قد خرج من عموم اوفوا بالعقود وامثاله فالذي اوجب لزومه بعد طرو
التعويض بعد صيرها معاوضة محضة وليس بالهبة المطلقة المخرجة بالدليل عن العموم فيدخل تحت الآية العامة التي خرجت منها اولا فالعمومات في المقام
امر واحد والحاصل ان المعترض في الاستدلال الاول ان هبة الاجنبي بملاحظة كونها معوضة يدخل تحت عموم اوفوا بالعقود بالاستقلال فيكون
في الاستدلال الثاني انه خرج هبة الاجنبي المطلقة بسبب الدليل عن تلك العمومات فذلك ولكن ثبت لزومها ثانيا بسبب دخولها ثانيا تحت العموم
بسبب التعويض الطاري عليه والحاصل ان الهبة المعوضة داخلة في العقد بالاصالة في الاول وصارت منه بعدما لم يكن في الثاني وبيان ذلك
في التعويض بهبة لابد من القبول حتى من الهبة المشروطة بالعوض فلو منع الواهب من قبول العوض لئلا يلزم هبته جاز له فلا بد في التعويض من قبول الواهب
لما يعطيه المتهب بقصد العوضية حتى يلزم فحق الواهب باق في العين حتى يحصل اللزوم سواء شرط العوض في العقد ام لا فمعنى التعويض يعني اعطاء
المتهب العوض واخذ الواهب يصير الان الهبة المطلقة السابقة معاوضة محضة فكانه الان ينقل ما للمتهب لو بالتسليط اليه بانه هذا العوض و
يقطع يده عنه فيشمله العمومات الدالة على وجوب الوفاء فكانه تحصل المعاوضة ويدخل بسببه تحت العموم **قلت** الظاهر ان موضوع المسئلة
اعم من الهبة المشروطة فيها العوض والمطلقة التي لحق بها التعويض كما يظهر من الاستدلال ومن قوله ولو لم يرض الواهب باليسير ابتداء او بعد العقد
واما جعل ذلك الكلام عطفا على اطلاق النص والفتوى ليكون دليلا لعدم الفرق بين اليسير والكثير فلا كراهة فيه ثم ان مقصودنا من طرح هذا
المقال الاستيناس لاثبات معنى مستقل للمعاوضة غير العقود المعهودة فان مراد الشهيد من قوله فيصير بالتعويض معاوضة محضة لو كان يصير به هبة
معوضة فيدخل تحت العموم فيرد عليه ان الاستدلال بالعموم لا يحتاج الى جعلها هبة معوضة بل يكفي كونه من افراد العقد مع ثبوت الاشكال
في صيرورتها هبة معوضة بعده ولو كان مراده انه يصير واحدا مع العقود المعهودة فالمفروض عدمه سيما مع انه لا يصح فرض كونها منها فيبقى ان يكون
المراد بالمعاوضة المحضة اما نوع معاوضة خاصة لم يكن احد المذكورات او معنى عام يشملها ويشمل غيرها فظهر من ذلك امكان تحقق المعاوضة في
غير العقود المعهودة ويكون مندرجا تحت عموم الاية فيكون لازما ومما ذكرنا في تقرير الاستدلال من ان الغرض محض اخراجها من الهبة المطلقة
بسبب طرو التعويض يظهر ضعف الاستيناس **اذا عرفت هذا** فالمعاوضة التي لم يقصد كون احد العوضين معوضا والاخر عوضا فاما ان يكون
بدون لفظ وصيغة فهو معاطاة ويجري عليها احكامها وان كان مع لفظ وان كان بلفظ بادلتك عبدك بكذا او عوضت فهو لا يتفاوت في الحال
من قصد النقل من احد الطرفين فمن قصد بيعا صار بيعا فيتبعه حكمه فان قصد من صاحب العين مع ذكر العوض وارادة ثبوت العوض في ماهيته فهي

ايضا وجعل كلا منهما عوضا ومعوضا

ثم بينت فيه ان المعاوضة من اسباب ...

في ان الهبة المطلقة من اسباب التعويض

في تحقيق المعاوضة في غير العقود

البيع قسراً او آرصيت من جهة المنفعة فيتوقف على الاجارة قسراً ولا يصح عقد الفضولي فان قلت اذا قلت لاحد بع فرسي بكذا فباع ولم يخطر بباله احدهما
ان معنى بع التوكيل في البيع ولا قصداً فهل يمكن لك ان تقول ان هذا باطل لانه لم يقصد التوكيل بذلك بل هو قاصد لكن لا يتفطن لانه قاصد لا
العلم بالشيء لا يستلزم العلم بالعلم وح فيجيء الكلام في اجتماعه ساير شرائطها مثل معلومية العوض والمعوض في البيع والاجارة وغيرهما والتمكن من التسليم
وغير ذلك و من جملة ذلك الكلام في صحة الصيغة والايجاب بهذا اللفظ وانه يكون الكنايات ام لا وفي ان الصيغة هل هي شرط التعيين او اللزوم
فلا بد فيه من الرجوع الى ما ذكروه في محالها واما مع عدم الصيغة فهو معاطاة كما ذكروا ولا يفيد اللزوم على الاقوى وح فاما ان يحصل في الخارج
بمحض التقابض ولم يعلم كونه تابعاً لاحد من العقود فهو معاطاة بالمعنى الاعم ولا يفيد الا اباحة التصرف و اما لو علم التبعية مثل حصول المسامحة لعقد
الى احد العقود ثم وقع التقابض من الطرفين بناء على تلك المسامحة فهل معاطاة في البيع او في الاجارة وهكذا و انما وقع الاختلاف في ان البيع
هل هو بيع ام لا انما هو في المعاطاة التبعية لا مطلق المعاطاة و لما كان ذكر مسئلة المعاطاة في كتاب البيع وذكر الخلاف هنا يتراءى في بادي النظر
انه خلافهم في انه بيع ام لا مطلقاً وليس كذلك بل تكلموا في مسئلة البيع ثم ذكروا انه يجري في الاجارة وغيرها ايضاً فنزاعهم في انها هل يفيد الملك او محض
الاباحة ينبغي ان يكون في المعنى الاعم ونزاعهم في انه على القول بالملكية هل هو بيع ام لا انما هو في المعنى الاخص والاظهر انها ليس محض الاباحة بل هو
تمليك وان لم يجز وطي الامة بسبب المعاطاة و هو خلاف اتفاقهم و محللات الفرج منحصر في التزويج وملك اليمين وان كان بتمليك المنفعة المشتمل
التحليل والقول بان اذن المالك في اباحة التصرف تحليل ضعيف لان المراد بالتحليل تحليل الوطي مع بقائه على ملك المالك ولا ريب ان المالك هنا
لم يقصد الاوطي المشتري في ملك نفسه وايضا لا عوض في عقد التحليل و في المعاطاة موجود بل الاظهر ان ما يكون تابعاً للبيع فهو بيع و قد ادعى

المحقق الثاني عليه الاجماع و يمكن تنزيل عبارات سائر الاصحاب ايضاً على
ذلك بان يكون مرادهم من معنى الملكية
او التبعية هو نفي اللزوم

في تحقيق الغناء موضوعاً وحكماً عموماً وخصوصاً

بسم الله الرحمن الرحيم

السؤال ما معنى الغناء المحرم وهل يعم حرمته ولها مخصص **الجواب** ذكر جماعة انه مد الصوت المشتمل على الترجيع و نسبه المحقق الاردبيلي ره
الى الاشهر و قيل بذلك مع اسقاط الاطراب و قيل به مع اسقاط الترجيع و قيل من رفع صوتاً موالاة فهو غناء و قيل هو تحسين الصوت و قيل
هو ما يسمى في العرف غناء و هو اظهر الاقوال و اختاره الشهيد الثاني ره ومعناه بالفارسية سرود كما صرح به في الصراح و قيل الغنية بالضم
والتشديد سرود والجمع اغاني والتغنية سرود كفتن و لما كان العرف قد يحصل فيه اضطراب بحسب متفاهم اهله فما يتفق فيه منه انه هو فهو حرام يحرم
وما يتفق منه عدمه فهو مباح وما بقي في مرحلة الشك فيلحق بالمباح للاصل و حرمته في الجملة اجماعي بل قيل هو اجماع المسلمين بل الضروري من الدين
و يدل عليه الايات والاخبار المستفيضة التي لا يبعد ادعاء تواترها ولا حاجة الى ذكرها و اما انه عام او يخص ببعض الافراد دون بعض ففيه
اشكال التعميم بل يظهر من المفيد دعوى الاجماع على الاطلاق بل ربما نقل دعوى من العلماء من بعضهم و يدل عليه مضافاً الى ذلك الاخبار المطلقة و
خصوصاً ما ورد في تفسير قوله تع والذين لا يشهدون الزور وقوله تع واجتنبوا قول الزور وقوله تع ومن الناس من يشتري لهو الحديث و استثنى
الشيخ في النهاية المغنية في الاعراس وحلل اجرتها اذا لم تغن بالباطل ولا تدخل على الرجال عليهن و اختاره العلامة في المخ وكرهه ابن البراج و
قال ابن ادريس لا باس باجر المغنيات في الاعراس اذا لم يتغنين بالباطل على ما روي و لا يخفى ما قاله الشيخ من قوة لصحيحة ابي بصير ورواية ابن اخي ولكنها
معارضة بعمومات اخر وسائر العمومات وظاهر دعوى الاجماع و سبيل الاحتياط واضح و مما استثني منه الحداء بالمد وهو سوق الابل بالغناء
لها واعترف جماعة من الاصحاب بعدم الوقوف على دليل عليه و لعله ورد فيه الخبر من طريق العامة قال في مجمع البحرين وفي حديث السفر الحداء والشعر ما كان منه ليس فيه خناء قال اي بعد من اداب الشرع و ربما نقل قول باستثناء مراثي الحسين و لا نعرف قائله و ربما يوجه بعض الاخبار
التي لا دلالة فيها و بانه من باب النوحة المجوزة و فيه منع دلالة جواز النياحة على جواز الغناء و بان النسبة ما بين ما دل على حرمة الغناء وبين
الابكاء عموم من وجه والرجحان للاخير وفيه منع كون منع الغناء مبكياً على الحسين بل انما هو مقتضى طبيعته في بعض الاحيان وان كان في الاشعار
الباطلة غاية الامر حصول بكاء مركب من الحلال والحرام مع انا نمنع ترجيح هذا المقام مع قوة دلالة العام المشتمل على النهي المستلزم لطلب الطبيعة
واما بخلاف الامر الذي لا يقتضي الامتثال الحاصل بوجود بعض الافراد و استثنى صاحب الكفاية الغناء في القرآن واستند الى كلام الطبرسي ره
فيه بانه لم يذكر الا تحسين اللفظ وتزيين الصوت وتحزينه و لا يخفى الفرق بين تحسين الصوت والغناء و استدل ره باخبار قاصرة سنداً ودلالة

لا حاجة الى ذكرها او ذكر ما فيها فلا وجه لها اصلا وقد اطنبنا الكلام بذكر الادلة والاخبار والجرح والتعديل في هذه المقامات في كتاب مناهج الاحكام
وغرضنا من هذه التنبيه الى بعض الاوهام ان من يقرء القرآن والمراثي بالالحان انه تحقق بل توهم انه يقرء القرآن او يقرء المراثي بفضل الغنا حقيقة اللفظ
او المعنى لا التنبيه والقراءة وهو توهم فاسد كما دل عليه كلام العلماء واهل اللغة في عدم اندراجهم المعرف في تعريف الغنا بل انما جعلوه تعريفا
للصوت وان فرض اصطلاح جديد وعرف خاص فهو مما لا يعتنى به مثل ما شاع في العرف الجديد في تسمية المناسبة بالذين مع انه موضوع للمطلب فلا
يمكن ان يقال الذين في العرف هو المناسب فلا بد ان يحمل كلام الشارع على العرف السابق لاصطلاحه بتغير العرف وامثال ذلك كثيرة واما ما سبق الى
بعض الاوهام من ان الحداء والرجز والنياحة والرثاء والغنا انما هي الفاظ في كلام العرب مستعملة في معان مقصودة لهم مشتركة الكيفية في القواعد
الموسيقية المبتنية على قوانين النسب الصوتية فالحداء يهيج القوة الطبيعية في المشي والسير ولها منفعة ومصلحة كانت شايعة في الجاهلية والاسلام
والرجز يهيج القوة الغضبية للطعن في الجهاد والدفاع وقد استعمله النبي وعلي والحسين ع فهو من السنن الجهادية والنياحة فقد ورد الاخبار في
جوازها ان خلت عن الكذب والرثاء فقد ورد الحث بها في الاحاديث وكانوا يامرون المرثين بالرثاء على الحسين ع والغنا الذي في اللغة مطلق الصوت
وزاد بعضهم فيه الترجيع وبعضهم المطرب فقد ورد فيه المدح والذم باعتبار تنافي الاخبار فمنها الغنا نوح ابليس على الجنة وفي الرخصة في كسبها
ان المغنية التي تزف العرائس لا باس ومنها ان الله يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا ومنها من لم يتغن بالقرآن فليس منا واولها جماعة بخلاف الظاهر وحملها اكثر
على التقية والتحقيق ما فسره به الائمة في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل به عن سبيل الله واخرى في تفسير قوله تعالى و
اجتنبوا قول الزور فظهر ان كل كلام مرجع مطرب يردد به الصوت خارج مخرج الزور ولا حقيقة له او خارج مخرج اللهو وهو ما يلهي
عن الآخرة فهو الغنا المنهي عنه واما ما خلا عن اللهو والزور كالقرآن والرثاء على الحسين ع مما فيه اعلام الناس بما في المعصومين ومصائبهم
فهو الغنا المرخص فيه ويحمل مجملات الاخبار على المفصلات فهو كلام متساقط لا يرجع الى محصل فان قوله مشتركة الكيفية الى آخره صيغة
المعاني المقصودة فلا بد ان يكون المراد من المعاني المقصودة هو كيفيات الاصوات الخاصة فانما هو من جملة موضوع العلم الموسيقي انما هو الصوت من
حيث هو صوت وان كان تحقق الصوت غالبا في قالب الكلام لا الكلام من حيث انه كلام ولا من حيث انه مهمل او موضوع او نظم او نثر او مدح او
ذم او مفاخرة وذكر نسب او حكاية دينية والثاني يطلق على نادبة فلا يعتبر في انحاء الصوت بمصطلحات اصحاب الموسيقي ملاحظة المفردات ومعانيها
كما لا يخفى على المطلع فانما هو نفس الصوت والنغمة وذلك انما يتم في الغنا فقط اذ ليس مدلول سائر الالفاظ المذكورة كيفية من الصوت بدون اعتبار
المفرد والمدلول فان الحداء في اللغة هو سوق الابل وزجرها في السير مع الغنا لها للحث على السير فالحداء ليس موضوعا لكيفية اخرى من كيفيات
الصوت غير الغنا ولا هو نفس الغنا وان استعين به فلا يصح جعله قسيما للغنا في الكيفيات الموسيقية ولا ينافي ذلك استعمال لفظ الحداء في مقام
من مقامات الموسيقي ايضا كالحسيني والمخالف والرهاوي ولا تباين بينها وبين الغنا ايضا ولا مدخلية لنفس المفرد من حيث هو ومدلوله لان
الابل لا يميز بين المفردات والمدلول ولكنها يميز الصوت الحسن عن غيره فيسرع بالصوت لملايمته طبعها ويسهل عليها مشقة السير ولا ينافي ما
ذكرنا ايضا التزام هذا المقام الخاص في التغني للابل ايضا كما لا يخفى وكيف كان فلا وجه لجعل الحداء قسيما للغنا اذ ليس هو من اقسام كيفيات
الصوت كما عرفت وان لوحظ كونه على مقام خاص من المقامات الموسيقية فان سلم ذلك فيكون اخص من الغنا مطلقا لا مباينا ولا قسيما للذي
فرض تحققه بغير الغنا فهو اعم منه من وجه فلا وجه لتخصيصه بالذكر اذ سائر المقامات ايضا اخص منه من جهة لكل منها مصطلح خاصة وتأثير
خاص كما قرر في محل الموسيقي مع انا لم نقف في كلام اهل اللغة في تفسير ما لا يسوق الابل بالغنا ولم يقل عند احد انه تسوقها بهذا اللحن
الخاص مع انه خلاف المشاهد في الغالب في التغني للابل واما الرجز بالفتحتين فهو بحر من بحور العروض وقد يطلق على نوع من انواع الشعر
يكون كل مصراع منه منفردا وكبحر قصائده اراجيز جمع ارجوزة وهذا ايضا لا دخل له في كيفيات الصوت بل هو من صفات المفرد والنظم فلا يصح
جعله قسيما للغنا ومن جملة كيفيات الصوت التي لها تاثير من حيث انه صوت بل تاثيره انما هو لاشتماله على المفاخرة بالنسب والتهديد في الحرب
وامثالها الخطب التي كلها من لوازم المفرد والمدلول ولكن لا تضايق فيهما من القول باعتبار الكيفية الحاصلة في الاصوات ليكون قسيما للغنا من هذه
الحيثية فهي كيفية خاصة من الصوت في نوع من المفرد وهو ما يشتمل على الفاظها الويل والعويل على الميت ولو بان يقول وا ويلا يا ويلاه او وا اخي في
معناها او يعدد بعض محاسنه ويذكر مواقفه ومصائبه ويظهر الالم والوجع عليه كثيرا ما يحصل في المقابل من جماعة والقانتين في بناء الحوادث
فلا باس بها اذا لم يكن بالكذب والباطل واما الرثاء والرثية فهو ايضا من صفات المفرد واللفظ لا الصوت ويعتبر فيه كونه شعرا بخلاف النوحة فالفرق
بينه وبين النوحة من وجهين باعتبار كيفية الصوت في النوحة دون المرثية واعتبار كونه شعرا في المرثية دون النوحة واما الغنا فهو من كيفيات الصوت

ذهب هنا الى بعض الاوهام في المعنى التنبيه

في بيان ما شاع في السنة العوام من ان النياحة والرثاء قسم من الغنا

اما النياحة فمن اقسام يعتبر فيها ملاحظة المفرد والمدلول

ولا يعتبر فيه الطرب والمد ولا جزءاهما والكلام في حرمته بالعنوان وفي بعض المفردات قد مر والتحقيق فيه العنوان لما اشرنا اليه الا ما استثني من محل خلاف فيه وأما الصوت الحسن فالنسبة بينه وبين الغناء والتغني عموم من وجه وأما ما ذكر من حمل كلام قول الصادق في صحيح محمد بن مسلم وابي الصباح الكناني عن قول الله عز وجل والذين لا يشهدون الزور هو الغناء وفي رواية ابي بصير حين سأله عن قول الله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور وقال هو الغناء ان الغناء المنهي عنه هو الغناء الذي وقع في كلام خرج مخرج الزور وهو ما لا حقيقة له لا الغناء في مثل القرآن والمراثي المأمور بهما ونحوهما فهو كما ترى غاية الامر انه يتوقف في تأويل الخبر ان الغناء مثل قول الزور في كونه منهيا عنه لان الغناء المحرم هو الذي يكون في كلام هو من قول الزور وكذلك جعل معنى قول الباقر في حسنة محمد بن مسلم قال سمعته يقول الغناء مما قال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا ان الغناء المنهي عنه هو الذي وقع في كلام خرج مخرج اللهو وهو ما يلهي عن الآخرة وان المرخص فيه هو ما ليس في كلام لهو ولغو كالقرآن والمراثي المأمور بها والقصائد في مدح المعصومين ثم انك بعد الاحاطة بما ذكرنا تعرف وجه ان ما قاله المخالطين صفتا الصوت والمغرور سيما ما يظهر من اول الكلام حيث جعل المرثية محل الغناء وقد ظهر من اول الكلام انه قسيم له الى غير ذلك من الاختلاطات التي لا يخفى على من تأمل فيه مثل انه جعل المرثية مما في الاخبار من تفسير الآية بتفسير الغناء ثم قال المراد منها ان الغناء الذي في قول الزور حرام وهذا ليس تفسيرا له بل تفصيل لحكمه ومنها ذكر الرواية بان الغناء نوح ابليس على الجنة مثل انه جعل النوح فيهما

في تملك العبد لما في يده | وصحة عتقه وعدمه

للغناء تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

السؤال هل يصح للعبد التملك مطلقا اولا وعلى فرض التملك هل هو محجور عليه لا انه اذن المولى اياه في التصرف ثم ان مات المولى قبل تصرفه فهل يبقى جواز تصرفه **الجواب** اختلف العلماء في ان العبد هل يصلح للتملك اولا بل هو كالدابة بالنسبة الى حبله وعلفه وفيه اقوال نسب الاول الى الاكثر الشهيد الثاني وجعله في الدروس الاكثر ولكن نسب جماعة من الاصحاب الثاني الى المشهور والاكثر وعن العلامة ذكره انه مذهب الاكثر وعن كتاب نهج الحق انه مذهب الامامية وعن الشيخ في الخلاف في باب الزكوة لا زكوة عليه لانه لا يملك اجماعا وعن السرائر ان اجماع اصحابنا ان جميع ما بيد العبد فهو مال السيد وعن نهاية الاحكام وموضع من السرائر انه غير مالك عندنا وعن المنتهى نسبته الى اصحابنا ومثله عن ظاهره في كتاب الكفارات وعن الصدوق وابن الجنيد ان العبد يملك وقيل كلامه في المقنع كالصريح في انه يملك فاضل الضريبة وهو ما يقاطع عليه مولاه بان يعطيه كل شهر او كل سنة فيكون الزائد له وعن جماعة انهم حملوا كلامهما على انه يملك ملكا غير تام وفي الشرائع العبد لا يملك فاضل الضريبة وهو المروي وارش الجناية على قول ولو قيل يملك مطلقا لكنه محجور عليه بالرق حتى ياذن المولى كان حسنا وفي النافع يملك فاضل الضريبة وقيل لا يملك شيئا وعن الشيخ في النهاية ان العبد المملوك لا يملك شيئا من الاموال ما دام رقا فان ملكه مولاه شيئا ملك التصرف فيه بجميع ما يريده وكذلك اذا فرض عليه ضريبة يؤديها اليه وما يفضل بعد ذلك يكون له جاز فاذا ادى الى مولاه ضريبته كان له التصرف فيما يبقى من المال وكذلك اذا اعتق العبد نفسه بما ينبغي به الادب كان له ذلك وحل له التصرف فيه وليس له رقبة المال على وجه من الوجوه فان تزوج في هذا المال او يشتري كان ذلك جائزا وكذلك ان اشتري مملوكا فان اعتقه كان العتق ماضيا وعن ابن البراج موافقته لذلك وعن المهذب البارع وفخر المحققين في شرح الارشاد ان في المسئلة اقوالا ثلثة **الاول** ملك المال الا مستقرا وهو ظاهر الصدوق وابن الجنيد **والثاني** انه يملك التصرف خاصة وعليه الشيخ في النهاية **والثالث** اباحة التصرف خاصة لا ملك التصرف ثم قال الا ان الثالث لم يمنع منه احد بل هو اجماعي وفرق في المهذب بين الثاني والثالث بوجهين **الاول** ان ملك التصرف اقوى من اباحته فان الاباحة لو ظهر لشاهد حال من المالك كراهته لم يجز ان يتصرف فيها بخلاف ملك التصرف فله ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك في الاباحة هذا حاصل ما نقله بعض الاصحاب من الاقوال والعمدة بيان الدليل في المسئلة **فنقول** الاظهر القول بعدم ملكه مطلقا كما ان الاظهر انه قول الاكثر **والدليل** عليه مضافا الى الاصل من وجوه **الاول** قوله تعالى في سورة النحل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون والظاهر ان المثل للفرق بينه تعالى وبين الالهة التي يعبدها الكفار كما يظهر من ملاحظة ما قبلها وصحيحة المسند الا انه قد دخل في بيان المباينة بين الفريقين في غاية الغنى كما هو مناسب المقام الاصنام بالعبد نفسه تعبيرا بالاحوال فقال عبدا يعني من ليس بحر فان المتبادر من العبد عند الاطلاق وهو مقابل الحر وان كان قد يستعمل في عباد الله كقوله تعالى قال اني عبد الله او ان الغالب فيه الاستعمال مع الاضافة وكذا المتبادر عند الاطلاق الرق لا الرقيق والعبد بالفعل لكون المشتق مجازا فيما انقضى عنه المبدأ فيكون كلمة مملوكا قيدا توضيحيا بيانيا لا تقييديا بالعهد انفكاك العبودية بالمعنى المذكور عن المملوكية وفائدته ما ظهر مما كان

مهانته باطلاق المالك عليه كالدواب والجمادات لانّ قوله العبد نكرة مثبتة لا يفيد العموم حتى يثبت الحكم في كل عبد اذ مع تسليم انّه ليس من باب عموم
خير من جرادة نقول انّ توصيفه بالمملوكية الّتي هي ثابتة لجنس المملوكية للعبد بل والعتق بل اليمينية يشعر بالاطراد ولثبوت العلّة في جميع افراده والتفاته
قرينة على انّ الغرض بيان مفهوم الوصف هنا وانّه نفس لحقيقته ثم قال لا يقدر على شيء والظاهر انّه بيان للموضع والبيان كما هو مستفاد من الروايات مثل ما رواه في
التهذيب عن سعد بن سعيد في الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة حرة تكون تحت المملوك فتشتريه هل يبطل نكاحها قال نعم لانّه عبد مملوك لا يقدر على شيء وهو مناسب
للمقام فانّ نفي القدرة عن نوع الشيء اذ دخل في المقصود من نفيها من محض والنكرة في سياق النفي يفيد العموم غاية الامر خروج بعض الافراد بالدليل ففي
البحث بيان انّ ذلك الذي قدرة العبد انّما يتعلق بما هو لازم خلقته وطبيعته كالاكل والشرب والجماع والنوم وغير ذلك واما ما يتعلق بغير ذلك من
الافعال كالمسافرة والسير في الاسواق والصحاري للتنزه والتفرج والاستحمام وبالجملة ما يتعلق بتحصيل المال مثل الاتهاب والاحتطاب ونحو
ذلك واما ما يتعلق بالتصرف في مال المولى بالبيع والشراء وغير ذلك او فيما اتهبه واحتطبه فهذا كلّه مما لا معنى لنفي القدرة العقلية وانّما نهاية
الواقع الغالب هو القدرة فيها فعلى جعل القيد توضيحيا فالعموم مخصص بغير ما هو ثابت عقلا او ما لم يمنعه الشرع فالمراد من لا يقدر كونه ممنوعا شرعا
يعني عبد مملوك ممنوع من كل شيء عدا ما استثني ومنه تصرفاته باذن المولى فالمستثنى منه محتاج الى الدليل فكما انّ التصرف في المال في الاخذ يحتاج
الى الدليل جواز التملك بمعنى الاتهاب والاحتطاب ايضا يحتاج الى الدليل واما التملكات القهرية كالميراث والدية فلا معنى للقدرة فيها
عقلا ولا شرعا اذ هو يحصل للشيء ولا مدخلية فيها للعبد وانما اخرناه كون هذا القيد توضيحيا لا دخلية في المقصود كما اشرنا سابقا واورد عليه
المحقق الاردبيلي رحمه الله بانّه على تقدير تسليم كون القيد للبيان شاملا للتصرف في الاموال فيدل على كون العبد محجورا عليه ليس له التصرف من دون
اذن المولى على انّ الظاهر انّه للتقييد وانّه ليس له شيء من التصرف في نفسه وماله الا باذن سيده بل انّه ليس له شيء من الامر عند مولاه فما لم يكن
المولى او ياذن له في ملك شيء والتصرف في شيء ليس له ذلك والقائل بالتملك يقول به وقال في آخر كلامه لا دلالة لها على التملك او ضمّ مع دلالتها
على عدم التملك اقول وانّه عجب منع اولا كون القيد توضيحيا بل هو تقييدي يعني انّ الامثال كالعبد الذي لا يقدر على شيء لا كالعبد القادر على
شيء ومن يظهر وجود عبد قادر على التملك فلا يمكن الاستدلال بها على عدم تملكه مطلقا ثم منع على تقدير كونه بيانيا شموله الشيء المنفي للتصرف
في الاموال بل المراد انّه غير قادر على التصرف في نفسه ثم قال على فرض تسليم كونه بيانيا وشاملا لنفي التصرف في المال يعني انّ العبد مطلقا لا
يقدر على شيء الا على التصرف في نفسه ولا في المال فهو بمعنى كونه محجورا عليه وهو لا ينفي تملك العبد بل يثبته اقول ولا معنى لشموله للتصرف
في الاموال انّ عدم القدرة اعم من عدم القدرة على التصرف في نفسه في المال او على تملك المال ولا يخفى انّ ما ذكره لا يجتمع مع القول بالتملك
لا يقول انّه محجور عليه في ملكه بعد التملك ولذلك قال في تعريف المحجور شرعا هو الممنوع من التصرف في ماله وقال في المسالك في مذهب الشيخ انّ العبد
يملك وان كان محجورا عليه صح فيدخل في التعريف وانما يرد النقض به على من لا يقول بملكه وقد في الارشاد من جملة اسباب الحجر الملك يعني
المملوكية قال في العبد والامة محجور عليهما لا يملكان شيئا ولو ملكهما مولاهما ومن ذلك يظهر الاختلاف في تعريف الحجر على المذهبين اذ ظاهرهم
الاجماع على كون العبد محجورا عليه لكن لا يصدق المعنى الذي عرفه في الشرائع هو الممنوع من التصرف في ماله على ما في الارشاد المحرم التصرف لانّه ليس له مال
والحاصل انّ البحث في مسألة الحجر مبني والبحث عن معرفة المالكية وعدمها ولما كان من جملة المحجورين العبد في تملكه وعدمه خلاف فيختلف
بذلك مفهوم الحجر فمن قال بتملكه فيعرف الحجر بانّه المنع الشرعي عن تصرف المالك في ماله بدون اذن وليه سواء كان ما في يده مال الاله كغير العبد من
المحجورين ولم يكن مالا كالعبد فانّه ممنوع عنه لانّه ليس بماله الا باذن المولى هذا بالنظر الى مفهوم الحجر في عنوان كتاب الحجر بملاحظة جميع اقسامه واما اذا
استعمل الحجر في العبد منفردا فعند القائل بالملك معناه انّه محجور عن التصرف في ملك غيره فما ذكره المحقق الاردبيلي رحمه الله من انّ المراد من قوله تعالى
لا يقدر على شيء الحجر فلا يجوز ان يكون من باب لفظ الحجر في العبد فقط فاذا لم نعلم انّ دين الله تعالى هو مالكية العبد وعدمه فلا يمكننا ان نقول انّه محجور
عن مال غيره وتنفي جواز التملك باذن المولى ليس بداخل في مفهوم الحجر بالحد من التعريفين فكيف يدخل تحت قوله تعالى لا يقدر على شيء الذي هو
عبارة عن الحجر حتى يستفاد منه جواز التملك باذن المولى فيبطل الاستدلال بالآية على نفي التملك واشار الى تقدير الاستثناء خلاف الاصل محتاج
الى الدليل وما ادعاه الى ذلك لا يجعل لفظ لا يقدر على شيء بمعنى الحجر وقد عرفت ما فيه مع تحقق بطلان المقدمة القائلة بانّه ان اذن له المولى
فيجوز له التصرف وهو لا يستلزم التملك بل المسلّم انّما هو جواز التصرف وهذه المقدمة في حكم استثناء منقطع منفصل وليس من باب الاستثناء
المتصل الذي قدره في الكلام حتى يلزم منه ثبوت ما منع القدرة عليه على سبيل العموم مع انّه يمكن القدح فيه على فرض التسليم بانّ رفع السلب الكلي لا
يستلزم الايجاب الكلي بل يرتفع بالايجاب الجزئي فلا يدل على المقصود لكن يمكن دفعه بانّ المفهوم ليس من باب التناقض بل السلب والايجاب فيه

ممنوعا

منطابقان عموما وخصوصا كما حققنا في محله فالأولى الاقتصار على منع تقدير الاستثناء فلم يبق الا ان يكون الاية مسوقة لبيان اصل قصوره ونقصه وعدم قابليته لشيء ومن جملة ذلك التملك للمال وهذا هو المعنى السابق على الحجر الذي يترتب الحجر وعدم القدرة والنكرة المنفية تفيد العموم خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي و يشيد مقابلة الفقرة الاخرى اعني ومن رزقناه منا رزقا حسنا يعني حرا رزقناه فانها تدل على ان الرزق له من جانب الله بخلاف العبد فانه بواسطة المولى وعلى انحصر وسيع لا ضيق عليه فهو ينفق سرا وجهرا يعني ليس محجورا عليه في شيء فيلاحظ نفي الملك المقابل في جانب العبد ليتم المقابلة فرزقه بواسطة مولاه وليس بمالك لشيء بل هو مملوك لاشعار الوصف بذلك ولا يقدر على شيء الا بان يكسب فيملك لا بان يكون في نفسه لشيء و بالجملة جعل المثل لهو تجانسه والاصنام يقتضي بيان المداينة غاية الغاية ولا يتم الا بما ذكرنا ثم ان هذا الكلام منه ره والاظاهر انه يقول بتملك العبد مستقلا بدون الحجر كما صرح به في كتاب الحجر وان ذكر فيه انهم لم يفرقوا في الحجر بين القول بمالكية العبد وعدمه وان لا خلاف فيهم في محجوريته الا في الطلاق فانه يستبد من بيده الساق قال ولعل دليلهم الاجماع ولا نعلمه ثم انت اليه ما هو الظاهر **الثاني** قوله تعالى في سورة الروم ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم يعني انه تعالى ضرب لكم مثلا منتزعا من احوال انفسكم بعضكم مع بعض والمثل هو انه ليس لكم شركاء فيما رزقناكم من نوع المملوكين حتى تكونوا سواء او تخافون كما تخافون من تغلب بعضكم على بعض فيما تشتركون فيه كالميراث وغيره فالمراد بضمير المخاطبين جنس الاحرار و من كلمة الموصول فيما ملكت جنس العبيد وفيما رزقناكم جنس ما يملك و لولا نسبة كل عبد الى مولاه بل المراد العموم لا دخلية في مقام التشبيه بين الفريقين ليقاس عليهما الخالق والمخلوق مع انه لا معنى للشركة فيما رزق به شخص خاص انه هو مختص به في الاحرار ايضا فالمقصود نفي الشركة كلية في العبيد فان الاستفهام انكاري في معنى النفي وبذلك ثبت عدم الشركة بين الخالق والمخلوق ولا شركة لشيء مع غيره في العبادة فما ذكره المحقق الاردبيلي ره من ان الكلام فيها مثل الاية السابقة يعني ليس لهم الا ان يملكهم المولى خروج عن السياق و تخصيص للعبيد بمواليهم الخاصة وموجب للتجوز والتقدير الذي هو خلاف الاصل يعني تقدير الا ان يملكهم المولى ويشركهم **الثالث** الاخبار المستفيضة منها ما رواه الشيخ في التهذيب في باب وصية الانسان لعبده في الصحيح عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال في المملوك ما دام عبدا فانه وما له لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده والاستثناء اما يرجع الى الجميع فالمراد الا ان ياذن المولى في تلك التصرفات في ماله وهو لا يستلزم تملك العبد بل هو اذن في التصرفات في مال مولاه و اما يرجع الى الاخير كما هو الاصل فيحتمل ذلك كما هو السياق و يحتمل ارادة انه فلا يجوز الا ان يكون الموصي هو المولى فانه يجوز ان يوصي لعبده على الوجه المقرر في محله و يحتمل الوجهين ما رواه ايضا عن عبد الرحمن بن الحجاج عن احدهما قال لا وصية للمملوك فيحتمل ان يكون المراد لا يجوز ان يوصى له لانه لا يملك شيئا او لا يجوز ان يوصي لغير مولاه وان جاز للمولى على الوجه المقرر في محله و وجه الاستدلال بها في الصحيح على الحصر ان اللام حقيقة في الملك و اورد عليه بان اضافة المال الى العبد ايضا ظاهرة في الملكية واجتماع الملكين محال فلا بد من التاويل في احدهما بارادة ما يجوز له التصرف فيه يعني انما يجوز للعبد التصرف فيه فهو ملك لاهله وما هو ملك للعبد يجوز التصرف فيه فهو ملك لاهله وما هو ملك للعبد يجوز التصرف لمولاه فيه وحيث لا مرجح فيحصل الاحتمال ويبطل الاستدلال و اجيب عنه بوجود المرجح لقيام القرينة على صرف التوجيه الى اضافة المال الى العبد لان اللام في الرواية مفيدة للملك بديهة نظرا الى سياق الرواية حيث تضمنت العبد وضمه الى ماله ولا يصح نفي الحكم المستفاد من اللام اليهما ولا ريب ان الاضافة الى العبد معناها الحقيقي هو الملكية او الاختصاص فلو حمل على المعنى المجازي في حقيقتها اخر غيرها لو كان لزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او الحقيقي والمجازي وهو خلاف التحقيق و فيه ان قوله اللام في الرواية مفيدة للملك اول الكلام وكذا قوله ولا ريب ان الاضافة الى العبد معناها الحقيقي فان مفاد العبارتين انه ما اراد من اللام الملك و هو تام بل المسلم انما هو ثبوت الملك بالنسبة الى رقبة العبد في نفس الامر لا ارادة ذلك من اللفظ اذ المورد يمتنع من ذلك و توضيح الايراد ان تصوير المفردات في الكلام منفك عن تصور النسب فلفظ اللام في المال ولفظ المولى اليه ظاهر في الملك فاذا ركبا وقيل مال العبد لمولاه يلزم اجتماع المتنافيين لو استعمل المفردان في المعنى الحقيقي واريد الحقيقة فيهما فهو لا يسلم استعمال كلمة اللام في المعنى الحقيقي حتى يتم انه ثابت بالبديهة و لو اريد معه معنى اخر لزم استعماله في المعنيين المرجوح عند التحقيق فلا بد اما من التجوز بارادة التصرف في كليهما او اختيار في احدهما او ابقائهما على الحقيقة و الاول لا يفيد المقصود من عدم مالكية العبد و الثاني موقوف على ثبوت المرجح في تاويل الاول فهو مفقود فلا يمكن الاستدلال و الثالث مستلزم للمحذور فظهر ان غاية ما يسلم للمولى في التجوز في جانب اللام هو عموم المجاز الشامل للملك وجواز التصرف ونقول ان المجاز في كلمة ما له هو جواز تصرف و في كلمة لمولاه معنى عام شامل للملك وجواز التصرف ولا مرجح لاحد التجوزين على الاخر و **الأولى** في الجواب ان يقال ان الاضافة في لفظة ماله وان كانت لامية ولكنها ليست كاللام المصرحة فانهم اكتفوا في الاضافة اللامية بادنى ملابسة كما في قوله لاحقتي الى اهب الشاة الهجان مضيفا ان يريد بالعبد العبد الحقيقي فانه عبد للواهب و

اضيف الى المجان بادنى ملابسة وهذا مرجح لارادة التجوز في كلمة ما التي للاختصاص بخلاف كلمة لمواليه حيث ان ما دون المال للعبد يرجح التجوز في كلمة ما التي هي كذا

كلما اذا كان اللام في ما له مضمومة وان كانت مفتوحة فيضعف هذا المرجح ايضا لكن الظاهر هو الضم ويؤيده الكلام المشهور في السنتهم ان العبد وما في

يده كان لمولاه وكذلك يؤيده الاخبار التي ذكر فيها المال للعبد بدون الاضافة كما سيجيء الاشارة الى بعضها مع انا قد ذكرنا انه نقف على من نبه

عليه فيما ان قولهم ان اللام للملكية لا يتم الا على اطلاقه بل هو انما يتم بملاحظة مدخولها وقابليته للتملك فعلى هذا يقوى ان اللام الداخل على العقلاء

ما لهم حقيقة في افادة الملك لا مثل الغرس والدار وغيرهما في المنسوب اليه والوقت والزمان في المنصوب كيوم الجمعة وزمن الشتاء اذ لا يفيد حج

الانواعا اخر من الاختصاص فليس الملكية معنى اللام فقط بل هو معنى الهيئة التركيبية او هي معناها بملاحظة متعلقها و ايضا لا ابد ان يكون هذا

معناها بحسب اللغة والعرف لانها حقيقة شرعية في ذلك و ايضا لابد ان يعتبر في ذلك معنى الملكية عرفا الملكية شرعا او قد يملك تمليك

عرفا مع قطع النظر عن الشرع على شيء ليس بملك شرعي اذ من الواضحات في ايام الجاهلية قبل ورود الشرع كانوا يفرقون بين انحاء التصرف التسلط

على الشيء فيطلقون الملك على بعض انحاء التسلط دون بعض وكانوا يريدون من الملك التسلط التام والاختصاص التام الذي لا يزاحمهم فيه

احد ثم بعد ورود الشرع حصل تغيير في ذلك مثل انه شرط في حصول الملك لمن حاز المباح قصد التملك ونفى التملك للمرتد الفطري قبل

التوبة على الظاهر المشهور ومثل ذلك كثير اذا عرفت هذا فنقول المقصود بالذات من قوله فانه وما له لاهله انشاء حكم للعبد وما له بالنسبة

الى مواليه وهذا الحكم توقيفي لا يصح الا من الشرع واما موضوعاته ومتعلقاته اي لفظ العبد والمال واضافة المال الى العبد ولفظ الموالي فليست

بتوقيفية والمرجع فيها اللغة والعرف الا ما ثبت من الشرع فيه شرط فالعبد الذي يطلق عليه العبد والمال الذي يطلق عليه المال كان ويطلق عليه

ما له كان فهو لمواليه كان الا ان يثبت من الشرع ان العبد ليس بعبد بل حر او حق الغير متعلق به او ان المال وان ثبت الاختصاص التام بالعبد عرفا لكن

للغير حق فيه شرعا او ان الموالي ليس موالي شرعا فانشاء الحكم بكون مال العبد عرفا للموالي شرعا ما لم يثبت استحقاق الغير فيها لا يستلزم اجتماع

الملكين الحقيقيين شرعا للشخصين في شيء واحد اذ قد عرفت ان اضافة المال عرفية والمقصود بالذات في الحديث ليس انشاء حكم الملكية للعبد

كون المال له الا انه مع انه يلزم تحصيل الحاصل في جانب العبد اذا اردنا منه العبد الشرعي لان مملوكية المولى داخل في مفهوم العبد و مما

ذكر يظهر ارتفاع الضعف عن المرجح على تقدير فتح اللام في ما له ايضا وقوة الاستدلال بالحديث للمختار وكيف كان فلا ريب ان ما ذكر ينبغي الاستدلال

في ظهور الحديث فيما اخترناه و منها ما رواه ايضا بعد الحديث السابق في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق في حكاية اختلاف ابن ابي

ليلى وابن شبرمة وهو طويل وفي جملته بعد ان قال الراوي قلت ارايت ان اوصى للعبد بثلث ماله قال ان العبد لا وصية له انما ماله لمواليه يظهر وجه

الدلالة تماما و منها ما رواه ايضا في الحسن لابراهيم بن هاشم عن محمد بن قيس عن ابي جعفر في مكاتب كانت تحته امرأة حرة فاوصت له عند

موتها بوصية فقال اهل الميراث لا نجيز وصيتها انه مكاتب لم يعتق ولا يرث فقضى انه يرث بحساب ما اعتق منه وقضى في مكاتب اوصي له بوصية

وقد قضى نصف ما عليه فاجاز نصف الوصية ثم ساق مثل هذا في الربع والسدس وهو مذكور في الكافي في قوله بحساب ما اعتق منه وتؤدى

مؤداه روايات اخر معتبرة لا حاجة الى ذكرها و دلالتها واضحة من وجوه متعددة منها تقريره ما معتقدهم ان غير المعتق لا يملك الوصية ولا

يرث وان هذا الحكم كان ظاهرا لعند اصحابه و ويؤيد ما ذكره الاصحاب في مقام المنع عن الوصية لغير الموصى من التعليل بعدم المالكية بل و عن ظ

التذكرة اجماعهم على ان العلة فيه انما هو ذلك ولا يمكن ان يقال ان عدم تملكه للوصية لعله كان تعبديا ولا يلزم منه عدم تملكه مطلقا اذ لا قائل

بالفصل بين الوصية وغيره و وان سلم ذلك في الميراث لاتفاقهم على عدم الارث واختلافهم في غيره مع ان بعضهم علل عدم التملك نظرا بما دل

على منعه من الميراث ايضا وجعل الاخبار المستفيضة بل البالغة فوق الاستفاضة الدالة على عدم التوارث بين الحر والعبد دليلا على عدم التملك اذ

لا وجه للمنع الا ذلك و وان اجاب بعضهم انه لعله من باب التعبد كالقاتل الممنوع من الارث فضعف بان الحكمة في القاتل واضحة فلا يقاس عليه فكيف كان

ولا يخلو ادلة منع التوارث من تاييد لعدم المالكية واسا ويؤيده ايضا ما ورد في وصية المولى لمملوكه بثلث ماله وانه يعتق بحساب ذلك وعمل به الاصحاب

بلا خلاف بينهم الا فيما لو كان قيمته ضعف الوصية ففيه خلاف وان كان الاشهر عدم الفرق وظهورها في ان عدم اعطائها الثلث لعدم تملكه

ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن الحسن بن صالح عن ابي عبد الله في رجل اوصى لمملوكه بثلث ماله قال فقال يقوم المملوك بقيمة عادلة

ثم ينظر ما ثلث الميت فان كان الثلث اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى العبد في ربع القيمة وان كان الثلث اكثر من قيمة العبد اعتق العبد

دفع اليه ما فضل من الثلث بعد القيمة الى غير ذلك من المؤيدات التي تظهر من تتبع الاخبار المروية في العتق والوصية للمملوك و مما يمكن ان يستدل

به في المقام الاخبار الدالة على ان من اشترى مملوكا وله مال فيكون للبائع الا مع الشرط فيكون للمشتري وعمل بها الاكثر كما نسب اليهم جماعة



لا وجه فيها لظاهر الاجماع على مالكية العبد مثل صحيح محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن رجل باع مملوكا فوجد له مالا فقال المال للبائع انما باع
نفسه الا ان يكون شرط عليه ان ما كان له من مال او متاع فهو له ونحوه خبر آخر ان سند كراحدهما وجه الدلالة انه لو لم يكن للبائع فكيف يجعله
للمشتري بالشرط وهذا اظهر في الاستدلال على الاستدلال للمالكية بسبب اضافة المال الى العبد لوضوح التأويل في اللام بارادة كونه في تصرفه
شيء من هذه الاخبار انما يدل على انه لو اعتق عبدا وله مال فكثيرة ثم ان علم به فهو للعبد والا فهو للمالك وجعله بعضهم دليلا على مالكية العبد
من حيث اضافة المال اليه كثيرة منها ما رواه الكليني في الحسن عن ابراهيم بن هاشم عن زرارة عن احدهما في رجل اعتق عبدا له وله مال لمن المال
فقال ان كان علم ان له مالا تبعه والا فهو للمعتق وقوله في رجل باع مملوكا وله مال قال ان علم مولاه الذي باعه ان له مالا فالمال للمشتري وان لم يعلم البائع
فهو له وان كانت الاخبار فيها كثيرة معتبرة الاسناد ولكنها محمولة لما دل على عدم المالكية من مقاومتها ومخالفة الاخبار اذ كيف يصير علم المولى
بمجرده سببا للثبوت الى المالك وجهله سببا للنقل الى مالك العبد فلابد من تأويل اللام بارادة كونه في تصرفه وكونه من مال المولى وفائدة التعبير
للعبد بعد العتق بسبب الشرط او وقوعه مما ذكرنا للعبد والقرائن ورضا المولى بكونه له كما هو الحال في صحيح محمد بن مسلم السابقة وغيره من الظ
ان المال لا يدخل في البيع لغة وعرفا الا مع الشرط او فيما جرى العادة بدخوله كثياب بدنه وحكمت على القول بمالكية العبد لابد ان يؤول الاخبار بما ذكر
ايضا ان ذلك المال كان للمولى المعتق وكان معه او حصل له بالشرط او ما في معناه لا يحصل العلم فتمشية تلك الاخبار اظهر دلالة على المذهب المختار من عدم
المالكية **حجة اخرى** القائل بانه يملك فاضل الضريبة صحيح عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اراد ان يعتق مملوكا له وقد كان مولاه يأخذ
منه ضريبة فرضها عليه في كل سنة ورضي بذلك المولى ورضي بها المملوك فاصاب المملوك في تجارته مالا سوى ما كان يعطي مولاه من الضريبة قال فقال
اذا ادى الى سيده ما كان فرض عليه فما اكتسب بعد الفريضة فهو للمملوك ثم قال ابو عبد الله عليه السلام اليس قد فرض الله عز وجل على العباد فرائض فاذا ادوها
اليه لم يسألهم عما سواها قلت له فللمملوك ان يتصدق مما اكتسب ويعتق بعد الفريضة التي كان يؤديها الى سيده قال نعم واجر ذلك له قلت فان اعتق
مما اكتسب سوى الفريضة لمن يكون ولاء العتق قال فقال يذهب فيتولى الى من احب فاذا ضمن جريرته وعقله كان مولاه وورثه قلت له اليس قال رسول
الله صلى الله عليه وآله الولاء لمن اعتق قال فقال هذا سائبة لا يكون ولاؤه لعبد مثله قلت فان ضمن العبد الذي اعتقه جريرته وحدثه يلزمه ذلك ويكون مولاه يرثه قال فقال
لا يجوز ذلك ولا يرث عبد حرا **والجواب** عن هذه الرواية وان كانت صحيحة لكنها لا تقاوم ما ذكرنا من الادلة وان كانت مطلقة او عامة لاشتراط التكافؤ
في التخصيص فهو مفقود لاعتضادها بعمل الاكثر والكتاب والسنة والاجماعات المنقولة المعتضدة بالاصل وهو عدم الملكية فلابد من تأويلها بارادة جواز
التصرف بسبب اجازة المولى وان كان بعيدا من هذه الرواية للجمع بين الادلة مع انها مشتملة باطلاقها على جواز عتقه وصدقته وهو مخالف للاجماع على كونه
محجورا عليه لا يقدر على شيء كما نص به الكتاب العزيز وقد يجمع بين تلك الصحيحة وما قدمناه من الروايات بان المراد من جواز التصرف فيها هو اذا كان باذن
المولى وان كان المال للعبد وفي غيرها هو اذا لم يكن باذنه وفيه ان غايته اذا سلمنا كون المال للسيد وقد عرفت منع دلالته مما قدمناه من الروايات على منع
منع العمل بالصحيحة لعدم تكافؤها لما قدمناه من الروايات الدالة على عدم مالكية العبد **واما حجة** القول بتملكه لارش الجناية كما يظهر من الروضة بانه
به قولا وقد نقلنا عن الشيخ في ... وابن البراج ولكنهما ذكرا مع فاضل الضريبة وما يملكه مولاه ولكن في دلالته على ملكه فيما ذكر اشكال حيث
صرح بعدم ملكه لرقبة المال بل انما جوز التصرف ولكن مرجح صريح بعض السنة مع استدلال الاول بملك **فلم** نقف على ما يدل عليه صريحا ويمكن ان
يكون دليله ما رواه الشيخ عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول حللني من ضربي اياك و
من كل ما كان مني اليك مما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها
فيه العبد فاخذها المولى احلال له قال لا فقلت اليس العبد وماله لمولاه قال ليس هذا ذاك ثم قال قل له فليردها عليه فانه لا يحل له فانه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيامة قال فقلت له فعلى العبد ان
يزكيها اذا حال عليها الحول قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطى العبد من الزكاة شيئا وفيه مع القدح في السند لانه فيه موسى بن عمر بن يزيد بن
ذبيان مجهول ورواية عن ابن محبوب وهو مجهول لكن المحقق الاردبيلي رحمه الله وصفها بالقصور ولعله وجد لها سندا آخر في موضع آخر لا يحضرني الان
غير ما ذكره نقلا عن التهذيب في اوائل كتاب العتق فلا يعارض بها ما تقدم من الادلة انها مشتملة على عدم جواز اخذ المولى ويظهر من المختلف الاجماع على
حيث قال لو ملك العبد لما جاز للمولى اخذه منه قهرا والتالي باطل اجماعا وقال ايضا لو فرضنا ان العبد يملك فانه لا يملك ملكا تاما اذ للمولى انتزاعه
منه اجماعا فقال ايضا لو فرضنا ان العبد يملك فانه لا يملك ملكا تاما ونحو ذلك حمله على التحليل اليسير وكيف كان فلا يقاوم الادلة المتقدمة **وحجة**
القول بمالكيته مطلقا امور **الاول** عموم ما يدل على تملك الانسان الاموال **وفيها** انها مخصصة بما ذكرنا من الادلة **الثاني** انه يملك البضع بالتحليل
مع انهم يقولون ان التحليل اما عقد منقطع او تمليك منفعة والاول يحتاج الى عوض وهو فرع تملكه والثاني تمليك منفعة **وفيه** ان التقول ... الا

ما رواه العبد وقال صحيح عن جميل عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل اعتق عبدا له وله مال لمن المال قال ان كان علم ان له مالا تبعه والا فهو للمعتق

عليه

مملوكا

من مجروح

في بيان حجة تملكه لارش الجناية والجواب عنها

الظاهر موسى بن عمر

في حجة القول بمالكية العبد مطلقا والجواب عنها

ان المستند عندهم ... وان كان ... التصغير ولكن هو ... تسع ان يراد من قوله تعالى وما ملكت ايمانهم ملك الرقبة او ملك المنفعة على الحقيقة لا يكون المراد الاستحقاق كما يقول يملك احضار مجلس كما ذكره الشهيد الثاني في الروضة وثانيا على فرض تسليم ذلك انها مخصصة بالاجماع المعتبر المنقول على جواز التحليل للعبد المعمول بها عند جماعة ولا يقاومها صحيحة علي بن يقطين المانعة منها سيما مع موافقتها للتقية وكون الراوي ... المنصب ... الذي كان التقية في زمانه اشد وقال ابن ادريس لا مانع منه من كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا دليل ... قوله تعالى وانكحوهن باذن اهلهن وثالثا لا يكون نوعا من العقد المنقطع ودعوى انه لا يملك العوض بل التسليم انما هو لعوض ... من ثمن العوض على المولى كما في الصغير الغير المالك لشيء فمم فيه لان الكلام جار في مقام ... دعوى اشتراط العوض مع انه منقوض بالذكر الذي فيه صداق فلا بد ان يخصص ... بالمالكية وان قيل ان الصداق الذي يكون في الدائم فما تقول في المنقطع الا ان يلتزم بطلانه بناء على القول بعدم الملك وعن التذكرة انه احتج اصحاب الاستدلال بان ملكة النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه مباح لا يستباح في غير ملك فقالوا لا بد لما ملكه ... السيد اذا انعقد نعم بخلاف المال فافترقا اقول ويلزم الاول تسليم الملك خاص للضرورة ولا يثبت به الملك تملكه مطلقا ويلزم الثاني مع القياس وابداء الفارق فان السيد تمسك بان تمليك المال كتمليك البضع ولا فارق فاجاب بالفرق بين تملك البضع وتملك المال

الثالث الروايات منها رواية ابي جرير والسند اليه صحيح واما هو فمشترك وقال المحقق الاردبيلي رحمه الله ان ذكره ابن ادريس الذي قيل فيه انه كان ... قال انه صاحب الكاظم وعن جماعة عدّ الرواية من الحسن بل الصحيح قال سالت ابا الحسن عن رجل قال لمملوكه انت حر ولي مالك قال لا يبدأ بالحرية قبل العتق يقول لمملوكه مالك ولي وانت حر برضا المملوك فان ذلك احب الي وفي الفقيه موضع لا يبدأ بالحرية قبل العتق وهو اوضح وهذه الرواية بعد سلامة السند لا تقاوم ادلة المختار مع امكان القدح في الدلالة لظهور ان نظر المستدل بهذه الرواية ان الامام عليه السلام نهى عن تقديم الحرية لانه اذا قدم التحرير فلا تسلط عليه للمالك على اخذ مال العبد لصيرورته حرا ولا يجوز اخذ ماله فيعلم من ذلك ان المال كان ثابتا له حين الرقية ويمكن القلب بانه اذا انفك بالتحرير وجعل المال عوضا فكيف ينفع تقديم نقل المال مع انه لا يحل مال امرئ مسلم الا من طيب نفسه وان لم ينفك جاز ... المعاوضة وتعليق الحرية على اخذ المال فلا يفارق التقديم والتاخير ايضا الا ان يقال ان ذلك مبني على الاجماع الذي ادعاه في المختلف على جواز اخذ المولى المال من العبد وان قيل بتملكه فان ماخذ كراهة المال كان بالعوضية الظاهرة في ملك العبد على منعها الى التقديم لانه قبل التحرير يجوز اخذ المال من يد العبد اجماعا سواء قيل بالملك ام لا فيشبه التفكيك وعدم التعليق وكونهما انشائين اولهما تملك ما في يد العبد واخذه منه بقوله مالك لي بعوض يملك عن تصرفك فيه وثانيهما التحرير وهذا اوفق برفع الشبهة وان كان المراد في الحقيقة التعليق ولذلك قال احب الي فالمعنى واحد **وكيف** كان فلا يقاوم ما تقدم من الادلة والعجب من المحقق الاردبيلي رحمه الله حيث استدل على مختاره من مالكية العبد مطلقا بصحيحة عمر بن يزيد المتقدمة وبرواية ابي جرير ولا يتم ذلك الا بعد القول بالفصل وهو موجود ورواية اسحق بن عمار عن ابي جعفر عن ابيه ان عليا اعتق عبدا له فقال ان ملكك لي ومالك لك فقد ... القدح في السند انها بظاهرها تدل على التشريك ولم يقل باحد ولذا ارتكب المجاز في احدى اللامين واكثر فلا يدل على خلاف المختار فيمكن ان يراد ان ما في تصرفك كان ملكا لي كالرقبة وكنت متصرفا فيه باذني والان جعلته لك ملكا وتصرفا **واحتج** المحقق الاردبيلي رحمه الله ايضا بصحيحة الفضيل بن يسار المروية في ... قال قال لي عبد مسلم جارية اعتقه رجل وكان بعلم ابي عبد الله عليه السلام قال يا هذا من هذا الشيخ قال الرجل جاريته فاعتقه فلان فقال ابو عبد الله عليه السلام ليت اني كنت اعتقته فقال الشيخ لابي عبد الله عليه السلام ان مولاي يعني ... بخمسمائة درهم فانا اعطيك ثلثمائة درهم فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان كان يوم شرطت لك فما فضل له ان تعطيه وان لم يكن لك ثم قال فليس عليك شيء فاعلم كلمة قال الاولى الفضيل والثانية عبد مسلم وما بعده صفة لذلك العبد المسلم الى قوله قال يا هذا والظاهر ان كلمة دخل للفاعل ومفعوله كلمة قال الثالثة ابو عبد الله عليه السلام وهو وما بعده مفعول لكلمة قال الثانية والمشار اليه بهذا اما الفاعل المحذوف عن كلمة دخل الذي ناب عنه كلمة بل واشير الى رجل اخر كان حاضرا عنده والرجل المعتق بعد كلمة قال الرابعة هو المشار اليه بكلمة هذا كانه من كان وكلمة جاريته مبتدأ محذوف خبره ... يعود الى الشيخ بقوله وقال الشيخ عطف على كلمة قال الثانية ويكون من مقول قول الفضيل **والحاصل** ان ذلك الشيخ سأل الامام عليه السلام عن مسئلة وقعت له كونه عبدا فيكون المسئلة لم يعنونها الاصحاب فيما يحضرني الان من كلماتهم بل انهم عنونوا المسئلة بما لو قال العبد اشترني ولك علي كذا فاطلق الاكثر ... انه لا يلزمه شيء بناء على ان العبد لا يملك ولا يلزم اشتراطه على مولاه الاول شيء وعن الشيخ في النهاية وابن البراج انه اذا قال مملوك فخالعه ... ان يعطيه ما شرط له وان لم يكن له مال في تلك الحال لم يكن عليه شيء على حال **وعن** التذكرة انه جعله الرواية دليلا للشيخ حيث ذكرها بعد نقل قول الشيخ هذا بلا فصل **مع** ان الرواية بلفظ يعني لا اشترني ... وقال المحقق الاردبيلي رحمه الله

في وجهها انه يحمل لفظ البيع على الشراء فانه قد يطلق عليه وآيته بمناسبة المقام فان الظاهر من قوله جيء بثمانية درهم وعلى ثلثمائة هو تحريص العبد المشتري
بان اعطيتك بعض الثمن **قلت** نعم يمكن المناقشة بان يكون مراده يعني بهذا الثمن ايضا ان يكن ثلثمائة فلا باس على انك يعني بحيث الا ان يقع
كما يظهر من بعض نسخ كتاب المغلوط ان سؤال العبد قرينة لكون السؤال هو المشتري فان البائع اذا استمع هذا فلا بد ان يأخذ عنه المال ولا يبيعه ويكون
الظاهر من المولى بالفعل لا من كان له مولى قبل **و** احتمل ايضا ان يكون مراد العلامة الاستدلال من باب التنبيه يعني ان جوازه في صورة السؤال عن البيع يدل
على جوازه في صورة السؤال عن الشراء **و** لعله فهم العلامة يعني انه من باب الشرط في ضمن العقد فلا فرق ويلزم القول بان الكلام في صورة السؤال
عن البيع كان مسلما ولكن لم ار مصرحا به **ثم** قال وهو يفيد ان العبد يملك وان ماله له فلو بيع وكان له مال ثبت ذلك المال له ويمكن اشتراطه
للبائع وللمشتري بحمل الغير هنا ايضا ولكن باذن المولى لو ثبت كونه محجورا عليه في مثله قال ويمكن ثبوت المال المتولي في ذمته على هذا الوجه فانه يملكه
ولانه يثبت في ذمة المكاتب فكذا في ذمته وايضا قد يكون ذلك مسلما على القول بعدم التملك لانه لا معنى له الا ذلك **اقول اولا** حفظه الله تعالى
بالابتلاء بهم كلمات قدس الله روحه مع الاختلاف الشديد في نسخ كتاب المغلوط والتعقيد البين في جميعها **وثانيا** ان الظاهر ان مراده ان علم
على هذا الوجه يعني كونه محجورا عليه مع القول بالملكية يمكن القول بثبوت المال للمولاه المشتري له في ذمة العبد فان العبد يملك المال في ذمته ويتمكن
من الاداء لان المكاتب عبد يثبت المال في ذمته بعقد الكتابة فكذا هذا العبد فيصير معنى الحديث انه اذا كان للعبد مال يعين للشرط
قلنا بالملكية ومع الحجر عليه فيجب عليه الوفاء وان قلنا مع ذلك بالحجر عليه فيثبت ذلك في ذمته **قوله** وايضا قد يكون ذلك مسلما يعني
قلت يعني بالملكية العبد في شرط المشتري فينتقل الى ذمته ويصح القول بانه كان مال كالشيء وهو اخذ المال في ذمته لانه لا معنى لان يقول لما كان للعبد
لا يملك فلا اشتغال لذمته بشيء لعدم المنافاة **اقول** ويشكل اذا كان الشرط في خصوص شخص معين في المال **مع** ان فخر المحققين ادعى الاجماع على
ان المولى لا يستحق في ذمة العبد شيئا فانه مستلزم للتسلسل بانه يلزم من اثبات المال نفيه لان المجوز للملك اما العمل فلا يستحق الا بالشراء والشراء يقتضي
عدمه لان المولى لا يستحق على عبده شيئا ولتوقف الحمل على ملك العبد له مع انتفائه عنه لانه اما ان يستحق في ذمة العبد او فيما له والوجهان
باطلان اجماعا والثاني يملكه بالشرط اللازم بالعقد فلا يتصور تسلمه بسبب جهل العبد **و** حاصل الكلام في هذا المقام ان الحديث يبعد الاتهام
عن عدم العمل بظاهره الا ما احتمله المحقق لا دليل عليه او قلنا ان المراد من البيع الشراء كما هو ظاهر التذكرة حيث جعله دليلا للشيخ لا بد من تاويله
مقاومته لادلة المختار فيحمل على ان المراد على انه اذا كان معه مال من مولاه وشرطه لمولاه يعني بشرط تسليمه اليه فيلزم رده اليه فيشمله عموم المسلمون
عند شروطهم وهذا يتم على القول بعدم ملكية العبد وعلى القول بالملكية فيشترط كونه لمولاه لا يبيعه حيث ضعفنا الملكية فيبقى ارادة شرط تسليم
مال المولى الذي هو البائع اليه فلا يصلح الاستدلال بالشيخ **وتتميم** المقام بتوضيح **الاول** انا قد اشرنا سابقا الى ان الاشهر بل المشهور كما
في الكفاية ان من اشترى مملوكا كان المال فهو للبائع الا ان يشترط المشتري **و** عن ابن البراج انه ان لم يعلم به البائع فهو له وان علم فهو للمشتري **و**
هو المنقول عن الشيخ في النهاية وكذا نقل ذلك عن التفصيل الاول **و** يتجه الجمع بينهما بحمل كلام الثاني على الاول بان يكون المراد بما ذكره اشتراط
المشتري او قضاء العادة بدخوله وعلم بان البائع ادخله في البيع **و** كيف كان فالاظهر القول الاول لصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وما رواه الفقيه عن
يحيى بن ابي العلاء وصحح العلامة طريقه اليه في الخلاصة وفيه بان ابن عمر ويحتمل كون يحيى هذا هو ابن العلاء الثقة **و** كيف كان فالسند قوي لكونه
من اهل الاجماع عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه قال من باع عبدا وكان للعبد مال فالمال للبائع الا ان يشترط المبتاع امر رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك وتنقل
اما في الشيخ ايضا مثلها ودليلها الثاني صحيحة زرارة المتقدمة **و** قد اشرنا سابقا الى ان التفصيل الاول انما يناسب القول بعدم ملكية العبد
انه لا يدخل المال في البيع الا مع الشرط وكذا صحيحة زرارة ظاهرة بوجيها نها على هذا القول حملها على صورة الشرط او حصول العلم بنقل البائع الى المشتري
بالقرائن لانه لا وجه لانتقال مال العبد الى الغير بمجرد علم البائع بالمال من غير ناقل شرعي وتسليم المال الى العبد في المسئلة على القول بملكيته ظاهر
و اما على القول الاخر فلا بد ان يراد به ما سلطه عليه المولى واباحه له وتسليم ثيابه من كسوة وفراش ومركوب ونحوها **و** يشكل المقام بان هذه المسئلة
ذكرها القائل بملكية العبد كالمحقق في الشرائع ومن لم يقل بها ايضا **و** لقد احسن في القواعد حيث عبر عن المسئلة بقوله ولو كان بيده مال فهو
للبائع وان علم به وان شرط المشتري صح بعد ما حكم بان العبد لا يملك بخلاف المحقق فانه بعد ما اختار انه يملك ولكنه محجور عليه قال من اشترى
عبدا له مال كان ماله لمولاه الا ان يشترط المشتري فان الاشكال فيه واضح اذ لا معنى للجمع بين كون العبد مالكا وبين صيرورته للمشتري بسبب
شرط البائع وقال في المسالك ولا يندفع الاشكال الا اذا قلنا بان المراد بملكية العبد تسلطه على الانتفاع بما قيل بملكيته لا ملك الرقبة كما
نقل في الدروس عن بعض القائلين بالملك على هذا الوجه وغيره فهنا يملك البائع الرقبة على وجه يتوجه نقله الى المشتري او بقائه على ملكه

هو المولى

بالابتداء

سح
لا يستحق
المولى

دليله

فيكون الملك

ثم قال ان الحكم فيما فصله المصنف اقوى اشكالا لا من حيث الحكم اولا بان العبد يملك وان كان محجورا عليه ثم حكم بان ماله لبائعه او لمولاه لان مقتضى الملك على
هذا الوجه ملك الرقبة بطريق الحقيقة وان حجر عليه في الانتفاع به فلا يناسبه انتقاله في الذهن ولا يتم الحكم بكونه للبائع والمشتري بمجرد
بيعه اللهم الا ان يجبر على ظاهر النص الدال على الحكم فيرجح بانه دال على عدم ملك العبد لانه لا يقتضي الحكم المتفرع عليه من عدم ملكيته شخص لما
غيره الا برضاه انتهى وقد يستدل في دفع الاشكال بما ذكره في المختلف من الاجماع من القائلين بالملك وغيرهم على ان لمولاه انتزاعه منه متى اراد فان ثبت
اجماع الفريقين على جواز الانتزاع فلا اشكال على القول بعدم تملك العبد فانه لا ينتقل الى المشتري الا بالشرط او ما يقوم مقامه من حكم العادة
واما على القول بالتملك فلما كان حق الانتزاع ثابتا للبائع في ذلك المال فليس هو حيث يثبت خلافه فالمراد من الاشتراط للمشتري اسقاط حق
الانتزاع ولم يخرج بذلك المال العبد عن ملكه وان ثبت للمولى الثاني حق الانتزاع فمعنى كون المال للمشتري كون حق الانتزاع له واما لو لم يشترط
المال للمشتري بقي مسلما بدون نقله حتى في الانتزاع فالمال وان لم يخرج عن العبد لكن حق الانتزاع باق للبائع بالاستصحاب ومجرد نقل العبد
الى المشتري لا يثبته ثم لا يخفى ان ما ذكرنا انما هو لتقريب التفصيل على المذهبين واما تطبيق الاخبار على المختار فهو لا يمكن الا باخبار ان الاخبار
مبنية على القول بالتملك او بعد انتفاء الامرين نقول لو قلنا بالتملك بعد البيع حصل له حق الانتزاع للمشتري بالشرط ولو قلنا بعدمه يصير المبيع
حصول المال فيه له بالشرط اذ لا يصح ان يؤثر الامام ع قال ان كان العبد يملك فهو كذا فلا بد من تخيير احد المعنيين في الاخبار ومن اضافة المال
الى العبد يرجح الاول وظهوره في الاشتراط والانتقال الى المشتري او البقاء للبائع في اصل الرقبة يرجح الثاني كما اشرنا اليه سابقا الثاني انه يعتبر
في هذا الشرط ما يعتبر في اصل البيع من كونه معلوما لهما بالمشاهدة او الوصف الرافع للجهالة والسلامة عن الربا بان يكون الثمن مخالفا لجنس ما مع
العبد اذا كان ربويا او زائدا عليه فاذا كان معه مائة دينار مثلا وباعه بمائة دينار لم يصح ولو باعه بمائة دينار ودينار صح وعن السرائر انه لا خلاف فيه وكذا
يعتبر قبض المجلس ان كان الصرف بالمال صرفا هذا قول الاكثر وعن ظاهر الشيخين في المقنعة والنهاية انه ان شرط المبتاع ان ماكان له دون البائع سواء كان
معه اكثر من ثمنه او اقل وكذا عن المراسم ولعل دليلهم ما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يشتري المملوك و
ماله فقال لا بأس به قلت فيكون مال المملوك اكثر مما اشتراه به فقال لا بأس به وهو محمول على صورة عدم كون المال ربويا او مخالفتهما في الجنس لو كان
ربويا لعمومها ومستندها ما دل على قول الاكثر من القواعد والعمومات سيما مع دعوى ابن ادريس عدم الخلاف واعلم ان هذا الكلام اعني ملاحظة
شرائط صحة البيع في هذا الشرط على القول بعدم مالكية العبد واضح فان المال الذي مع العبد هو مال المالك ويكون مع الشرط من اجزاء المبيع واما
على القول بالمالكية فيشكل لظهور ان مال العبد هو ماله ولا يجوز نقله الى الغير بالشرط فلا يصير جزءا من المبيع حتى يلزم اعتبار شرائط البيع والتحرز
عن الربا هو مقابلة المتجانسين الربويين متفاضلا بان يحصل نقلهما الكل منهما الى الآخر غاية ما في الباب جواز انتزاع المولى مال عبده كما ادعى
الاجماع عليه الاجماع في المختلف فما لم ينتزع لم يخرج المال عن ملكية العبد وغاية توجيه الشرط هنا ان يكون المراد من شرطه للمشتري بقاء
المال للعبد في عدم انتزاع البائع اياه منه وان جاز للمشتري ايضا بعد انتقال العبد اليه انتزاعه منه كما اشار اليه العلامة في القواعد في باب ما يدخل في
المبيع فيما لا يدخل فيمن باع عبدا كان له مائة دينار واشترط المشتري ان لا ينتزعها البائع منه ويبقيها للعبد لا يصدق عليه انه باع مائة دينار وعبدا بمائة
دينار حتى يحصل الربا بل اشترى المشتري عبدا له مائة دينار بمائة دينار لا انه اشترى مائة دينار وعبدا بمائة دينار وبالجملة الربا هو معاملة المتجانسين
قصدا او بالذات مع فضل في احد الطرفين سواء كان الفضل من جنسها او من شيء آخر والمفروض فيما نحن فيه تعلق المعاملة بالعبد مع احتمال الحصول لما
يساوي الثمن ايضا بانتزاعه من السيد فاطلاق الاكثر اعتبار شرائط البيع في هذا الشرط مبني على قولهم بعدم مالكية العبد الموجب لصيرورته جزء المبيع و
مراد من قال بالمالكية هو شرط ابقاء المال للعبد وعدم انتزاعه منه وبذلك لا يصير جزءا فما حكي عن المحقق الثاني انه قال في شرح القواعد في باب ما
يدخل في المبيع انه يشترط في مال العبد حيث ينتقل مع الشرط شرائط البيع كالعلم به والتحرز عن الربا وان قلنا بانه يملك وعن التذكرة ايضا مثله في
محل تأمل ولا يبعد في كلامهما الا الحمل على ما ذكرنا ولعل اليه ما ذكره من حكى تحقق حقيقة الربا في هذه الصورة ينظر كلام العلامة في القواعد حيث
اقتصر على تجويز جهالة المال وغيبته ولم يتعرض للتحرز عن الربا والظاهر انه ليس في محله وهذه عبارة القواعد في باب ما يدخل في المبيع الثامن العبد
ولا يملك المال الذي معه الا بملك مولاه الآن فيستثنيه المشتري ان قلنا بان العبد يملك وينتقل الى المشتري مع العبد وكان جعله للمشتري ابقاء له على العبد
فيجوز ان يكون مجهولا وغائبا اما ان احلناه ملكه وباعه وماله صار جزءا من المبيع فيعتبر فيه شرائط البيع انتهى وفي كلامه مسامحات وتعقيدات لا
يخفى فالاولى ان يقال ان قلنا بان الوصلة فينتقل معا وينتقل ايضا هذا الحكم لا يختص بمن ملكه غير رضيه وحاصل كلامه انه على القول بعدم
الملكية لا بد ان يكون في الشرط شرائط البيع موجودة من المعلومية والتحرز عن الربا وغير ذلك واما على القول بالمالكية فمقتضى الشرط بقاؤه

غاية توجيهه

ان كان لا يملك فمضطر كذا

الثاني انه يعتبر في هذا الشرط ما يعتبر في اصل البيع

ان الربا

بمائة دينار

مولاه فيما ملكه

الّا الانتقال الواقع الى المشتري ولا يشترط فيه شرائط البيع لما اشتمل الفرع عن الربوا فظهر مما ذكرنا اولا انما المعلومية او المحصور فلا يعتبر فيه لعدم
لزوم غرر في ذلك اذ المقصود انه كلما ملكه لا يأخذ منه قليلا كان او كثيرا ولا مدخلية لعلم المشتري بذلك بل الامر هذا موكول للعبد والمولى الاول
وكذلك استحقاق المولى الثاني للانتزاع امر تابع للثبوت بينهما فكلما ثبت استحق للانتزاع ومما لا فلا وقد صرح ببعض الشروط الفقهى من الربوا في
الشهيد في الدروس وان علمنا اشتراه ومال النسج ولم يشترط علمه ولا التقضي من الربوا ان قلنا يملكه وان احلنا اشترطا . وقد ادعى زيادة مصرحة
باطلاق جواز زيادة مال العلى على ثمنه تبعا كلامه ... في اللمعة وشرحها وصرح به في المسالك حيث قال اما لو قلنا بملكه حقيقة لم يشترط في الثمن
ماذكر لان ماله ليس جزء من المبيع ولا يقابل بالثمن وعلى هذا فاطلاق الرواية من مؤيدات القول بالمالكية وقد مر تأويلها على الخبر **الثالث**
في بيان ما نسبه الشهيد الثاني الى الاكثر من القول بالمالكية اما نسبة الشهيد فظاهر حيث قال واختلف في كون العبد يملك فظ الاكثر ذلك في الجملة على
ملك مولاه وفاضل الضريبة وارش الجناية بمعنى جواز التصرف وجواز تزويجه وتسريه وعتقه لا بمعنى ملك رقبة المال انتهى و يظهر منه ان
الاكثر قائلون بالملك الرقبة ولا ينافي كونه محجورا عليه واما الشهيد الثاني فقال في ... القول بالملك في الجملة للاكثر ومستند الاخبار وذهب
جماعة الى عدم ملكه مطلقا واستندوا الى ادلة ... وكلها مدخولة والمسئلة موضع اشكال **ولعل** القول بعدم الملك مطلقا متوجه ويمكن حمل الاخبار
على اباحة تصرفه فيما ذكر لا بمعنى ملك رقبة المال فيكون وجها للجمع واما في الروضة فقال والاكثر على انه يملك في الجملة فقيل فاضل الضريبة و
هو مروي وقيل ارش الجناية وقيل ما يملكه مولاه معه وقيل مطلقا لكنه محجور عليه بالرق ونسبه الى الاخبار يمكن حملها على اباحة تصرفه في ذلك
بالاذن جمعا **اذا عرفت هذا ظهر** لك ان الشهيد الثاني لم ينسب الملك الى الاكثر مطلقا بل في الجملة بمعنى ان الاكثر لم ينفوا ملكه راسا فهم متفقون
في نفي القول بنفي الملك راسا وان كانوا مختلفين في الملك فبعضهم اثبته مطلقا وان كان محجورا عليه كالمحقق وبعضهم يكتفي بملك فاضل الضريبة
وهكذا **اقول** ومن المواضع التي يظهر المالكية ايضا انهم ذكروا انه لا زكوة في مال العبد مما ذكروا انه لا ربوا بين ... ومملوكه فان ظاهره انه يجوز الربوا
بينهما لا انه يتحقق ماهية الربوا لعدم ملكية العبد كما انه كذلك بين الزوجين والوالد والولد ... واحد لكن ذلك لا يناسب ما اراده من قوله في
الجملة لان ذلك اتفاقي بينهم ولا يختص بالاكثر فلا بد اما من القول بالمالكية او ان تكلف تفكيك ... في الرواية بحملها على نفي الحقيقة من جهة عدم
الملك و منها ما ذكروه في نكاح المولى امته لعبده واعطائها شيئا من قبله او من قبل عبده ان قلنا بوجوبه وصيرورته ملكا لها فلكونها ... و
منها غير ذلك وباب التاويل والقدح فيها مفتوح **وقد** ظهر من جميع ذلك ان نسبة القول بعدم الملك الى الاكثر ... اوضح وادلتهم اقوى و كذلك
الظاهر ان القائلين بالملك مطلقا متفقون على ان للمولى انتزاعه متى اراد للاجماع الذي ادعاه في ... فيكون ملكا متزلزلا غير مستقر وهذا معنى آخر
غير المحجورية **بعضهم** يظهر من المحقق الاردبيلي القول باستقلاله بالملك مطلقا وعدم الحجر عليه لما ... في الاجماع مع انه معترف بعدم ظهور المخالف
وحاصل الجواب في المسئلة انه لا يملك بعد التمليك مطلقا بل انما يستباح له التصرف باذن المولى فلو مات المولى قبل التصرف فلا الا باذن الوارث **وظهر**
مما ذكرنا الجواب عن جميع ما اشتمل عليه السؤال و حاصله انه لا يملك بعد التمليك ايضا ومحجور عليه بالمعنى الاعم من الحجر المصطلح يعني منع من التصرف
الا باذن المولى وان لم يكن ملك ... يتحقق الحجر المصطلح ومتى اذن المولى فيباح له التصرف ما لم يظهر من المولى كراهته بعد ذلك ولم يمت والله العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

الحمد لله والصلوة والسلام لاهلهما **مسئلة** هل يجوز المعاملة المحاباتية بشرط القرض وبالعكس ام لا وهل يجوز القرض بشرط البيع المشروط فيه الخيار
للبائع اذا رد مثل الثمن في مدة معلومة و مع ذلك فهل يجوز للبائع استيجار المبيع المذكور من المشتري في ايام الخيار المذكور ام لا وهل يجوز اجارته
من غير البائع بعد اذنه ام لا وهل يجوز له بيعه في ايام خيار البائع ام لا **الجواب** تحقيق المسئلة يتوقف على رسم مقدمات **الاولى** ان ما يتوقف على بيانه
الشارع انما هو الحكم الشرعي وموضوعه الذي يكون من قبيل العبادات **واما** غيرها فيرجع فيه الى العرف واللغة وغيرهما على التفصيل المحقق في الاصول و
على هذا فلفظ البيع والربوا وامثالهما مما يرجع فيه الى اللغة والعرف و التحقيق فيما دار الامر بينهما العصب ثبوت عرف خاص الرجوع الى العرف
الشارع مع عدمه فالى اللغة **واختلف الفقهاء** في ان الربوا هل هو بيع مشتمل على الزيادة في المتماثلين او مطلق المعاملة المشتملة على ذلك و ظهر
من بعضهم كالمحقق في بحث الربوا انه بيع مشتمل على الزيادة او قرض بشرط الزيادة وهو الذي عرفه في المسالك و تعميمه لسائر المعاملات هو الاظهر
من الاكثر وهو مختار المحقق في كتاب الغصب **ولما** كان الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة والعرف غير منضبط فالذي يمكن ان يستدل به من جانب الاكثر
ان الربوا في اللغة هو مطلق الزيادة قال الله تعالى فلا يربو عند الله والاصل عدم النقل فكل زيادة حرام الا ما اخرجه الدليل لعموم ادلة تحريم الربوا و
ربما يؤيد ذلك بما ورد من علة تحريم الربوا في الاخبار منها حسنة هشام بن سالم عن الصادق قال انما حرم الله الربوا كيلا يمتنع الناس عن اصطناع

المعروف في معناها ولينه سماه وغيرها فلو كان الربوا مخصوصا بالبيع لم يحصل ارتداع الناس عن ترك المعروف لانهم يتركونه باختيار الزيادة في قالب الصلح او الهبة الموضوعة وغير ذلك ويؤيد عدم الاختصاص بالبيع كل ما ورد من الاخبار الدالة على حرمة القرض بشرط النفع وعموم بعض الروايات مثل ما في صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربوا اربح ولا ترب قلت وما الربوا قال دراهم بدراهم مثلان بمثل فانه يحرم جميع المعاوضات ومثل هذا الاطلاق في الروايات كثير ويؤيده ايضا الاخبار الدالة على عدم جواز تفضيل الحنطة بالدقيق على التفاضل والتمر بالتمر على البر متفاضلا واما ما في النهاية في الخبر الصحيح عن يعقوب بن شعيب عن قوله تعالى الربوا ربوان ربا يؤكل وربا لا يؤكل فاما الذي يؤكل فهو هديتك الى الرجل تريد الثواب بالافضل منها فذلك الربوا الذي لا يؤكل فهو ان يدفع الرجل الى الرجل عشرة دراهم على ان يرد عليه اكثر منها فهذا الربوا الذي نهى الله عنه ففيه ضعف اذ الاطلاق الربوا على الهدية لعله مجازا لظهور ان المتبادر من الاخبار الشائعة في الربوا المتداول بين الناس والمذكور في الآيات والاخبار معنى والهدية المذكورة لا يستحق لها مع ان الربوا الذي لا يؤكل الذي ذكر في الحديث هو القرض او فيه وفي البيع لا غيرهما من المعاملات التي يمكن ان يؤتى من جانب الاختصاص بالبيع او هو مع القرض فهو الاصل والعموم مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود وغيره والناس مسلطون على اموالهم والتجارة عن تراض والقرض يخرج الربوا البيعي بالاجماع او هو مع القرضي فيبقى الباقي والذي يقوى في نفسي بعد ملاحظة الاطراف شمول الحكم لكل معاملة المثلين متفاضلا اذا تعلق الغرض بتلك المعاملة اولا وبالذات سواء كان بيعا او قرضا او صلحا او هبة معوضة وغير ذلك مثل الزيادة في الزيادة الاجل في الدين كما يستفاد من الاخبار بل الاختصاص بالبيع قول ضعيف جدا ولذلك عدل عنه المحقق في كتاب الغصب مع انه في كتاب البيع نص عليه بل ادخل القرض فيه ايضا وسيجيء تمام الكلام فيما يتعلق بخصوص تلك الادلة المذكورة للطرفين **الثانية** انهم قالوا يحرم القرض بشرط النفع او بشرط الزيادة على اختلاف عباراتهم والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم وقد وقع الاشكال لبعضهم في حرمة الشرط اذا كان بمعاملة محاباتية من جهة اشعار بعض الاخبار بجوازه وعموم ما نذكره في مسئلة الثالثة وسيجيء ان الحق عدم الجواز ويمكن ان يكون ذلك من جهة انه ربا لانه معاملة المثلين مع التفاضل وان كان الفضل من غير جنسهما لعدم اشتراط الاتحاد في حقيقة الربوا ويمكن ان يكون حرمته من جهة خصوص الاخبار **والاظهر** بالنسبة الى ما ذكرنا من اغلب الفضل والاهو الثاني ويظهر لك ما ذكرنا بالتأمل في معنى الشرط فان جعله بمعنى مطلق الذي كما يستفاد من بعض الاخبار بان يجعل جزء احد العوضين فهو ربوا صريح واما ان جعل شرطا في ضمن عقد القرض فالاولى ان يجعل حرمته من جهة الاخبار وان لا احتياط لدلالة الاستلزامية التبعية فهو يستلزم حرمة جميع الحيل المستلزمة لاخذ الزيادة وهو خلاف الاجماع **الثالثة** لا ريب ولا شك في حلية بعض الحيل المقتضية لجر النفع والزيادة ولم نعرف فيه خلافا ولكن يظهر من كلام بعض الاواخر القدح في كثير منها منهم استادنا المحقق العلامة ادام الله بقاءه حيث كتب رسالة في حرمة القرض بشرط المعاملة المحاباتية وجوه الاستدلال في المسئلة والاهتمام في بيان ادلة حرمة الربوا وسد ابوابه الى ذكر ما يستلزم حرمة المعاملة المحاباتية بشرط القرض ايضا ويلزمه حرمة سائر الحيل ويظهر هذا من المحقق قبله ايضا المحقق الاردبيلي ره والحق خلافه نعم يمكن القول بالكراهة من جهة تلك الادلة ولا بأس به فمن جملة ما ذكر في الاستدلال على حرمته هو الاخبار الدالة على علة تحريم الربوا انه هو ان لا يمتنع الناس عن اصطناع المعروف يعني القرض الحسن وانت خبير بما فيه لان ترك اصطناع المعروف يعني القرض الحسن ليس بحرام مطلقا حتى لو امكن له دفع حاجة اخيه بنحو من المعاملات الصحيحة النافعة للرافع غاية الامر كونه مكروها فيصير ترك الوقوع في الكراهة علة للحرمة غير معقول بل الشائع الكثير الوقوع في الشريعة هو جعل الخوف عن الوقوع في الحرام علة للكراهة كما علل كراهة الصيرفي بخوف الوقوع في الربوا وبيع الاكفان بحب موت المسلمين وهكذا مع انه يمكن التخلص عن الربوا بالحيل الاتفاقية التي لا يمكن انكار جوازها فيلحق من القرض الحسن بها ولا فائدة نعم لو فرض انحصار اعانة الغير في القرض بان لا يمكن رفع حاجته لا من جهة معاملة اخرى ولا حيلة والقرض ايضا لا يحتمل الترك الاعانة فيتردد الامر بين القرض الحسن والقرض الربوي فحرمة الربوا توجب اختيار القرض الحسن وحليته توجب تركه ولكن هذا اخراج للرواية عن ظاهرها فان ظاهرها تعليل حرمة ماهية الربوا بذلك لا فرد خاص منه مع ان الظاهر من الاخبار الصحاح ان المنع من الربوا يرجع الى القيد فكانه قيل لا تقرضوا فلا تعطوا مع طلب الزيادة بل اما ان لا تعطوا مثلا بمثل وهذا ليس المعنى الحقيقي للتعليل بل مفاده ان المراد من تحريم الربوا الترغيب الى القرض الحسن يعني لا تفعلوا هذا وافعلوا ذاك لا انه لا تفعلوا هذا لاجل ان تفعلوا ذاك ان سلمنا ان المراد ان الربوا لما كان قد يوجب الوقوع في ترك المعروف فهو حرام كما ان كل معاملة قد يوجب ذلك لكن النسبة بين هذه العلة وبين ما دل على حلية مطلق القرض والبيع عموم من وجه والاصل ونفي العسر والحرج والشهرة في الحيل المجوزة يرجح الجواز **الاولى** ان يتأمل في توجيه تلك الاخبار ان هذه العلة من باب الداعي والمعرف ولا يجب ان يطرد بل هو لبيان الحكمة الداعية على تشريع الحكم والحد اشهر وان كان ذلك يترتب على ذلك من جهة حماية الحق كزوال الرياح الاباط في غسل الجمعة وعدم اختلاط المياه في العدة فليس ذلك من باب المنصوص العلة حتى يتعدى او يعلم

في جواز بعض الحيل المقتضية لجلب النفع وحليته

في معنى الاخبار

في توجيه الحديث المروي

في بيان التفرقة بين المقامات وان بعضها لا يلحق بالربوا

في بيان بعض الحيل الشرعية

وعن جملة ما ذكر ما رواه الصدوق عن امير المؤمنين ع انه قال ايها الناس الفقه ثم المتجر ثلثا ثم قال فان الربوا في هذه الامة دبيبا اخفى من دبيب النمل
فلو كان الربوا منحصرا في الفرد الجلي المتعارف بين العوام فلا يبقى للحديث معنى وكما انه لا يجوز ارتكاب الحيلة في تحليل الربوا الذي ورد فيه بان له
دبيبا اخفى من دبيب النملة وهو الشرك الخفي بالله تع ولا يمكن تحليله بوجه من الوجوه فكذلك ما نحن فيه وفيه ان الربوا الذي هو الشرك الخفي هو حقيقة
واحدة لا يمكن تغييرها وهو الفعل لاجل ان يراه الناس ويمدحونه بخلاف الربوا فانه قسم من اقسام طلب الزيادة في المال وليس نفس طلب الزيادة
نفس الربوا حتى لا يمكن تحليله بوجه من الوجوه فكذلك ما نحن فيه بل هو قسم خاص منه وذلك كالزنا والنكاح والسفاح فالتمتع من المراة يمكن بوجوه
عديدة بعضها حلال وبعضها حرام والحلال هو واحد في النكاح بل ربما لا يتضح فرق بين الزنا والنكاح الا بمجرد الصيغة اذا حصل التراضي بينهما
وعين اجرة المراة بل وجميع حقوق الزوجية سوى العقد وح فوجه الحديث اما بارادة التنبيه على الافراد الغير المعروفة بحرمتها مثل معاملة اللبن
بالتمر والغزل بالقطن والسمسم بالشيرج متفاضلا ونحو ذلك او من اجل عدم ملاحظة الداعي والقصد الواقعي في تبديل عقد بعقد فان الحيل
المجوزة لتحصيل الزيادة مثل عقد معاملتين في المثلين على تفاوت القيمتين ثم التبادي بينهما ولهذا الفضل والمعاملة المحاباتية بشرط القرض
ونحو ذلك ان كان الداعي لفعليها هو الخوف عن الله تع والفرار عن الربوا فلا ريب انه يعتقد ان ذلك معاملة اخرى غير الربوا ويجعل ذلك مقصد
جزما خوفا عن الله فيصير اجراء صيغة النكاح لمن تمكنه الزنا متيقنا مع اجتماعه جميع اداب النكاح وشرائطه سوى الصيغة فتصحيح ذلك الداعي وقصد
المعاملة عليه في غاية الدقة والخفاء فتنبه على انه لابد ان يكون المقصود بالذات هو العقد الاخر لا ان يكتفي بمجرد اللفظ او بمجرد الاخطار بالبال
وان صعب عليك فهم ما قلته فلنمثل لك بمثال اخر وهو ان ظالما يجبر احدا على طلاق زوجته لان ينكحها لنفسه مع ان ذلك المظلوم
لا يرضى بذلك لمحبته شديدة وعلاقة اكيدة بتلك الزوجة بحيث لا يرضى بمخالفتها بل يتقي لكن بعد ما يتصور انه اذا لم يرض بالطلاق فملا
الطلاق ويكون الصيغة لغوا او ياخذها الظالم وينكحها ويتصرف فيها ويدخل بها مع كونها زوجته وفي حبالة فيجاهد نفسه ويريد طلاقها واقعا
وحقيقة لتصح وتخرج من حباله فهذا ليس بطلاق مكره بمعنى غير مريد بل طلاق مكره بمعنى متنفر والفرق بين الشهوة والنفرة والارادة والكراهة
واضح فهذا معنى خفاء الربوا وكونه اخفى من دبيب النملة لكمال صعوبة تصحيح الداعي سيما مع عدم موافقة الشهوة والنفرة ولا ريب ان العقود
والايقاعات المختلفة مبنية على مميزات حقيقية وفصول ذاتية وتواردها في الواقع واتحادها في الثمرات لا يوجب رفع الاثنينية الا ترى
انهم يفرقون من دعوى الشفعة بتبديل البيع بالصلح وان اتفقا في المورد واتحدا في الثمرات ولو من جهة الاشتراط بينهما كاثبات الخيار واسقاطه
بالشرط ونحو ذلك وكذلك الكلام في النذر والعهد وامثال ذلك فاذا كان هذا التخالف بين العقود والايقاعات امورا حقيقية لا اعتبارية
فاي مانع من اختيار احدها مكان الاخر لغرض يتعلق بذلك دون الاخر ولكن لابد في ذلك من ملاحظة الداعي وتصحيح القصد لا الاكتفاء بمجرد اللفظ
ومجرد الاخطار ولا استبعاد في ان يجعل الله تع حكم هذه الامور متخالفة مع اتحادها في نظر الظاهر اذ اكثر الاحكام الالهية مما لا يبلغه عقولنا
قال الشهيد ره في القواعد قد وقع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدي فيها الى العلة وعد منها وجوب طلب الماء للمتيمم وان علم عدم الماء
تحريم الربوا مع اشتماله على المخاصمات المخصوصة يخرج عن التحريم والتفاضل حاصل والحيل المجوزة في الشرع من هذا القبيل لا يعد ولا يحصى فمنها
ما ذكروه في الفرار عن دعوى الشفعة وهي كثيرة ذكرنا بعضها ومنها ما ذكروه في باب الدعاوي مثل الجواب بالاعم فلو ادعى ملكا او دينا فيكفيه
ان يقول لا يلزمني التسليم لجواز ان يكون المال في يده باجارة او رهن ويخاف لو اقر من المطالبة بالبينة ومنها الفرار عن الزكوة في جعل الدنانير
والدراهم سبائك في اثناء الحول او في اوله مع ان الشارع جوز الحيلة في الموضوع في بعض المواضع ايضا وان لم يمكنا النجاة وعنه مثل قوله تع وخذ بيدك
ضغثا فاضرب به فلا يبعد فيما يدعى حرمته من المعاملات من اثبات الدليل اما بدليل خاص يخرج عن ما اقتضى صحة تلك المعاملة او يثبت بطلانها
بادخاله في جملة الربوا ففي القرض بشرط المعاملة المحاباتية اما يجعله نفس الربوا من اجل تعميم الفضل والزيادة بما يشمل ذلك او من جهة الاخبار
واما في صورة العكس فلا شيء منهما ثابت فيحكم بالصحة الرابعة لا ملازمة بين المعاملة المحاباتية بشرط القرض والعكس فما ذكره في المختلف
في مقام الاستدلال للمانعين عن الاول بقوله ولان البيع بالمحاباة نفع وهو مشروط بالقرض فيجب ان يكون حراما لا وجه له ما بيان ذلك انا قد بينا
المسئلة المعاملات لابد ان تكون مقصودة ولا يكفي مجرد اللفظ وان كان لا يتم الا بالانشاء الواقع باللفظ او ما ناب منابه والمراد بالشرط هنا هو
المذكور في ضمن العقد لا ما هو المنظور ومطمح النظر من حصول الانتفاع مط فان مطمح حصول النفع من حيث هو ليس بحرام بل انما الحرام منه اذا كان
في قالب معاملة باطلة كالربوا والقرض مع الشرط المتداولين للمتشرع الهارب من الربوا تصحيح القصد والداعي الى البيع فانه معاملة صحيحة سواء كان بثمن المثل
او محاباتية وشرط القرض في ضمن المعاملة بمعنى ذكره بعد الايجاب لا يوجب صيرورة المعاملة ربا لان القرض انما ليس بمعاملة المثلين حتى

يعني ان الشرط جزء لاحد العوضين فيلزم الربا للتفاضل وبمجرد الشرط لا ينعقد عقد القرض بل يحتاج الى عقد جديد بعد عقد البيع والمفروض
ان القرض حين انشاء عقد القرض بعد البيع لا بشرط المعاملة التي في ضمن عقد القرض ليلزم الربا الا ان المفروض ان البيع قد حصل قبله وهذا واضح
لا يخفى وقد ذكرنا مرارا ان القصد اولا الى تحصيل النفع لا يستلزم الحرمة اذا حصل في ضمن عقد صحيح والمفروض ان العقد الصحيح ايضا مقصود
وليس مجرد تغيير الالفاظ سيما اذا كان من الصلحاء فعلى هذا لا فرق بين ان يكون القرض شرطا في ضمن عقد البيع بثمن المثل او المحاباتي والاول صحيح بالاتفاق
فكذا الثاني والذي اوقع متوهم الملازمة في الوهم هو تلازمهما الخارجي بحسب الاتفاق وان المقرض لا يعطي ماله لم ينتفع بالاخر الا ان يحصل له نفع
وكذلك من يبيع ماله محاباة الا ان يحصل له مدد واعانة وذلك لا يوجب كون كل واحد منهما اذا وقع في الخارج واقعا بشرط الاخر بمعنى ان يكون
مقصودا … بين شرائط الاخر وانشاء العقد بحيث يصير كل منهما جزءا من احد العوضين لكل منهما وهذا ايضا واضح على من تامل
والحاصل ان الشرط الباطل هو شرط العقد وذكره في العقد كما دل عليه الاخبار المستفيضة لا مجرد الطمع الخامسة من الحيل التي ذكروها
… ان يبيع احدهما … بعد … ثم يشتري الاخر … فيسقط اعتبار المساواة وكذا لو وهب سلعته ثم وهبه الاخر
او قرض كل منهما صاحبه … الاخر … زيادة قال في المسالك ولا يقدح في ذلك كون هذه الامور غير مقصودة بالذات والعقود تابعة
للقصود لان قصد التخلص من الربا انما يتم بالقصد الى … وذلك كاف في القصد اذ لا يشترط في القصد الى عقد
… بل يكفي قصد غاية صحيحة … وذلك كاف في القصد وان كان
لشراء الدار … وكذا القول في غيرها … وقد ورد في اخبار كثيرة ما يدل على جواز الحيلة
على نحو ذلك انتهى والاظهر … المذكورة لجماعة فانهم ذكروها في كتبهم … بل العلامة بعد نقل الحيلة الاولى في
التذكرة … قال لو دعت الضرورة الى بيع الربويات متفاضلا مع اتحاد الجنس وجب ان يعقد بينهما فيبيع الناقص بجنس مخالف ثم يشتري
الزائد بذلك الجنس الاخر اذا ذكره قال فرع الاول لا فرق بين ان يتخذ ذلك عادة او لا وبه قال الشافعي للاصل وقال مالك يجوز مرة واحدة
ولا يجوز ان يتخذ عادة وهو غلط الى اخر ما ذكره فانه يظهر منه ان جوازه بعنوان الاعتياد ايضا مما لا خلاف فيه الا من مالك فكيف بطلقه مشروعا
قال الشيخ يجوز توسط غير البيع وذلك بان يقرض صاحب الزائد ثم يستقرض الاخر منه الناقص ثم يتباريان او يهب كل واحد منهما ماله من صاحبه
او يبيع الصاع بمثل … الزيادة … ويهب … فما يفعله الاخر ولا
خلافا للشافعي فانه سوغ مع عدم الشرط لا معه لنا قوله المؤمنون عند شروطهم اقول تجويزه الشرط في الهبة مبني على عدم جريان
الربا فيه كما هو مختاره واما في القرض فالظاهر جوازه على القول الاصح من جريان الربا فيه ايضا فان هذا الشرط ليس زيادة في احد العوضين
فان الظاهر تساويهما في القيمة غالبا والاغلب ان ذلك مما يتفق في مثل الحنطة والشعير حيث يعاوض مثلا بمثلين او اقل في مثل الجيد
والردي منهما فالغالب انهم يلاحظون تساوي القيمتين فلا يتحقق فضل من الجنسين اذ المفروض في القرض ان المفضل هو اقراض الجنس الاخر
لا الفضل الزائد منه وذلك مع ملاحظة كونه قرضا يستحق عوضه ليس بنفع ولا زيادة على احد العوضين فهو مثل شرط البيع بثمن المثل في ضمن
القرض والظاهر انه لا خلاف لهم فيه وان مرادهم من النفع المنهي عنه هو الزيادة التي لم يكن في مقابلها شيء هو المفهوم منه عرفا ولذلك نقول بجواز
القرض بشرط المعاملة المحاباتية مع انه يمكن الخدشة في ادخاله في جملة النفع المنهي عنه ايضا لولا دلالة الاخبار على جوازه واحتمال كونه من افراد
الحيلة التي جعل في الحديث السابق مما هو من قبيل دبيب النمل ومن جملة الحيل للتخلص من الربا ما ذكره العلامة في التحرير قال ولو شرط الخيار في عقد
حيلة على الانتفاع بالقرض فيأخذ غلته في مدة انتفاع المقترض بالثمن ثم يرد بالخيار عند رد الثمن جاز وحل الاخذ الثمن الانتفاع به في مدة الخيار
السادسة لا اختلاف بينهم في جواز التبرع بالزيادة سواء كان من نيتهما ذلك او لم يكن وانما المحرم هو الشرط فلو فرض انه اقرض ربويا وباع شيئا
يسيرا باضعاف ثمنه في لفظ واحد من دون مشارطة فالظاهر الجواز وان كان المقام شاهدا على بنائهما الاقتضاء اذ قصد البيع الحقيقي لاجل التخلص
… او اعطاه منا من حنطة … عوضه منين من شعير من دون مشارطة ومساومة لان المحرم هو الشرط كما صرح به في الاخبار الكثيرة
… ثم … المعاملة وكان معاملتها مبنية على الشرط السابق فهو غير صحيح لان الشرط اعم من الصريح
والضمني مثل انه … احد … بنت … او … ثم ظهر انها بنت امة او ثيب فقد ذكر الفقهاء انه مسلط على الفسخ لانه مقتضى
الشرط مع انه لم يذكر هذا الشرط في ضمن العقد بل ولا قبله بعنوان الشرط ولكن المقام اقتضى ان العقد وقع على ذلك اذا تقرر هذا فنقول
اما المسئلة الاولى فالاشهر جواز المعاملة المحاباتية اعني بيع الشيء اليسير بما زاد عن ثمن المثل ولو باضعاف ثمنه بشرط ان يقرض البائع المشتري شيئا و

نسب في الخلاف الى المشهور بين علمائنا الماضين بل ادعى اجماعهم ومن عاصرهم الاسر بشدة ولعله المحصورة وقال ايضا في جواب مسائل مهنا بن سنان حيث سأله هل يجوز بيع مقداره دينار بماءة دينار الى اجل معين بشرط ان يقرضه خمسين دينارا او اقل او اكثر ام لا الجواب يجوز ذلك بلا ريب

وهو مقتضى قواعدهم المقررة في مسئلة الشرط في ضمن العقد وقد صرحوا في مسائل البيع بجواز شرط الاقراض والاستقراض والاجارة وغيرها فانها شروط مشروعة يجوز اشتراطها ويجب الوفاء بها ويدل عليه عموم قوله تعالى احل الله البيع وتجارة عن تراض والمؤمنون عند شروطهم

لا يقال انتفاعه من المشتري حيث اشترى شيئا يسيرا باضعاف قيمته فيكون باطلا لان الحكمة موجودة فيه وهو الانتفاع من جهة القرض لانا نقول القرض تابع في الوجود للبيع والمقروض عدم شرط نفع فيه بعد البيع لا صريحا ولا ضمنا ويدل عليه الاخبار المستفيضة مثل ما رواه الكافي في الصحيح وكذا الشيخ عن عبد الملك بن عتبة قال سألته عن الرجل يريد ان اعينه المال ويكون لي عليه مال قبل ذلك فيطلب مني مالا ازيده على مالي الذي لي عليه ايستقيم ان ازيده مالا وابيعه لؤلؤة تساوي مائة درهم بالف درهم فاقول ابيعك هذه اللؤلؤة بالف درهم على ان اوخرك بثمنها وبما لي عليك كذا وكذا شهرا قال لا باس وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن عليه السلام يكون لي على الرجل دراهم فيقول اخرني بها وانا اربحك فابيعه جبة تقوم علي بالف درهم بعشرة آلاف درهم او قال بعشرين الفا واوخره بالمال قال لا باس ووجه الاستدلال انه لا استفصال فيفيد العموم فلا يمكن القدح بانه ليس فيه شرط التاخير في البيع فلعلهما وقعا منفردا ويقرب منه رواية اخرى لمحمد بن اسحق بن عمار وروى الشيخ عن محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه عن رجل كتب الى العبد الصالح عليه السلام يسأله اني اعامل قوما ابيعهم الدقيق اربح عليهم في القفيز درهمين الى اجل معلوم وانهم سألوني ان اعطيهم عن نصف الدقيق دراهم فهل لي من حيلة ان لا ادخل في الحرام فكتب اليه اقرضهم الدراهم قرضا وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تربح عليهم وسيجيء اخبار اخر تدل عليه

واما حجة المانع فالذي نقله في المختلف منهم هو امور منها صحيحة يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يسلم في بيع او تمر عشرين دينارا ويقرض صاحب السلم عشرة دنانير او عشرين دينارا قال لا يصلح اذا كان قرضا يجر نفعا فلا يصلح وفيه نظر من وجوه

الاول ان كلمة لا يصلح ليست صريحة في التحريم ولا ظاهرة

والثاني ان السائل سأل عن وقوع السلم والقرض ولم يعلم منه انه سأل عن البيع السلمي بشرط القرض او عن القرض بشرط البيع او عن وقوعهما اتفاقا معا بلا اشتراط احدهما في الآخر ولا يتم الاستدلال الا على المطلق الا مع اثبات ان المراد هو الاول وان البيع السلمي كان محاباتيا والتاخير في الذكر لا يدل على التاخر وكذا الواو لا يدل على الترتيب ولو فرض افادة الترتيب والتاخير فليس شيء هنا يفيد ان مراد السائل صورة الشرط ولا قائل بالحرمة مطلقا نعم يمكن التمسك بشرط الاستفصال لاخراج صورة ما لو لم يكن هناك شرط بالدليل وهو الاجماع والاخبار وبقي الباقي لكن يبقى ما سيجيء

الثالث ان قوله عليه السلام اذا كان قرضا يجر نفعا فلا يصلح يفيد ان الحكم بعدم الصلاحية مخصوص بالقرض بشرط البيع لا بالعكس ولا اشكال فيه كما سيجيء

والحاصل ان هذا الحديث بعد التسليم والتنزل انما يدل على حرمة القرض الذي يجر النفع ولا بد من تقييدها بصورة الشرط في ذلك ايضا للاخبار المعتبرة والا فلا دليل على حرمة مطلق القرض الذي يجر النفع سيما مع ورود الاخبار الكثيرة في ذلك مثل حسنة محمد بن مسلم وغيرها الناطقة بان خير القرض ما جر المنفعة

ووجه الجمع بينهما هو التفصيل بالشرط وعدمه كما يشعر به سائر الاخبار

ومنها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال من اقرض رجلا ورقا فلا يشترط الا مثلها فان جوزي اجود منها فليقبل ولا يأخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترط من اجل قرض ورقه

وفيه بعد سلامة السند انه لا دلالة فيه اصلا اذ غاية ما يدل عليه حرمة اشتراط النفع في القرض ونقول بموجبها فان اشتراط النفع في القرض نقول بموجبها فانه حرام بالاجماع وهو غير صورة النزاع كما عرفت

وقد ظهر لك مما ذكرنا سابقا عدم الملازمة بين اشتراط المعاملة في القرض وعكسه

ومنها رواية خالد بن الحجاج قال جاء الربا من قبل الشروط وانما يفسد الشروط

وفي هذا الاستدلال ما لا يخفى اذ فيه مع ضعفها انه لا اشكال في حلية اكثر الشروط وانه لا يحصل منها ربا فظهر ان المراد منها بشرط الزيادة في المتجانسين اذ لا شبهة في ان الربا لا يتحقق الا بمعاملة المتجانسين ولا شبهة مع الفضل والمقروض فيما نحن فيه

ومنها تعليق معاملة المتجانسين بالفضل بل انما المعلق على الشرط هو البيع

ومنها ما رواه وليد بن صبيح عن الصادق عليه السلام قال الذهب بالذهب والفضة بالفضة والفضل بينهما هو الربا المنكر

ولا دلالة فيه على ما نحن فيه وهو صريح في حرمة الربا

فان قلت القرض الذي حصل في ضمن البيع قد تضمن الفضل وهو نفس البيع

قلت القرض تابع للبيع وحاصل بعده فلا معنى لادخاله في الحد لغو

ومنها ان البيع بالمحاباة نفع وهو مشروط في القرض فيجب ان يكون حراما

ويظهر لك الجواب عنه مما ذكرنا هنا وفي المقدمات ان المعروض هو القرض في البيع لا العكس والمسلم حرمته هو الثاني دون الاول

وقد ذكر هنا وجوه اخر ضعيفة جدا تركناها للاختصار

واما المسئلة الثانية فالظاهر من جمهور اصحابنا الحرمة حيث ذكروا ان القرض بشرط النفع حرام سيما الذين حصروا الحلال في صورة التبرع وعدم الشرط وقد مر تصريح العلامة

في المختلف بان حرمته اجماعي وقد نقل عن جماعة من سابقي الفاضل تصريح الحكم بالحلية لظواهر بعض الاخبار لكنّ الاجماع المنقول وخصوصية الرواية في
معاملة المحاباتية مع اخذ الفضل فان الشرط المذكور وقع في ضمن العقد داخل في ضمن احد العوضين فيحصل الفضل ويدلّ عليه الاخبار المستفيضة
فمنها ما روي عنه ص انّ كل قرض يجرّ منفعة فهو حرام وتلقّي الاصحاب اياه بالقبول وتداولهم في الكتب الاستدلالية قرينة الاعتماد عليه مثل
سائر الاخبار العامية المتداولة في كتبهم وما ورد في اخبارنا من انّ خير القرض الذي يجرّ المنفعة سيّما مثل حسنة محمد بن مسلم فقيل في حملها فقلت
انّ من عندنا يروون انّ كل قرض يجرّ منفعة فهو فاسد فقال او ليس خير القرض ما جرّ منفعة فهي محمولة على صورة عدم الشرط بان يكون مع التبرّع او بما
يحصل في ضمن عقد بين مستقلين من دون اشتراط احدهما في الخبر لاخر الاخبار الكثيرة الدالة وقد مرّ صحيحة محمد بن قيس ودلالتها ظاهر لعموم
النهي عن الشرط في القرض ولانّ الغاية معاملة محاباتية وكذا رواية خالد بن الحجاج ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب بالتقريب الذي قدّمنا وفي
اخرها قال وسألته عن رجل يأتي حريفه وخليطه فيستقرض منه فيقرضه ولولا ان يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه فقال ان كان معروفا
بينهما فلا بأس وان كان انما يقرضه من اجل انه يصيب عليه فلا يصلح ويحتمل ان يكون المراد بقوله ع معروفا هو محض الاحسان والقرض الحسن وقوله
وان كان انما يقرضه لاجل القرض بشرط المعاملة ويحتمل ان يكون المراد بالمعروفية المعهودية يعني ان كان ذلك من جهة محض الطمع واقتضاء
المقام ذلك بحيث يعلم كل منهما حال الاخر من دون ان يحصل المساومة والمقاولة والشرط فلا بأس يعني لا يحرم وان يكون المراد بالقوة الثانية الا
انّ الكراهة او النفي والحاصل انا ان قلنا بانّ كلمة لا يصلح لا تدل على الحرمة فالمقام اعم من الاشتراط كما يقبله لفظ الحديث ايضا فالمراد بيان
الكراهة في غير صورة الاشتراط وان قلنا بدلالتها على الحرمة فلابدّ ان نحملها على صورة الاشتراط واما الحمل على التقية فلعل المراد انّ الحرمة على
الاطلاق موافق لانه مع الشرط موافق لهم فيكون الحلية منه مذهب الخاصة لظهوره فيها وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل
يستقرض الدراهم البيض عددا ثم تعطي سودا وزنا وقد عرف انها اثقل مما اخذ فتطيب نفسه ان يجعل له فضلا فقال لا بأس به اذا لم يكن فيه شرط
ولو وهبها له كلها كان اصلح وحسنة الحلبي لابراهيم بن هاشم عنه قال اذا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا بأس اذا لم يكن بينكما شرط و
في معناهما غيرهما من الروايات ووجه الاستدلال افادة النكرة في سياق النفي للعموم مؤيدا بالعدول عن قوله ثم اذا لم يشترط الى قوله اذا لم
يكن فيه شرط وايضا فالاستدلال بامثال هذه الروايات مشكل فانّ الظاهر منها هو شرط الزيادة في نفس العوضين لا ما يشمل شرط عقد
معاملة في ضمن عقد القرض ايضا وعن ذلك يظهر الاشكال في الاستدلال بصحيحة محمد بن قيس ايضا اذ الظاهر من شرط الغاية هو شرط الانتفاع بما
او يكون ضامنا لاشتراط عقد معاملة هي الغاية والحاصل انّ المراد من الشرط في هذه الاخبار ليس هو الشرط المعهود في ضمن العقد بل المراد ذكر الفضل
والزيادة في طي عقد القرض بان يقول اعطيتك بان تعطيني درهما او تعطيني بعد يوم ما فهو شرط الزيادة ولفظ الشرط في هذه الاخبار انما هو
اعطاء الفضل من دون ان لا ذكر عند القرض فلا يتعين لاشتراط شيء بل يمكن الاشكال في صحيحة يعقوب بن شعيب ايضا بانّ ظاهرها ليس مرادا لانه
بالشرط خروج عن الظاهر مع انّ كلمة لا يصلح غير ظاهرة الدلالة في المطلوب نعم ودلالتها على انّ ذلك يصير قرضا يجرّ المنفعة مع اضمامها الى الروايات
النبوية المنجبرة بالعمل يصلح للاستدلال في المقام وكذا كون الشرط في ضمن العقد جزء احد العوضين فيشمله عموم ادلة الربا فهذان دليلان يمكن
الاعتماد عليهما واما الاجماع فلم يظهر لنا بعد اذ الظاهر من كلام جمهور الاصحاب في باب الربا شرط الزيادة والنفع هو ما ذكرنا من قصد النفع الاولي
والزيادة المستقرة في احد العوضين في نفس عقد القرض لا النفع الحاصل بالتبع بسبب شرط معاملة في ضمن العقد بل ولم يظهر من دعوى العلامة
الاجماع في المختلف دعوى الاجماع في ذلك بل مراده الاجماع على حرمة النفع بالمعنى الذي ذكرنا فانه قال في الجواب عن صحيحة محمد بن قيس التي استدل
بها المجوزون في المسئلة الاولى انا نقول بموجبها فانّ اشتراط النفع في القرض حرام بالاجماع وهو غير صورة النزاع وانت خبير بانّ الرواية ظاهرة
في النفع بالمعنى الذي ذكرنا الا ما هو مشتبه بما نحن فيه وتصريح العلامة في المختلف وغيره بجواز القرض بشرط المعاملة المحاباتية لا يستلزم كون المسئلة اجماعيا
ولا كون مراده من دعوى الاجماع هذا ما يشمله ايضا كما لا يخفى على المتدبر المتأمل مع انّ الظاهر عبارة المقنعة هو ذلك حيث قال لا بأس ان يبتاع الانسان
من غيره متاعا او حيوانا او عقارا او غير ذلك بالنقد والنسية معا على ان يسلف البائع شيئا في مبيع او يستلف منه في مبيع او يقرضه مائة درهم الى
اجل او يستقرض منه وقد انكر ذلك جماعة من اهل الخلاف ولسنا نعرف لهم حجة في الانكار وذلك انّ البيع وقع على حد حلال والسلف والقرض
جائزان واشتراطهما في عقد البيع غير مفسد له بحال وقد سئل الباقر ع عن القرض يجرّ النفع فقال ع خير القرض ما جرّ نفعا ولا يجوز اقراض درهم
باكثر منه ولا دينار بزيادة عليه لانّ ذلك هو الربا الذي حرمه الله في القران فان اقرض انسان غيره دراهم بغير شرط واعطاه بدلا منها دينارا او احل له
ذلك فان دفع في ذلك شرط حكم عليه بالفساد انتهى وقد يستدل على حرمة المعاملة وبطلانها بوجوه ضعيفة منها الخلط انه لا تكون

في نهج البلاغة وغيرها انه قال قال لي يا علي ان القوم سيفتنون باموالهم الى ان قال ويستحلون حرامه بالشبهات الكاذبة والاهواء الساهية فيستحلون الخمر بالنبيذ والسحت بالهدية والربوا بالبيع **ووجه** الاستدلال ان المراد انهم يستحلون ما هو شرط بالبيع اي يشترطون الزيادة بعنوان البيع ويجعلونها من المبايعة المشروطة **وفيه** ان ذلك خلاف ظاهر اللفظ بخلاف ما اقتضاه سياق القرائن فان ظاهرها انهم يكتفون بمغايرة الاسم مع ان المعنى واحد حقيقة او بحسب الحكم فيستحلون الخمر بالنبيذ يعني ان النبيذ خمر لما ورد في الاخبار الكثيرة ان ما يكون عاقبته خمرا فهو خمر وحكمه حكم الخمر وهم يستحلونه بزعم انه نوع اخر وليس بخمر وكذا يستحلون السحت بالهدية فان الرشا في الحكم سحت كبير وهم يسمونه هدية ويستحلونه بل ورد في الاخبار ان من قضى حاجة اخيه واخذ هدية فهو سحت وكذا يستحلون الربوا بالبيع فيما يبيعون القطن بالغزل متفاضلا والتمر بالشعير والحنطة بخبزها ودقيقها والحنطة بالشعير وهكذا او يسمونه بيعا وهو ربوا وهذا هو المعنى المنساق من الخطبة لا ما ذكر في الاستدلال كما لا يخفى **ومنها** ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق ع الربوا رباءان احدهما حلال والاخر حرام اما الحلال فهو ان يقرض الرجل قرضا طمعا ان يزيده ويعوضه باكثر مما اخذه بلا شرط بينهما فان اعطاه اكثر بلا شرط فهو مباح له وليس له عند الله ثواب واما الحرام فهو ان الرجل يقرض ويشترط ان يرد اكثر مما اخذه **ولا** دلالة فيه على المطلب ايضا لما اشرنا سابقا من ان الظاهر من الشرط في هذه الاخبار هو ذكر الزيادة بعنوان ان يكون جزء احد العوضين بالاصالة لا من جهة كونه شرطا في ضمن العقد الذي هو اصله بين احد العوضين في الحكم **ومنها** ما رواه الصدوق في الفقيه عن امير المؤمنين ع ان للربوا دبيبا اخفى من دبيب النملة فلو لم يكن منه هذه المعاملة حراما لم يشتبه بدبيب النملة **وقد** مر الجواب عن الحديث في المقدمة وان المراد من الخفي ما ذا **والحاصل** انا نقول ان هذا ليس بخفي بل هو معاملة اخرى **وقع** الشك في دخوله تحت الربوا ايضا نقول الاصل عدم الحرمة وذلك كالغناء فانا على الرجوع الى العرف فان الحرام القطعي منه ما ظهر حكم العرف بكونه غناء فلا يجوز الحكم بحرمة ما شك في كونه غناء **ومنها** الاخبار الواردة في ان علة حرمة الربوا المنع من المعروف **ويظهر** لك حال الاستدلال والجواب عنها ايضا مما مر في المقدمة **ومنها** الاخبار التي وردت في الغيبة **وسيجيء** الكلام فيها ومنها ما استدل به بعض الفضلاء بتحريم الربوا في كل المعاملات كما ذهب اليه الاكثرون من انه لو كان الربوا مختصا بالبيع والقرض لما اكلوا الربوا في الضيق الشديد ومعاصيها معرضا للوعيد الشديد الى ان نزل فيهم فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله اذ تبديل لفظ بلفظ وذكر الصلح والهبة موضع البيع لا صعوبة فيه فلو كان ذلك جائزا لما اصروا فيه ولتمسكوا في استجلاب الفضل بالعقود الاخر من دون حرج وشدة وهذا الاستدلال يجري فيما نحن فيه اذ لو كانت هذه الحيلة جائزة لتمسكوا بها ولشاعت وذاعت ولم ينكرها احد فيه بعد النقض بالحيل الاتفاقية مثل عكس صورة المسئلة وغيره من الحيل المتفقة والاتية التي لا مجال للشك في حليتها ان يقال ان رده كسر في الاسلام الا ترى ان الزنا ترتكب الزنا مع عظم خطره وشدة ضرره في الدنيا والاخرة مع تمكن جريان صيغة المتعة ولو بالعارية مع عدم المانع غالبا وكذا في اجارة البيت والبقول انها حرام وفاسد اجماعا مع سهولة تبديل لفظ الاجارة بالصلح والبيع فيما يصلح **وقد** نرى في زماننا هذا ما هو اظهر من هذا كله فترى ان اكثر العلماء في المدارس والمساجد ينادون بان كل من لم يكن مجتهدا او لم يأخذ صلوته وعباداته من مجتهد فصلوته وعباداته باطلة وان طابقت الواقع وان الصلوة ركن الدين ومن لم يقبل صلوته لم يقبل شيء من عباداته وان قضاء ما فعله هكذا واجب عليه ومع ذلك لا يحضر مجتهد ليذكر له مسائل الصلوة وما عليه في اخذ ذلك منه بل ربما لا يكون مخالفا بين ما نعلمه وما يذكره المجتهد لا يزيد عليه تكليف ومشقة الا الاستماع حين يذكر المجتهد ليعلم ما يعلمه ثم فكره ومع ذلك يلهو ويشتغل باللهو او ينام ولا يستمع الى ما يذكر المجتهد في الايام الى ان يزيد عليه في حسن قضاء ما بقي من عمره فيقضى الله ما عليه فهل ذلك لعظم خطر هذا التكليف وصعوبته او لكمال شقاوة هذا المكلف وعدم مبالاته بالدين **فنقول** فيما نحن فيه لم يسند باب الانتفاع والاسترباح **وهذه** المعاملات صحيحة يمكن الاسترباح بها منها ما تقدم ومنها ما سيجيء ومع ذلك ترك كثيرا منها اغلب الناس ويكتفون بالربوا وليس ذلك الا لعدم مبالاتهم بالدين واخذ مسائلهم من طريق الحق واليقين ولذلك ترى الصالحين من التجار واهل المعاملة المجتنبون ويحصلون موجب الخلاص بارتكاب هذه الحيل الصحيحة في الاسترباح **وهذه** الحيل الصحيحة في الحقيقة ليست حيلة لاستحلال الربوا حتى يقال ان الحكم الشرعي كيف يتبدل بالحيلة بل انما هي حيلة للاستخلاص من الربوا والتكسب بمعاملة اخرى مشتركة للربوا في جلب النفع مغايرة له في الحكم كما اشرنا اليه سابقا **واحتج** المحللون لهذه المعاملة بوجوه **الاول** الاصل **وفيه** ان الاصل في المعاملات الفساد كما حقق في محله الا ان يقال ان الاصل ومقتضى الادلة في معاملات المسلمين واصالة الصحة معنى اخر لا دخل له فيما نحن فيه كما لا يخفى على من له ادنى معرفة بالفقه **الثاني** عمومات الايات والاخبار مثل احل الله البيع وغيره **وفيه** انها مخصصة بمثل قوله تعالى وحرم الربوا لصدق الزيادة في احد العوضين في هذه المعاملة بل هو نقل الزيادة الشرطية في القرض وجوده في الخارج تابع للقرض المفروض وتكييفنا ان هذا العقد نقل للربوا او انه محرم بالنص كما مر لكنها مخصصة بما ذكرنا

الثالث قوله ﷺ الناس مسلطون على اموالهم ولا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه **ولا يخفى** ضعف الاستدلال بهما فان تسلط الناس على اموالهم وحلية المال الطيب بنفس صاحبه لا يقتضي جواز تشريع معاملة شرعية وترتيب آثارها عليها وجعل ما ذكر من النواقل الشرعية **الرابع** الاخبار مثل رواية محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن ان سلسبيل طلبت مني مائة الف درهم على ان يربحني عشرة آلاف درهم فاقرضها تسعين الفا وابيعها ثيابا تقوم بالف درهم بعشرة آلاف درهم قال لا بأس وفي اخرى لا بأس به اعطها مائة الف وبعها الثوب بعشرة آلاف واكتب عليها كتابين **ولعل** وجه استدلالهم هو ان الاستفهام فيهما لو شرط المعاملة في ضمن العقد اية والا فلا اشكال في الجواز اذا لم يشترط ذلك وجعلاهما معاملتين كما يشعر به الرواية الاخرى فان الظاهر من قوله واكتب عليها كتابين جعلهما معاملتين مع انه يحتمل ان يكون مقصود الراوي صورة العكس اذ لا دلالة للترتيب الذكري في السؤال على تقدم القرض بالوضع على البيع مع ان الغالب مراضاة الطرفين في امثال هذه المعاملات بحيث لا يحتاج الى جعل ذلك شرطا في ضمن عقد ليحصل اللزوم مع ان الظاهر ان جعل البيع شرطا في ضمن عقد القرض لا يجدي نفعا في اللزوم بل ان ثبت لزوم فهو من اجل نفس عقد البيع والا فان عقد القرض من جملة العقود الجائزة **وما قد** يستشكل في ذلك بان الاظهر ان القرض يفيد الملك فلا يجوز للمالك انتزاع العين بل انما يجوز له مطالبة العوض فيصير بذلك من العقود اللازمة فيمكن دفعه بان جواز الرجوع بمعنى جواز المطالبة بالعوض فورا يكفي فيما نحن فيه بعده وينهض في دفع اللزوم الذي هو مثمر للنفع **فنقول** ونبين ان اللزوم حينئذ من اجل نفس عقد البيع لا من اجل الشرط في عقد القرض اذا اراد المقرض حصول النفع وجعل البيع المحاباتي شرطا في ضمن عقد القرض فبعد عقد القرض بل وبعد تسليم العين وان كان اذا اراد المقترض عن المعاملة يجوز للمقرض الرجوع على ماله او عوضه ولكن الغالب في المقترض لما كان هو العجز عن العوض فيلجأ الى رد العين فلا يمكنه ترك البيع المحاباتي مع ارادة اخذ المال فالقرض بشرط المعاملة المحاباتية الى ان يقرضه المال ويشترط عليه نفعا هو نفس هذه المعاملة ويمهله في ادائه عوض نقل المال او ما يساويه مدة معينة باشتراطه في ضمن عقد القرض ان قيل يصير بذلك لازما او في ضمن العقد المحاباتي للشرط او غيره من العقود اللازمة ويأخذ عليه نفس المعاملة في الحال ويحصل له هذا النفع ويصير لازما له بعد عقد البيع وعقد البيع لا من اجل اشتراطه في ضمن عقد القرض وهذا هو السر في عمل الفقهاء جهود علمائنا للتصريح بهذه المسئلة بخلاف صورة القرض لعكس فان ثمرته واضحة وحصول اللزوم فيه بين لانه شرط في ضمن عقد البيع الذي هو من العقود اللازمة **والحاصل** انه لا بد في شرط البيع المحاباتي في ضمن القرض بل جعل عقدا مستقلا او جعل القرض شرطا فلا ريب في الحلية ولا خلاف فيه وان كان الداعي اليهما هو جلب النفع وطلب الزيادة اذ قد بينا ان مطلق طلب الزيادة ليس بحرام بل الحرام انما هو الربوا وهو لا يتحقق الا بالشرط وذكر الفضل والزيادة في طي نفس البيع او القرض كما نطقت به الاخبار وكلام الاخيار والمفروض خلافه وان اشترط فيه حينئذ فلا يدخل في ذكر الفضل والزيادة في نفس المعاملة لعدم القرض فجعله من باب الشرط في ضمن العقد كما بينا **هذا** كله مع ضعف السند **وما رواه** سليمان الديلمي عن رجل كتب الى العبد الصالح يسأله اني اعامل قوما ابيعهم الدقيق اربح عليهم في القفيز درهمين الى اجل معلوم وانهم يسألوني ان اعطيهم عن نصف الدقيق دراهم فهل لي من حيلة لا ادخل في الحرام فكتب اليه اقرضهم الدراهم قرضا وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تربح عليهم **وفيه** مع ما فيه من ضعف الاسناد غاية الضعف لارساله وغيرها انه لا دلالة فيها ايضا على المطلوب ويظهر حالها مما ذكرنا في الروايات السابقة **وقد** استدل بروايات اخر لمحمد بن اسحق بن عمار **واوضح** الكل دلالة هو ما ذكرناه فاذا كان هذا حال اوضحها دلالة فكيف بما لا دلالة فيها **واما المسئلة الثالثة** فاعلم انهم قالوا بحرمة شرط النفع في القرض واتفقت كلماتهم عليه في الجملة **واختلفوا** في موارد مخصوصة **قال** الشهيد في الدروس ويجوز اشتراط رهن وضمين والاعادة في ارض اخرى ولو شرط فيه رهنا على دين آخر وكفيلا كذلك فللفاضل قولان اجودهما المنع ويجوز ان يشترط عليه اجارة او بيعا او قرضا الا ان يشترط بيعا او اجارة بدون عوض المثل وجوز الشيخ اشتراط اعطاء الصحاح بدل الغلة ونقله جماعة وزاد الحلبي اشتراط العين من النقدين بدل المصوغ منهما واشتراط الخالص بدل الغش انتهى ما اوردناه **واشتراط** الرهن والضامن لا يوجب طلب الزيادة اصلا فلا اشكال فيه **واما اشتراط** الاعادة في ارض اخرى فلا يبعد دعوى دلالته على جواز طلب الزيادة ولا يشمله ما دل على المنع **مع** ان الاخبار الكثيرة نطقت بجوازه فلا اشكال فيه ايضا **واما** شرط الرهن والكفيل على دين آخر فالاظهر المنع لصدق طلب النفع والزيادة مطلقا في القرض **واما** البيع والاجارة بثمن المثل فهو ايضا مشكل والظاهر انه طلب الفضل **واما** بدون عوض المثل فقد مر الكلام فيه **واما** اعطاء الصحاح بدل الغلة فذهب الشيخ في النهاية وابو الصلاح وابن البراج وجماعة من علمائنا الى الجواز وذهب ابن ادريس وجماعة من المتأخرين منهم العلامة الى العدم **واحتج** الاولون بروايات منها صحيحة يعقوب بن شعيب عن الصادق عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الغلة فيأخذ منه الدراهم الطازجية طيبة بها نفسه فقال لا بأس به وذكر ذلك عن علي **واحتج** الآخرون بحسنة الحلبي فان فيها اذا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا بأس اذا لم يكن بينكما شرط وفي معناها غيرها والاولى

الثاني أقوى لأن الخاص مقدم على العام سيما مع اعتضاده بعموم ما دل على حرمة اشتراط الزيادة وعموم ما دل الربوا أو أن نقول هذا خارج عن الشرط
المذكور في ضمن القرض فإن دل على حرمته دليل بالخصوص أو عموم منه فلا يحتمل طلب الزيادة فإن ذكر فلا دليل على حرمته **فإذا** عرفت حكم
اشتراط البيع بثمنه وظهر لك حكم اشتراط البيع المشروط بالخيار فإن كان تعاملا شائعا كأن يقرضه بشرط أن يبيعه داره التي تسوى عشرين تومانا بعشرة
توامين ويجعل للبائع الخيار إلى شهر مطلقا أو مشروطا برد مثل الثمن كان مسلطا على الفسخ والأصل الإباحة إلا أن هذا داخل في طلب الزيادة وغير
جائز وكذا البيع بثمن المثل على الأظهر **و**أما لو لم يكن هناك شرط بل جعلاها معاملتين على الوجه الذي أشرنا من تصحيح القصد والداعي فلا إشكال **وأما**
المسألة الرابعة فالإشكال فيها من جهة خوف الوقوع في الربوا فقد عرفت الكلام فيه وأن ذلك يوجب بعد تصحيح البيع على الوجه الذي ذكرنا
أو من جهة تصرف المشتري في زمان خيار البائع وجوابه غير مضر لأن المانع منه هو تفويت حق الغير وقد رضا البائع والمفروض رضاه به **و**من ذلك
يظهر جواز الإجارة من غير البائع أيضا بإذن البائع أو من جهة عدم إمكان تحققها بالذات لأن الإجارة عقد لازم ولا يصح تعليق اللازم على المتزلزل
فنقول لا إشكال ظاهرا في جواز الاستيجار إذا كان الخيار في تمام المدة وأما على المختار في مسألة الخيار أن انقطاع زمان الخيار عن العقد يوجب
يفصل لزومه بين جوازين وجواز بين لزومين ويتحقق عقد الإجارة في الزمان الذي عقد البيع فيه لازم لا خيار له فيه فإذا باع شيئا وشرط بأن يكون
انقضاء سنة أشهر خيار الفسخ في رأس الشهر السابع في ظرف يوم أو يومين فلا مانع من إجارة المشتري المبيع في هذه السنة أشهر **و**أما لو كان شرط الخيار
في أثناء مجموع السنة أشهر فيبتني أن يشترط أن يكون له الخيار في كل وقت من أوقات السنة أشهر فلا نطمئن بصحتها أيضا سواء استأجرها البائع أو غيره
وقد يستشكل في تصحيحها من جهة أن الإجارة من العقود اللازمة وملكية منافع المبيع المذكور حاصلة بعقد متزلزل فتعليق اللازم على المتزلزل
مشكل وفيه أن منشأ الإشكال هو الشبهة بين الأصحاب المدعى عليه الإجماع من أنه لا دليل أن الملك يحصل بالعقد لا بعد انقضاء أيام الخيار وأن الملك يكون
يكون أيضا ملكا للمشتري وكما أن المتزلزل لا ينافي انعقاد عقد البيع المذكور الذي هو أيضا من العقود اللازمة فلم يضر الإجارة وصيرورة الإجارة ونحوها
من العقود اللازمة إنما يصح بحيث لا يصح لأحد المتعاقدين من دون رضا الآخر حل العقد وفسخه بمجرد التشهي مع ملاحظة النفع والضرر بنفس الفاسخ **و**
أما أنه لا يجعلها انفساخها أبدا فكلا وإلا ليبطل الإجارة بموت أحدهما في أثناء المدة وعدم كون المنفعة قابلة لذلك في مدة تعيين الأجرة ونحو ذلك **و**أما إمكان
لحوق الانفساخ من جهة انفساخ البيع فلا دليل على كونه مفسدا لأنه يشملها عموم الأدلة ولا مخصص لها مع أن تحقق العقود اللازمة في أيام الملكية
المتزلزلة في الشريعة غير عزيز **و**كذلك جواز التصرفات اللازمة للزوجة في مهرها قبل استقرار جميعه بالدخول ونحوه مضافا إلى أن الدليل على لزوم
عقد الإجارة إن كان هو الإجماع فهو تام فيما نحن فيه وإن كان هو عموم الآيات والأخبار مثل أوفوا بالعقود ونحوها فقد ذكرنا في التحقيق أن المراد منها أوفوا
على مقتضاها باللزوم وعدمه لا أنه يجب الوفاء بجميعها **و**لذلك تراهم يستدلون في صحة العقد المتزلزل بتلك الآيات **وقد** حققنا هذا المطلب في
بعض فوائدنا **و**قد كتبنا ذلك في حواشي كتاب مناهج الأحكام **بل** نقول يصح للمشتري الذي لم يثبت له الخيار في بيع المبيع المشروط بالخيار للبائع ولا
يلزم من تصرف المشتري فيه بطلان خيار البائع فالبيع لازم من جهة حتى يلزم البيع من جهة البائع بانقضاء أيام الخيار أو ينفسخ برجوعه إلى المبيع فينفسخ
البيع الثاني أيضا غاية الأمر عدم جواز تسليمه إلى المشتري حتى يظهر الحال **وإن** قيل الوجه في البطلان عدم تعيين مدة الإجارة لاحتمال الانفساخ في كل
آن من الآنات بسبب رد الثمن **قلنا** إن ذلك لا يضر في تعيين المدة **وقد** يتوهم هنا في مقام توجيه صحة الإجارة ودفع الإشكال المذكور أن التصرف
من كل من المتبايعين مسقط للخيار وأذن أحدهما للآخر في التصرف مسقط للخيار الآذن أيضا كما ذكره الفقهاء فحينئذ أذن البائع في إجارة المبيع المشتري
مسقط للخيار **وفيه** ما لا يخفى أما أولا فلعدم الدليل على كون التصرف مسقطا للخيار إلا في بعض الموارد ولا يدل على ذلك في خيار الشرط كما لا يخفى
بل الأخبار الواردة في بيع الخيار بشرط رد الثمن إلى المشتري ظاهرة أو صريحة في جواز تصرف البائع في الثمن والمشتري في المبيع مع بقاء الخيار وعمل الناس
في كل عصر ومصر شاهد على ذلك والعقل حاكم بلزوم العائدة في ذلك لو لم يجز ذلك فلا يبقى حكمة ظاهرة في تشريعه **و**أما فتوى الفقهاء فهو أيضا لا
يدل على إجماعهم بل نعلم بصحة أحد بذلك فيما نحن فيه **قال** العلامة في التذكرة خيار الشرط يثبت في كل عقد سوى الوقف والنكاح ولا يثبت في
الطلاق ولا العتق ولا الإبراء فإن تصرف المشتري سقط الخيار لأن تصرفه قبل انقضاء مدة الشرط دليل على الرضا بلزوم العقد وكذا لو أسقط
خياره سقط ولو تصرف البائع فهو فسخ ولو أذن أحدهما للآخر في التصرف فتصرف سقط الخياران ولو لم يتصرف سقط خيار الآذن دون المأمور
لأنه لم يوجد منه تصرف ولا ما يدل على الرضا انتهى **و**الظاهر أن مرادهم من الخيار في هذا المقام هو مطلق الخيار الخالي عن اشتراط رد الثمن من جانب البائع
أو المبيع من جانب المشتري بل المراد أنه لو ثبت الخيار لهما بسبب أن الدليل المقتضي لكون التصرف مسقطا للخيار إنما يقتضي من له الخيار لا مطلقا ثم إن ذكر
العلامة وغيره من أن إذن كل من المتبايعين الخيار لنفسه يحتمل أن يشترط رد الثمن أو المبيع **و**توجيههما أن تصرف البائع في المبيع بدل على الفسخ و

في حكم المسألة الرابعة

في جواز بيع المبيع من المشتري المشروط بالخيار للبائع

في بيان حكم إذن كل من المتعاملين

لو كان الخيار للبائع أو لهما كان فاسقط البائع خياره

المشتري فيرتد لعدم الالتزام فيسقط الخيار في الاول بانتفاء الموضوع وفي الثاني في الحقيقة ولو اشترط كل منهما الرد فانما يسقط بتصرف المبيع
في المبيع خياره وتصرف المشتري في الثمن خياره لا مطلق تصرف كل منهما في المبيع ولعل مراده ومراد غيره من الفقهاء اينما حكم الصورتين المذكورتين
اذا عرفت هذا ففيما لو جعل الخيار الا للبائع كما هو مفروض المسألة ومع اشتراطه رد مثل الثمن فاذن البائع في اجازة المشتري لا مدخلية
له فيما نحن فيه اذ لا خيار للبائع في التصرف في المبيع قبل رد الثمن وانما هو ملك المشتري وايضا لا معنى لسقوط الخيار عن المشتري بسبب اذن البائع اذ لم
يكن للمشتري خيار في رد المبيع ولا استرجاع الثمن بالفرض بل كان البيع لازما بالنسبة اليه ويمكن دفع الاشكال الاول بان الخيار ثابت مع الرد لا بعد
الرد يعني انه في المدة مخير في الفسخ بالرد فيمكن اسقاط هذا الخيار مع التمكن من الرد ودفع الثاني بان المشتري وان لم يكن له خيار في رد المبيع لكن
ملكه متزلزل من جهة خيار البائع فمراد الموجه ان اذن البائع في معنى اسقاط خيار نفسه لا في معنى اسقاط خيار المشتري ويلزمه خروج ملك المشتري
عن التزلزل ولكن هذا مع انه خلاف ظاهر كلام الموجه فهو يرجع الى الوجه الثاني الا ان يقال ان عدم جواز الاجازة انما هو لاجل كونه تصرفا في زمان
خيار البائع بدون اذنه ولا مدخلية لهذا الكلام في دفع الاشكال وتصحيح الاجازة مع بقاء التزلزل الذي هو مقصود المجيب اذ ليس في الاجازة
للبيع في زمن الخيار بل هو الزام للبيع بالاذن في الاجازة ان قلنا بكفاية الاذن وعدم الاحتياج الى الفسخ او لازم الاذن كما ذهب اليه الشافعي ويشير
اليه ولكن المقصود اثبات صحة الاجازة مع بقاء خيار البائع في الفسخ برد الثمن او مثله في المدة المضروبة وهو بمعزل عما ذكره الموجه واما المسألة
الخامسة وهو اجازة المشتري للبيع المذكور من غير البائع بدون اذنه فان قلنا باللزوم من قبل المشتري وبعدم حق للبائع كما اشرنا اليه في بيع
فالظاهر الجواز ايضا الا ما علم من حال البائع حين العقد واثبات الخيار لنفسه عدم رضاه بوقوع العقد على هذا الوجه وكذلك البيع كما اشرنا اليه واما الاجازة
بعنوان اللزوم في مدة شك في خيار البائع ويتوقف عن فسخها فالاظهر عدم جوازه كما ان البيع بعنوان اللزوم يقتضي بحيث يسقط خيار البائع في رجوعه
الى المبيع غير جائز ايضا ولم اقف على مصرح بجواز التصرفات المخرجة عن الملك في زمن خيار البائع الا في بعضها كالعتق والاستيلاد من بعضهم و
لم اقف بخصوص جواز البيع على قائل من علمائنا بل ظاهرهم عدم الجواز ولكن بعض الاماجد من افاضل المعاصرين ادام الله بقاءه قد ذهب الى جواز
البيع بعنوان اللزوم بالنسبة الى العين المشتراة ويجعل الخيار للبائع في الرجوع الى المشتري الاول بالمثل او القيمة وكذا سائر التصرفات المخرجة عن الملك
فلنا ان نقول بعدم الجواز مضافا الى العلامة والاظهر في النظر القاصر هو عدم الجواز لا على النهج السابق فلو باع وسلم العين الى المشتري بخيار
البائع فان كانت العين باقية فيستردها مع بقائها ويرجع الى المثل او القيمة مع التلف يتخير لو اجاز البائع هذا البيع صح لانها كالفضولي
وان كان عاصيا في البيع والتسليم كالغاصب لنا اما على قول الشيخ بتوقف حصول الملك للمشتري فيما كان الخيار للبائع او لهما على انقضاء ايام
الخيار مع عدم الفسخ وقول ابن الجنيد من توقفه عليهما مطلقا فلعدم حصول الملك ولا ريب في اشتراطه في صحة البيع واما على الاشهر الاظهر المدعى عليه
الاجماع من ابن ادريس والمدلول عليه الاجماع من ابن ادريس بالاخبار من ثبوت الملك بالعقد فلان الملك كما انه شرط في صحة البيع بالاتفاق
ودلالة الاخبار فكونه طلقا ايضا شرط ولم يختلفوا فيه ايضا ومرادهم بكونه طلقا هو عدم تعلق حق الغير به وذكروا في هذا المقام في تفسير الطلق
ان لا يكون وقفا ولا رهنا ولا ام ولد والظاهر ان تلك المذكورات انما هي بعنوان المثال لا انه منحصر فيها ووجه الاشتراط هو ما هو لازم السبب
من الملك وهو ذلك مما ورد في الاخبار انه لا بيع فيما لا يملك ويتبادر منها اشتراط الملك الطلق في البيع وقد يعبرون عن ذلك بتمامية الملك
قال العلامة في التذكرة الشرط الثالث الملك فلا يصح بيع المباحات وما يشترك فيه المسلمون قبل الحيازة ثم قال مسئلة يشترط في الملك التمامية فلا
يصح بيع الوقف ثم قال ولا يصح بيع ام الولد ثم قال ولا يصح بيع الرهن ثم ذكر الخلاف في مسئلة صحة بيع الجاني ثم ذكر مسئلة عدم جواز بيع المكاتب
ويظهر من مجموع ذلك ان القاعدة هي اعتبار عدم تعلق حق الغير به والمذكورات انما هي بعنوان المثال فنقول هذا الملك المذكور وان ثبت
كونه ملكا للمشتري على الاشهر الاظهر المدلول عليه بالخصوص ايضا بقولهم في موثقة اسحق بن عمار او صحيحته الا ترى انها لو احترقت كانت من ماله لكن حق
البائع متعلق به فليس بملك طلق ولا بملك تام لتزلزله في ايام الخيار وتعلق حق البائع به فيها واستصحاب علاقته به وقال صاحب المدارك في
كتاب الزكوة في شرح قول المحقق والتمكن من التصرف في النصاب معتبر في الاجناس كلها بعد الاستدلال بالاخبار الدالة على عدم وجوب الزكوة على المال
الغائب الذي لا يقدر صاحبه على اخذه انه لا يتم الاستدلال بها على سقوط الزكوة في المبيع المشتمل على خيار البائع ونحو ذلك نعم يمكن الاستدلال
عليه بانه لو وجبت الزكوة في النصاب مع عدم التمكن من التصرف فيه عقلا او شرعا للزم وجوب الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان فان الزكوة انما
يجب في العين الا ان ذلك انما يقتضي اعتبار التمكن من التصرف في تعلق الوجوب لا توقف جريانه في الحول عليه فالمسألة محل اشكال وللنظر فيها مجال
انتهى كلامه فيظهر منه ان المنع عن التصرف المخرج عن الملك في زمان خيار البائع مفروغ عنه ومسلم عند الكل وسننقل عن عبارة الشيخ

ايضا وعن غيره ايضا و ايضا من جملة شرائط صحة البيع هو القدرة على التسليم والظاهر انه اجماعي وعدم القدرة بالامتناع عقلا او عادة او شرعا وما نحن فيه من قبيل الاخير قال في التذكرة الشرط الرابع القدرة على التسليم وهو اجماعي في صحة البيع ليخرج البيع عن ان يكون بيع غرر والقدرة قد تنتفي حسا كالآبق وشرعا كالرهن انتهى كلامه رفع مقامه لا يقال مقتضى الخيار هو تسلط البائع على الفسخ الموجب لتسلطه على اخذ المال ان بقي عند المشتري او مثلها او قيمتها لو فقد عنده وهذا لا ينافي تسلط المشتري على ما له لعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم فظهر من ذلك انه قادر على التسليم ولا مانع عنه شرعا وان ثبوت الخيار لا ينافي عدم تمكنه من التصرف لانا نقول ان اريد ان مقتضى الخيار الثابت بالشرط انما هو في ذلك المعنى فهو تام وان اريد انه بعض مقتضياته وما قد يترتب عليه فلا يجدي في دفع ما ذكرنا اما الثاني فظاهر واما الاول فلان مقتضى شرط الخيار اثبات الحق فيه من البائع وبقاؤه نصيب له في هذه العين سيما اذا علم ان مراده استرداد العين بعينها المرغوب فيها لاجل غرض كما هو الغالب الشائع والفرد النافع المرجو الحصول غالبا للبائع بخلاف المثل او القيمة فانهما من الاخلال في خوف عدم الحصول فليس مراد البائع من شرط الخيار محض التسلط على فسخ البيع بل هو مع استرداد العين بل انما هو المقصود بالذات غالبا فشرط الخيار من البائع متضمن لشرط عدم اخراج المشتري اياه عن ملكه بحيث لا يتمكن البائع من انتزاعه فكان البائع شرط ذلك في ضمن العقد فان الشرط قد يكون صريحا وقد يكون ضمنيا كبيع البقرة على انها حامل وتزويج المرأة على انها بكر وليس معنى قول البائع بعتك هذا وشرطت لنفسي الخيار الى المدة الفلانية مطلقا واذا رددت عليك مثل الثمن [illegible] هذا الشرط ان كان [illegible] عندك في هذه المدة باقيا مطلقا والاطلاق يقتضي ارادة ابقائه عندك وعدم اخراجه من يدك حتى يتمكن من الاسترداد في المدة ومن هذا القبيل النذر [illegible] التعليق ولذلك يشكل الامر في نصاب الزكاة بشرط انه هل يجري في الحول بعد ظهور عدم حصول المعلق عليه وقبله وهو مبني على انه هل يمنع بسبب الشك من التصرف فيه تعين التلف اولا والظاهر انما يعلم لان الظاهر انه يوجب على نفسه الوفاء عند حصول المعلق عليه مطلقا لا بشرط ابقائه للنصاب الى وقت حصوله وما يوجب تكليفا على نفسه فهذا وجبه الله تعالى عليه والحاصل ان مقتضى اشتراط البائع ان يجعل لنفسه حق التسلط في البيع من حيث انه عينه يبقى له وحصته للمشتري اخراجه عن ملكه بحيث يسبق تسلط للبائع عليه ينافي الحكمة فلا يتمسك بعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم مع ان شمول حقه لم ينقطع لو نقل بقاء الملك منزلة ايضا ان الحق لا ينحصر في الملكية وان كان الباعث على ثبوت ذلك الحق هو الملك فان من ملك شيئا فثبت له حقوق واثار كثيرة في المملوك وانقطاع الملك لا يستلزم انقطاع جميع الاثار المترتبة عليه فتدبر جدا وبالجملة الحكم بجواز البيع بعنوان اللزوم فيما لو كان للبائع خيار مشروط غير صحيح بل وكذلك الكلام في الخيار الغير المشروط مما جعله الله تعالى في اصل البيع مثل خيار الحيوان على مذهب السيد المرتضى ومثل خيار الغبن اذا كان المغبون هو البائع فانهم حكموا بتسلط البائع على فسخ بيع المشتري الغابن واسترداد العين فلاحظ شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره ولا يبعد ان في كلامهم في ذلك يجري فيما لو كان الغابن جاهلا بالغبن غير مقصر فيه ويظهر من ذلك الكلام فيما كان الخيار المشروط مطلقا غير مقيد برد الثمن واسترداد المبيع بل يكون مجرد اشتراط الخيار في فسخ البيع فان قلت ما ذكرت انما يثبت عدم جواز البيع وهو لا يستلزم عدم الصحة لمنع دلالة النهي على الفساد في المعاملات قلت اما على القول بانحصار جهة صحة البيع في مثل احل الله البيع وتجارة عن تراض واوفوا بالعقود فحرمة ما نحن فيه عن عموم مقتضى الصحة واضح لمنافاة الحرمة مع التحليل والامر وكذا لو ضام مع التراضي فالبطلان انما هو لعدم انتفاء مقتضي الصحة لا لدلالة النهي على الفساد اذ الاصل في المعاملات الفساد لان الصحة من الاحكام الشرعية ويحتاج الى الثبوت وعدم ثبوتها دليل شرعي على عدم صحتها واما على القول بعدم الانحصار كما حققناه في القوانين ونحتمل ان يكون مقتضى صحة مثل البيع هو مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فانه يدل على لزوم مطلق البيع وصحته بعد الافتراق وما نحن فيه من جملتها فنقول مع قطع النظر عن ادعاء كون البيع حقيقة في الصحيح كما هو المشهور وان كان الاظهر عندي كون العبادات والمعاملات اسامي للاعم ومنع الصحة فيما نحن فيه لكونها اوليا انه قد يقال ان الظاهر من منع البيع في امثال ما نحن فيه عدم الانتقال وعدم ترتب الاثار فان قوله لا يجوز بيع ما لا يملك او لا بيع الا في ملك هو عدم ترتب اثار البيع عليه وعدم الانتقال الى المشتري وهو معنى الفساد لا محض حرمة الفعل وكذا الكلام في الدليل الدال على المنع من التصرف في زمن الخيار المخرج عن يد البائع بسبب تجويز الشارع الشرط الذي هو مستلزم للاتفاق المستلزم لحرمة تفويته على المشتري هذا كله مع منع عموم مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا بحيث يشمل ما نحن فيه مع انك قد عرفت ان ظاهرهم الاجماع على كون تمامية الملك شرطا للصحة لا لمجرد الجواز كما ظهر من التذكرة كما اشكل في نقص الملك فانه شرط للصحة وان كان شرط الجواز اذا اريد من البيع البيع اللازم لا مثل الفضولي وبالجملة فيدل على بطلان البيع ما اخترناه مضافا الى منع شمول العمومات لما نحن فيه وفقد شرائطه من تمامية الملك والقدرة على التسليم وخصوص كونه محرما لكونه تفويتا للحق للبائع بالتقريب المتقدم وظاهر قوله لا بيع الا فيما يملك فان قرب ثمانا انه نفي الصحة بل لا يبعد دعوى الاجماع عليه كما ظهر من كلام من حضرنا كلامهم من الفقهاء من دون نقل خلاف في المسئلة نعم العلامة في القواعد ولو باع المشتري او وقف او وهب في مدة خيار البائع

او خيارهما لم ينفذ الا باذن البائع وكذا العتق على اشكال تعتبر له الاستخدام والمنافع والوطي فان حبلت فالاقرب الانتقال الى القيمة مع فسخ البائع
ويظهر من كلامه ره ان مناط المنع هو منافاة التصرف للخيار المتعلق بعين الملك ولذلك استشكل في مثل الوطي حيث قال بعد ذلك ليس للمشتري
الوطي في مدة الخيار المشترك او المختص بالبائع على اشكال فان فعل لم يحد والولد حر فلا قيمة عليه فان فسخ البائع رجع بقيمة الام خاصة ويصير ام ولد
ويظهر من شراح القواعد ايضا ما ذكرنا يعني انهم ايضا يقولون بان كل ما كان منافيا للخيار البائع الثابت في اصل العين لا يجوز فقال المحقق الثاني
علم ره عند قوله ره وكذا العتق على اشكال اي لا ينفذ الا باذن البائع على اشكال ينشأ من مصادفة الملك ومن تعلق حق البائع بالعين فلا يسوغ
ابطاله وقال فخر المحققين ايضا في وجه الاشكال ينشأ من مصادفته ولان العتق مبني على التغليب ومن صيانة حق البائع في العين المتعين عن الابطال
فان قلنا به فاذا فسخ البائع انتقل الى القيمة السوقية والاقوى عندي صحة عتق المشتري اذا كان الخيار للبائع وعن السيد عميد الدين ره انه قال في
شرح قوله تعتبر له الاستخدام الى آخره يريد لو كان الخيار للبائع او لهما كان للمشتري التصرف بالاستخدام والانتفاع والوطي لانها تصرفات ما يعتبر
للمالك والمشتري قد ملك بنفس العقد على ما تقدم مع انها لا تمنع من الخيار ولا تنافيه وكان له ذلك لكن لو حبلت الجارية بوطي المشتري فالاقرب
عند المص سقوط خيار البائع في العين ويكون له اخذ القيمة جمعا بين الحقين فانا لو لم نجوز بيعها وحق البائع من الخيار لا يصح اسقاطه الا باسقاطه
البائع لم يمكن الجمع بينهما الا اذا فسخ رجع بقيمة الجارية كالتالف انتهى ولهم كلمات اخر في هذا المقام مشتبهة والمقصود من ذكر كلماتهم ان المنع
عن البيع يظهر من كلماتهم ايضا واستشكالهم في سائر النواقل لاشكالهم في المنافية للخيار او غلبة دليل الناقل من جهة العموم كالتغليب في العتق ونحوه
وقال في التذكرة لو اعتق المشتري باذن البائع في مدة خيارهما نفذ وحصلت الاجازة من الطرفين وان كان بغير اذنه نفذ ايضا لانه مالك العتق
فينفذ عتقه كغيره ثم اما ان يجعل للبائع الخيار او يبطله كالتالف فان اثبتناها فالاقوى انه يرجع بالقيمة كالتالف ولو باع او وقف او وهب واقبض
بغير اذن البائع فالاولى الوقوف على الاجازة وقالت الشافعية لا ينفذ شيء من هذه العقود وهل يكون اجازة قال ابو اسحق منهم لا يكون اجازة
لان الاجازة لو حصلت لحصلت ضمنا للتصرف فاذا الغي التصرف فلا اجازة وقال بعضهم يكون اجازة لدلالته على الرضا والاختيار وهو صحيح
عندهم كما اخترناه انتهى وهو اي ره بان الاجازة لجانبه انه لا يحتاج الى الخيار الامضاء والالتزام او لانه الاجازة ومراد ابي اسحق بقوله لان
الاجازة الى آخره ان نفس التصرف من البائع ذي الخيار لا يدل على الالزام والفسخ فان التصرف غير الفسخ فلا ابدا ولا من الفسخ يحتمل ثم للملك تترتب
عليه تحقق التصرف فاذا لم يتم ذلك في نفس التصرف ففي الاجازة اولى بل ذكر الشافعية هذا الكلام في الاذن المتقدم على البيع ايضا قال في التذكرة
قبل هذه المسئلة اذا اذن البائع للمشتري من التصرف في مدة الخيار فتصرف سقط خيارهما معا وبه قال الشافعي اذ قد وجد من كل منهما ما يدل على الرضا
وسقوط الخيار ثم التصرف ان كان عتقا نفذ ولكل خيارهما وان كان بيعا او هبة او وقفا فكذلك عندنا وللشافعية وجهان هذا احدهما لان
المنع من التصرف لحق البائع فاذا اذن فيه زال المنع فصح التصرف والثاني لا يصح تصرفه لانه ابتدأ به قبل ان يتم ملكه وعلى الوجهين جميعا يلزم البيع
ويسقط الخيار وقال الشهيد الثاني ره في المسالك في كتاب الزكوة في شرح قول المحقق ره ولو شرط البائع او هما خيارا زائدا على الثلاثة بني
على القول بانتقال الملك ويشكل بان الخيار متى كان للبائع خيار فان المشتري ممنوع من التصرفات المنافية للخيار كالبيع والهبة والاجارة وذكر
ذلك المحقق الاردبيلي ره ايضا في كتاب الزكوة وقال في المسالك في كتاب الرهن في شرح قول المحقق ره ويصح الرهن في زمن الخيار سواء كان للبائع
او للمشتري او لهما ويشكل جواز رهن المشتري في الصورتين ان قلنا بملكه لما فيه من التعرض لابطال حق البائع ومثله بيعه ونحوه مما اشبهه من الامور الناقلة
للملك وقال الشهيد ره في الدروس لا يتصرف في مدة الخيار ايجاب عن المشتري وفسخ من البائع الآن قال وليس للبائع التصرف في مدة الخيار
المختص بالمشتري وفي جواز العكس وتصرف كل منهما مع اشتراك الخيار وجهان انتهى بيرن عليه اثره وفي الخلاف لايام المشتري بالوطي في الخيار
ويكون خيار المختص ولو وطي في المشترك او المختص للبائع لم يمنع البائع الفسخ الى آخر ما ذكره ومراده بقوله لم يترتب عليه اثره انه على القول
بتحريم التصرف يبطل بمعنى عدم ترتب الاثر فيكون فسخا من البائع او ايجابا من المشتري في المشترك ويلزم من جانب المشتري في المختص بالبائع ويبقى موقوفا على الاجازة
من جانب البائع فهذا اثره من الجانبين وقيد بتحوله الشافعية حيث يبطلونه راسا كما مر الاشارة اليه في كلام التذكرة وربما يظهر من كلامه في الدروس
ايضا في الزكوة ان للمشتري من التصرفات المنافية لخيار البائع والحاصل ان ظاهر كلام هؤلاء الاعلام عدم تجويز التصرف الذي هو مناف للخيار البائع
ومعرفة المنافية تتفاوت بتفاوت المقامات وقد مر نحو تعلق البائع بالعين ولا ريب انه لا يرضى باخراج المبيع من ملك المشتري بعنوان اللزوم فلا
يجوز ذلك بل ولا يجوز مثل اللبس المتمادي المنتهى الى تلف العين فيما لو كان المبيع لباسا مع ان العادة يقتضي ان من يبيع لباسا بشرط الخيار
لا يرضى باللبس سيما في بعض الالبسة الرقيقة وسيما اذا كان المدة مديدة فالمنع عن التصرف فيما هو مناف للخيار انما هو لفوت حق البائع لا

في نقل عبارة العلامة في القواعد

في نقل كلام العلامة في التذكرة

في نقل كلام الشهيدين وغيرهما

ان الملك المشتري منزلة حق يرد عليه النقض بجواز تصرف الزوجة في الصداق قبل الدخول بالمعاوضة والهبة ونحو ذلك مع انما الكيتها لمنزلة ولذا يستقر بالدخول او بانتفاء الزوج فطرؤ او بموته على الشهر. اذ يونها كلك مع ان جواز تصرف المرأة ايضا مسئلة خلافية وان كان الاشهر الاظهر الجواز ايضا والدليل قام على جواز التصرف غير المخصوص وان قام الدليل على الاستراد ايضا او حصل ما فيه كالطلاق قبل الدخول او الانفساخ بالفسخ مع انه يمكن ان يقال الملك في الصداق ليس منزلة بل هو مستقر لكن المذكورات رافعة للملك حين حصولها نظير رفع الارتداد في المرتد الفطري للملك واشباهه لو وانه فلا يبقى ان ملك المرتد قبل الارتداد كان متزلزلا بخلاف ملك المشتري في ايام خيار البائع فان ثبوت تعلق حق البائع معلوم من الاصل وهو مصاحب لملك المشتري فيما ذكرنا ظهر ان فقهائنا لا يختلفون في حكم جواز التصرف الموجب لفوت حق البائع الى العين وانما جوزوا البعض كالاستخدام مثلا واختلفوا في البعض واستشكلوا في البعض اما من جهة الخلاف في فهم المنافيات واما ان مرادهم من ترتب الاثر عليه وان كان غير جائز واما من جهة الدليل الخارجي كالتغليب في العتق ويتفرع عليه حكم الاستيلاد ايضا لانه ايضا من هذا الباب واما تحقيق باب المنافيات وتصحيح بعض الاقوال دون بعض فلا يهمنا الان التكلم فيه بل انما كان الغرض هنا بيان بطلان البيع بعنوان اللزوم بمعنى نفي اللزوم من قبل نفسه وكونه بالنسبة الى البائع موقوفا على الاجازة لانطباقه على الادلة وعدم مخالفته لشيء منها ولا المقتضى للخيار واما ما ذكره في ضابطة التلف في ايام الخيار من ان التلف اذا كان للمشتري فلا ضمان على البائع ولكن ان كان الخيار للبائع او للاجنبي واختار الفسخ يرجع الى المشتري بالمثل او القيمة فهو لا يدل على سقوط حق البائع مع بقاء العين عند المشتري الثاني اذ ليس ذلك بتلف والقول بان المخرج باذن الشارع من ملك المشتري في حكم التالف اولا الدعوى لمنع الاذن اولا ولمنع كونه في حكم التلف ثانيا اذ لو سلم جواز البيع لم لا يكون لزومه مراعى الى انقضاء المدة مع عدم فسخ البائع فلنختم الرسالة بحمد الله والصلوة على خاتم الرسالة محمد واهل بيته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين

وفرغ منه مؤلفه الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم بن محمد والمؤمنين في يوم الاحد العشر من شهر ذيقعدة الحرام من شهور سنة ١٢٠٧

في احكام الجزية في زمن الغيبة

العوض ... ١٢٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة ما حال الجزية في زمان الغيبة ومن ياخذها ومن يستحقها وكيف حال من خرج عن الذمة وما حقيقة الخروج عنها **الجواب** ان ههنا مقامات **الاول** الظاهر وجوب الجزية على اهل الكتاب وان كان في دار الاسلام ولم يكن له استعداد الخصام ولم يدع الى الاسلام وان كان ذلك من وظيفة الامام وهو ظاهر كلام الاصحاب فانهم قالوا الجزية واجبة على اهل الكتاب واطلقوا وتدعوى الاجماع ايضا مصرح بها في كلامهم **قال** العلامة في التحرير الفصل الثامن في احكام اهل الذمة وفيه مطالب الاول في وجوب الجزية ومن توخذ منه وفيه سبع عشر مبحثا الاول الجزية واجبة بالنص والاجماع الى ان قال السابع لا تحل ذبائح اهل الكتاب ولا مناكحتهم ولا ريب في ذلك لا يختص بحال ظهور الامام فكذلك الجزية فان السياق واحد ولا ينافي في ذلك ذكر بعض الاحكام المختصة بالامام في هذا السياق ايضا وكذلك لا ينافيه ما ذكروا ان تعيين الجزية باختيار الامام فان المراد بالامام في اغلب هذه المسائل من بيده الامر فله في حال الظهور والتسلط فهو الامام الحقيقي واما مع عدمه فهو اما الفقيه العادل النائب عنه بالادلة مثل مقبولة عمر بن حنظلة ومثل قوله العلماء ورثة الانبياء وعلماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفي نهج البلاغة عن امير المؤمنين ان اولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاؤا به ثم تلا قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا معه ثم قال ان ولي محمد من اطاع الله وان بعدت لحمته وان عدو محمد من عصى الله وان قربت قرابته ولذلك يجب في مسئلة الخراج ان المعصوب في جواز التصرف فيه وتقسيمه هو اهله انما هو الفقيه العادل مع التمكن منه ومع عدمه فقد ذكر ائمتنا السابقة بالمسامحة مع خلفاء الجور والنسج على منوالهم بل الحقه جماعة بالاصحاب ولو كان الجائر من اصحابنا ايضا **وقد** بسطنا الكلام فيه في كتاب مناهج الاحكام **واما** الجائر القائم مقام الامام العادل بانه كما في الخراج **ويدل** على اذنهم في اخذ الجزية من جهة تصرف الجائر ايضا اخبار كثيرة مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن ابان بن عثمان عن اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن الصادق قال سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون ابدا او يكون ايشتريه وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه قال اذا علمت ان من ذلك شيئا واحدا قد ادرك فاشتره وتقبل منه **و** روى الكليني بسندين احدهما ليس فيه من يتأمل فيه الا عبد الله بن محمد **و** الظاهر انه اخو احمد بن محمد بن عيسى وكثيرا ما يصحح الاصحاب روايته وثانيهما فيه ابراهيم بن هاشم عن الحسن بن محمد بن سماعة عن غير واحد وتهذيب الشيخ عن ابان بن عثمان عن اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن الصادق في الرجل يتقبل بجزية رؤس الرجال وبخراج النخل والاجام والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون ايشتريه وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه قال اذا علم من ذلك شيئا واحدا انه قد ادرك فاشتره وتقبل به **و** روى الشيخ ايضا مثله والظاهر منها ان الاصحاب كانوا يعرفون حلية الجزية

والجزية واخذه من يد الجائر وكان اشكاله في الجهالة ومارواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي في حديث عن الصادق قال لا باس بان يتقبل الرجل الارض واهلها من السلطان وعن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال نعم لا باس به قد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر اعطاها اليهود حين فتحت عليه بالخبر والخبر النصف ولا ينافي ذلك الاخبار الدالة على المنع من ادخال العلوج في القبالة مثل مارواه الشيخ والكليني في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بان يتقبل الارض من اهلها عشرين سنة واقل من ذلك واكثر فيعمرها ويؤدي ما خرج عليها ولا يدخل العلوج في شيء من القبالة لانه لا يحل ويقرب منه رواية ابي الربيع الشامي فان الظاهر انه لا يصح تقبيل العلوج من غير السلطان كما يستفاد مما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في القبالة ان يأتي الرجل الجزية فيتقبلها من اهلها عشرين سنة فان كانت امرأة فيها علوج فلا يحل له قبالتها الا ان يتقبل ارضها فيستأجرها من اهلها ولا يدخل العلوج في شيء من القبالة فانه لا يحل وقال لا باس بان يتقبل الرجل الارض واهلها من السلطان الحديث ويؤيده مارواه الكليني والشيخ عن ابراهيم بن ابي زياد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل كانت له قرية عظيمة وله فيها علوج ذميون يأخذ السلطان منهم الجزية فيعطيهم يؤخذ من احدهم خمسون ومن بعضهم ثلاثون ونحو ذلك فيصالح عنهم صاحب القرية السلطان ثم يأخذ هو منهم اكثر مما يعطي السلطان فقال هذا حرام **تنبيه** الظاهر ان تعيين الجزية انما هو النصرف في تعيين الجزية فانما هو منصب الامام او من اجازه الامام حكمه **ويدل** عليه مارواه الصدوق قال قال الرضا عليه السلام ان بني تغلب انفوا من الجزية وسألوا عمر ان يضعف عليهم فخشي ان يلحقوا بالروم فصالحهم على ان صرف ذلك عن رؤسهم وضاعف عليهم الصدقة فرضوا بذلك فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به الى ان يظهر الحق **وحينئذ** الدلالة انه لا ثمرة لهذا الحكم لو لم يجز تشيعهم لخلاف ذلك بواسطتهم بل بدونها ايضا وزماننا اليوم يظهر افراد حكم ظهور الحق **وهيهنا** اطلاقات اخر يقتضي بقاء حكم الجزية في حال الغيبة ايضا مثل حسنة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن صدقات اهل الذمة وما يؤخذ من جزيتهم من ثمن خمورهم ولحم خنازيرهم وميتتهم قال عليهم الجزية في اموالهم تؤخذ منهم من ثمن لحم الخنزير او خمر وكل ما اخذوا منهم من ذلك فوزر ذلك عليهم وثمنه للمسلمين حلال يأخذونه في جزيتهم **البحث الثاني** في بيان مصرف الجزية **فقال** المفيد في المقنعة وكانت الجزية على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله عطاء المهاجرين اشارة الى كونها للمجاهدين كما هو مقتضى المتن وسائر العبارات **قال** في المنتهى مصرف الجزية مصرف الغنيمة سواء للمجاهدين وكذا ما يؤخذ منهم على وجه المعاوضة لدخول بلاد الاسلام واما في زمان الغيبة فيشكل ويمكن جواز اخذها للحاكم النائب ثم وصلها في مصالح المسلمين مثل بيت مال المسلمين صرفها لفقراء المسلمين كالزكوة كما يشعر به عبارة قواعد العلامة فهو للمجاهدين ومع عدمهم لفقراء المسلمين ولكن غير ذلك ولم يعلم كون غيره من سائر فئة ذلك وما نرى لتحليله ولا كلام الاصحاب دليلا هكذا عباراتهم مجملة **والعجب** انهم يثبتون احكام الامام عليه السلام في زمان حضوره ويتركون مثل هذا المحل المسند ولكن ينبغي اظهاره ليطمئن قلب شيعتنا ويندفع الشبهة لجواز اخذها الجائر واعطائها الآحاد المسلمين او اخذهم لها من عند انفسهم وقد نرى ان الانظر اخذها اكثر باخذ من مال الجائر بل يعتقد انها ابعد من الشبهة مع احتياجهم اليها ايضا ومما نرى وجهه هو ان فعل عندهم وجل ما اخذه وصل اليهم من قولنا كما يفعلون في اخذ الخراج والمقاسمة اظن ونحو الاجتناب ولا شك انه احوط **اقول** ومصرف الجزية كان في حال الحضور مسلما للمجاهدين **واما** في حال الغيبة فان عملنا على مطلقات الاخبار يقتضي جواز اخذه لكل المسلمين كما هو احد الاحتمالين في الخراج والمقاسمة ومقتضى اطلاق كلمات الاصحاب واخبارهم في مسئلة الخراج اذا باشره الجائر **ولكن** كلامهم في تعيين مصرف الخراج في الاصل وعند حضور الامام انما كان منصرفا على انه مصالح العامة والامر فيها الى الامام كما دل عليه مرسلة حماد المشهورة ايضا فهو يقتضي ان يكون الاخذ له من المصالح العامة وكما اخترنا في مسئلة الخراج لغيبة الحاكم لو امكن فلا بد ان يكون من المصالح العامة وان لا يتجاوز الحاكم عن مقتضى الاصل **واما** بدون الامكان فلا يبعد العمل على الاطلاق والمداينة مع الجائر بايدينا في الاخذ وان لم يكن الاخذ من المصالح العامة لكن لا الاحوط بل الاظهر عدم التضييع **فنقول** في امر الجزية اذا باشره الجائر فالا فيه كما قلنا من الاحتمالين لاجل اطلاق الاخبار ولاجل مقتضى الاصل وهو كونه للمجاهدين **واما** لو باشره الحاكم فالظاهر ان مقتضى عموم نيابته عن الامام ان يصرف فيما يرى صلاحه الاحوال العامة كما يستفاد من كثير من عبارات الفقهاء ومن تعليل المسالك من اصل الحكم في حال الحضور بجعله للمجاهدين **و** لا يبعد ان يعد اعطاء الفقراء ايضا من المصالح العامة وان يعطي الفقراء كما صرح به جماعة ايضا بل هو ظاهر الاصحاب كما يظهر من المسالك **واما** الحضور الان فلا يبعد مرو في الخراج ايضا على الضيق ومنع الحمل عند الاصح وفوات الادلة نقضا الاحوطية هنا اصعب وما ذكره من قوله رحمه الله وقد نرى ان الانظر الا ان يشير الى ما اتفق في عصر او مرة بعد الحال مطرد وان كان الاخذ غير صالح ليرد **وبالجملة** بعد ثبوت وجوب الجزية على اهل الكتاب في زماننا تعيين وجهها للمصرف بالخصوص وكون الحاكم في ذلك مع عدم الامكان فالظاهر ان السلطان المخالف ايضا يكفي **واما** السلطان منا ففيه الاشكال الذي ذكرناه في الخراج والاحوط فيه الاجتناب **ومما** يظهر من كلامه تعميم الحكم بالنسبة الى الجائر العلامة المجلسي رحمه الله فقد وجدت في بعض ما نقل عنه في جواب المسائل حيث سئل عنه عن تقدير جزية اهل الكتاب قال بالفارسية ما شهور ميان علماء آنست كه جزيه اهل كتاب معين نيست بلكه بسته برأى امام ... جواب

في بيان مصرف الجزية

هو من يقوم مقام الامام مقتضيا للمهاجرين وفيما يراه الامام من مصالح للمسلمين وقال الوسيلة من ان مصرفها من يقوم مقام المهاجرين في نصرة الاسلام وفي التحرير مثل ما نقلنا عن المنتهى وفي القواعد عبارة نقلنا اوجب فهو للمجاهدين ومع عدمهم لفقراء المسلمين وقال العلامة في جواب مسائل مهنا بن سنان حيث سأله عن الجزية من يستحقها في هذا الوقت والى من يصرف فصرفها في المجاهدين فان تعذر فالى المصالح العامة للمسلمين كما البناء وكذلك المستحق للجزية على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله المهاجرون وبعده غيرهم ملزما وهي اليوم لمن قام مقامهم مع الامام في نصرة الاسلام والذب عنه ولمن يراه الامام من الفقراء والمساكين من سائر المسلمين وقال في السرائر في كتاب الميراث واما الجزية فهي عند الاصحاب للمجاهدين خاصة مع وجودهم ومع عدمهم فهي في الفقراء والمساكين من فقراء المسلمين وعند العامة هي لبيت المال يصرف في مصالح المسلمين مطلقا وفي الارشاد وتختصها المجاهدين وقال المحقق الاردبيلي رحمه الله في شرحه هذا في زمان الحضور ويفعل الامام بها ما يريد وفي صحيحة محمد بن مسلم حيث قال انما الجزية عطاء المهاجرين

مسلما ان صلح فيه انه مفرق مجرى كرمانه الى آخر ما ذكره **الثالث** في بيان من خرج منهم عن شرائط الذمة فهل يجوز قتله ويحل عرضه وماله ام لا؟ في

المنتهى كل موضع قلنا ينتقض عهدهم فاول ما يعمل انه يستوفى منه موجب الجريمة ثم بعد ذلك يتخير الامام بين القتل والاسترقاق والمن والفداء ويجوز له

ان يردهم الى مأمنهم في دار الحرب فيكونوا حربا لنا نفعل منه ذلك فان اسلم قبل الحكم سقط عنه ذلك كله الا القود والحد وما يتعلق بالمسلمين هكذا قال الشيخ ره وللشافعي قولان احدهما انه يرد الى مأمنه

لانه دخل دار الاسلام بامان فوجب رده كما لو دخل بامان صبي والثاني يكون للامام قتله واسترقاقه لانه كافر لا امان له فاشبه الحربي المتلصص وهو الاقرب

عندي لانه هنا فعل ما ينافي الامان بخلاف من امنه صبي لانه يعتقد انه امان **وقال** في الشرائع اذا خرقوا الذمة في دار الاسلام كان للامام ردهم الى

مأمنهم وهل له استرقاقهم وقتلهم وسبي ذراريهم قيل نعم وفيه تردد **قال** في المسالك ينشأ من انهم دخلوا دار الاسلام بامان فوجب ردهم الى مأمنهم ومن

فساد الامان من قبلهم فلم يبق لهم امان ولا شبهة امان فيتخير الامام فيهم بين القتل والاسترقاق والمن والفداء وهذا هو الاقوى **وقال** في القواعد

لو خرقوا الذمة في دار الاسلام ردهم الى مأمنهم وهل له قتلهم واسترقاقهم وسبي ذراريهم فيه نظر **وقال** المحقق الثاني في شرحها الاظهر وجوب ردهم الى

مأمنهم عملا باستصحاب الحكم السابق الا ان يقاتلوا المسلمين او يقتلوا منهم او يسبوا الله ورسوله ونحو ذلك **و**عن الايضاح لا خلاف في جواز ردهم الى

مأمنهم وهل يجب ام لا فيجوز استرقاقهم وسبي ذراريهم يحتمل الاول لانه قد دخل الدار بالامان فلا يغتال بل يجب رده الى مأمنه لنص الاصحاب على ان

كل موضع حكم فيه بانتفاء الامان فان الحربي لا يغتال بل يرد الى مأمنه ثم يصير حربا ولان عقد الذمة اقوى من الامان في حكمه مع تحققه وشبهة امان

مع نفي الدم ومن دخل لشبهة امان لا يغتال بل يرد فههنا اولى ويحتمل الثاني لانهم مع خرق الذمة يصيرون حربا اجماعا ويشملهم قوله تعالى فاقتلوا المشركين

حيث وجدتموهم **اقول** وهذه الكلمات كما ترى لا ينفصل في شيء لان ظاهرها ان ذلك بحكم الامام وحال حضوره فلا بد من بيان حال امثال زماننا **و**لم

في كلام الاصحاب على تصريح به **نعم** قال الشهيد ره في الدروس بعد ذكر شرائط الذمة وفي زمن الغيبة يجب اقرارهم على ما اقرهم عليه ذو الشوكة

من المسلمين كغيرهم **فعلى** هذا فان فعلوا ما يوجب الخروج عن الذمة فلا يجوز قتلهم واسترقاقهم **نعم** اذا صدر منهم مثل سب النبي صلى الله عليه وآله ونحوه

فيجوز للمسلمين القتل بل الحكم كذلك في المسلم ايضا والحاصل انه كونهم تحت حكم السلطان الجائر وصدور ما عليه مقتضاه ضلال في معنى الامان لهم فلا يجوز

لهم **و**اما لو كانوا في دار الحرب اعني لم يكونوا تحت حكم الاسلام وان لم يعينوا الحربية فيجوز الاسترقاق منهم ويحل اموالهم وان اخذ على سبيل

والحيلة بل ويحل الشيء اذا اخذ على سبيل الغنيمة بالقتال وان لم يكن باذن الامام وكذا الكلام في كل المشركين بل يجوز شراء بعضهم من بعض وان كان

ازواجهم وذراريهم فمثل اهل الهند من المشركين اذا كان سلطانهم مسلما وكانوا تحت حكمه فالظاهر عدم جواز استرقاقهم وعدم حلية اموالهم **و**يستفاد

ذلك من الاخبار **و**يدل على كلا الحكمين يعني جواز استرقاق ما اخرج من بلاد الشرك والحرب وان كان بالسرقة او بالقتال من دون اذن الامام وعدم جواز

ما كان تحت صاحب الشوكة من المسلمين الاخبار مثل صحيحة رفاعة قال قلت لابي الحسن عليه السلام ان القوم يغيرون على الصقالبة والنوبة فيسرقون اولادهم

من الجواري والغلمان فيعمدون الى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون الى بغداد الى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم انهم مسروقون انما اغاروا عليهم من

غير حرب كانت بينهم قال لا باس بشرائهم انما اخرجوا من دار الشرك الى دار الاسلام **و**صحيحة البزنطي عن محمد بن عبد الله قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن

قوم خرجوا وقتلوا اناسا من المسلمين وهدموا المساجد وان المتولي هرون بعث اليهم فاخذوا وقتلوا وسبي النساء والصبيان هل يستقيم شراء شيء منهن

ويطأهن ام لا قال لا باس بشراء متاعهن وسبيهن **و**حسنة زكريا بن آدم قال سألت الرضا عليه السلام عن سبي الديلم ويسرق بعضهم من بعض ويغير المسلمون عليهم

بلا امام ايحل شراؤهم قال اذا اقروا بالعبودية فلا باس بشرائهم **و**موثقة عبد الله بن بكير عن عبد الله بن اللحام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري

امرأة رجل من اهل الشرك يتخذها ام ولد قال لا باس **و**عنه ايضا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يشتري من رجل من اهل الشرك ابنته فيتخذها قال

لا باس **و**في معناها غيرها من الاخبار **وقال** في الكفاية بعد نقل هذه الاخبار وغيرها قال بعض المتأخرين بعد نقل اكثر هذه الاخبار الذي يظهر من

هذه الاخبار ان التملك يحصل بسبي الحربي ومن في معناه بالمقاتلة او السرقة واخراجهم من بلادهم التي لا يجري فيها احكام الاسلام واما اذا كان الحربي في

بلاد يجري فيها احكام الاسلام مستامنا من غير قتال بل مطيعا لاحكام الاسلام وان كان جائرا في الخراج والمقاسمة وما يشبههما راضيا منهم بالحكام

بذلك والمعين منهم لذي الخير كثير من بلاد الهند في زماننا هذا فلا يجوز استرقاقهم شرعا اما بيعا او غيره لاحد من المسلمين فلا يسوغ اخذهم من بلادهم

او لا والحاصل ان الاصل عدم التملك واستصحاب هذه السلطنة الخاصة ولم يظهر من الاخبار ومن كلام الاصحاب الا كونهم حربيين كان لنا استملاكهم و

استملاك اموالهم واجاب عن رواية ابن اللحام بعد استضعاف السند بان الظاهر ان المراد منها اذا اخرجها من بلاد الشرك الى بلاد الاسلام فلا يرد ان ما لا

بينهم من صحيحة رفاعة ويمكن تقوية الجواز بنظر الروايتين وقوتهما سيما على ان ابن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وظاهرها العموم بالنسبة الى

محل البحث واعتضادها بعموم ما يدل على حل البيع وغيره من العقود وعموم ما دل على تقبل الآثار على العقود ومقتضى ما خرج حتى الدليل فيبقى الباقي تحت العموم

انتهى كلام الكفاية اقول وصحيح زرارة وما فى معناه لا يبعد عن الحاضر ولا ينافيها العمومات والامر فى اهل الذمة اظهر و يظهر مما ذكرنا الكلام فى عدم
جواز قتلهم ايضا بل بطريق اولى نعم يحتمل الاشكال فى جواز قتل الحربى فى غير المجاهد به وان كان مثل المعاهد والامان المذكور ومما يظهر من الشهيد فى اللمعة
عدم الاثم فيه فلو وجد مسلم كافرا فى بلاد الشرك فيلزم تجويز قتله مط وبلا وجه وبعد دعوته الى الاسلام وكذا لو دخل دار الاسلام بدون امان واذن من
المسلمين وحاكمهم وكلام شارحه مضطرب قال فى اللمعة فى كتاب القصاص ومنها التساوى فى الدين فلا يقتل مسلم بكافر ولكن يعزر ويغرم دية الذمى و
يعزر بديته و قال الشارح ره ويستفاد من ذلك جواز قتل الحربى بغير اذن الامام وان توقف جواز جهاده عليه ويفرق بين قتله وقتاله جهادا و
هو كذلك لان الجهاد من وظائف الامام وهذا الاثم فى اهل الكتاب لان جهادهم يترتب عليه احكام غير القتل يتوقف على الحاكم لكن قد يترتب على نفس القتل
احكام اخر مثل احكام ما يغنم منهم ونحوه وقتاله جهادا او هو كذلك لان الجهاد من وظائف الامام وهذا الاثم فى اهل الكتاب كانه اراد على الفرق بين قتله و
قتاله جهادا على الاطلاق والمراد من اثبات القتل لا جهادا بدون اذن الامام فى غير الكتابى والتى اشار اليه هو كون الجهاد من وظائف الامام فالمراد ان اطلاق
القتال انما يسلم فى اهل الكتاب وذلك لان فى جهادهم امورا يتوقف على الصلح وعدم رأى الامام مثل عقد الذمة وتعيين الجزية ونحو ذلك فى نفس
الحاصل بالجهاد الذى هو موقوف على الامام لا يجوز بدون اذن الامام بخلاف غير اهل الكتاب فان جهادهم لا يتوقف على شيء لا يمكن الصلح فيه الا
عن رأى الامام لان المقصود منه اما الاسلام او القتل ولا موقوفان على رأى الامام وفيه اولا ان توقف اصل الجهاد على اذن الامام من جهة بعض
الامور التى قد يقع فيه لا يثبت توقف ما لا يتوقف على اذنه بعد اختيار ما عضينا اى مثل القتل اذا امتنع الكتابى عن الاسلام والذمة معا وثانيا
ان الجهاد مع غير اهل الكتاب ايضا يحتاج الى عقد المهادنة والذمام الذى يتوقف على الامام فلا فرق بينهما وكذلك احكام الغنيمة كما اشار اليه الشارح
اخيرا و الحاصل ان القتل الحاصل بالجهاد ان كان جائزا بدون اذن الامام فيجوز فيهما معا وان لم يجز فيهما معا فلا وجه للفرق و بقى الكلام فى بيان
جواز القتل فى غير الصورة الاجماعية و لم يظهر من كلام الشهيد ولعل وجهه عموم مثل قوله تعالى فاقتلوهم فخرج اشتراط باذن الامام فى صورة
الجهاد وبقى الباقى و هو مشكل لان المتبادر من الايات الواردة فى القتل هو الجهاد وهو مشروط باذن الجهاد و بالجملة الحكم بجواز قتل مطلق الكافر
فى غير صورة الجهاد الواردة من الشرع مشكل و يؤيده منعهم عن قتل الاسير الذى يجوز للامام قتله وان كان مباح الدم فى الجملة كالزانى المحصن لو
عجز عن السبى لان قتله الى الامام ولا يدرى ما حكم الامام فيه بالنسبة الى نوع القتل فيحمله الى الامام ان امكن والا فيرسله و صرح الشارح فى كتاب الجهاد
بعدم الاثم فى قتله الرابع فى ذكر شرائط الذمة ولما كان لا يهمنا بيان ذلك وترجيح المسئلة واختيار الرأى فى ذلك فى امثال زماننا قليل الفائدة
ولا يسعنا الوقت فلنقتصر بذكر ما ذكره فى الكفاية قال وشرائطها اثنا عشر الاول بذل الجزية الثانى ان لا يفعلوا ما ينافى الامان مثل
حرب المسلمين وامداد المشركين وهذان لا يتم عقد الذمة الا بهما وبعضهم جعل من هذا الباب التزام احكام المسلمين وفسر بمعنى وجوب قبولهم
لما يحكم به المسلمون من اداء حق او ترك محرم وحكم بان عقد الذمة لا يتم الا به ايضا الثالث ترك الزنا بالمسلمة الرابع ترك اصابتها باسم نكاح وكذا صبيان
المسلمين الخامس ترك فتن المسلم عن دينه السادس ترك قطع الطريق على المسلم السابع ترك ايواء جاسوس المشركين الثامن ترك المعاونة على المسلمين
بدلالة المشركين على عوراتهم ومكاتبتهم التاسع ترك قتل مسلم او مسلمة وهذه السبعة ان شرطت فى عقد الذمة انتقض العقد بالمخالفة والا فلا
يحد او يعزر بحسب الجناية ولو حاول احدهم شيئا من ذلك منع منه فان تابع بالقتال نقض عهده العاشر ترك ما فيه غضاضة على المسلمين وهو ذكر الله
تعالى او النبى ص بسب فيجب القتل على فاعله وبه ينتقض العهد على ما ذكره جماعة من الاصحاب ولو ذكرهما بدون السب او ذكر دينه او كتابه
بما لا ينبغى نقض العهد ان شرط عليه الكف الحادى عشر ترك اظهار منكر فى دار الاسلام ولا ضرر فيه على المسلمين كادخال الخنازير واظهار شرب
الخمر فى دار الاسلام ونكاح المحرمات ويعتبر فيه الاظهار عند بعض الاصحاب وظاهر بعضهم عدم اعتبار الاظهار ولعل الاقرب نظرا الى صحيحة زرارة الكن
يظهر من الخلاف دعوى الاجماع على عدم النقض بدون الاظهار وعند جماعة من الاصحاب انه يجب الكف عنها سواء شرط عليهم ام لا الثانى عشر ان
لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة فى دار الاسلام ولا يرفعوا اصواتهم بكتبهم ولا يضربوا الناقوس ولا يطيلوا ابنيتهم على بناء المسلمين ويجب الكف عن
جميعها مط عند الاصحاب و اختلفوا فى انتقاض الذمة بها فعند بعضهم ينتقض ان كانت مشروطة عليهم لا مط وعند بعضهم لا ينتقض مط
وكل موضع حكم فيه بنقض العهد فانه يستوفى اولا ما يوجب الجرم ثم يتخير الامام بين القتل والاسترقاق والمن والفداء و زاد فى المنتهى ويجوز ان يرده
الى مأمنه فى دار الحرب فيكونوا حربا اينما فعل من ذلك فانه اصلح للمسلمين قال وهكذا قال الشيخ قالوا اذا اسلم بعد خرق الذمة قبل الحكم فيه
سقط الجميع عدا القود والحد واستعادة ما اخذ من مال المسلمين ولو اسلم بعد الاسترقاق والمفاداة لم يرفع ذلك عنه قالوا وينبغى للامام ان يشترط
فى العقد التمييز عن المسلمين بامور اربعة فى اللباس والشعر والركوب والكنى قال فى المنتهى اما لباسهم فهو ان يلبسوا ما يخالف لونه سائر الوان

الثياب مخالفة لهم في الصلى وعادة النصارى الا وكن ويكون هذا في ثوب واحد لا في جميعها ليقع الفرق فانه ويأخذهم بشد الزنانير في وسطهم ان كان نصرانيا فوق الثياب وان لم يكن نصرانيا الزمه بعلامة اخرى كخرقة يجعلها فوق عمامته وقلنسوة يخالف لونها لونها ويجوز ان يلبسوا العمائم والطيلسان قال وينبغي ان يختم في رقبته خاتم رصاص او نحاس او حديد او يضع فيه جلجلا او جرسا ليمتاز به عن المسلمين في الحمام وكذا المرأة تلبس شيئا يفرق بينهن وبين المسلمات من شد الزنار تحت الازار وتختم في رقبتهن وتغاير احد الخفين بان يكون احدهما احمر والآخر ابيض واما الشعور فانهم يحذفون مقاديم شعورهم ولا يفرقون شعورهم واما الركوب فيمنعون من الخيل خاصة ولا يركبون السروج ويركبون عرضا بجعلهم الى جانب واحد ويمنعون تقليد السيوف ولبس السلاح واتخاذه واما الكنى فلا يكنون بكنى المسلمين انتهى كلامه زيد مقامه والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواقف على الضمائر المطلع على السرائر والصلوة على محمد افضل الاوائل والاواخر المبعوث من اشرف القبائل واكرم العشائر المعصومين من الخطايا المحفوظين عن الزلات والجرائر واصحابه المرضيين اسوة اولى الاحلام وقدوة ذوي البصائر **اما بعد** فهذه اجابة لالتماس بعض فضلاء اصحابنا الطالبين اعانهم الله على طاعته ونجاه بسعادات الدنيا والدين في الجواب عن مسألة احتاج اليها واستفصل حالها وابتغى بيانها مد الله على وجه مبين وهذه صورته **السؤال** مدرسة لا نعلم ان واقفها من الشيعة الامامية او من المخالفين لكن المشهور في الالسنة انه من المخالفين وله مدارس في بعض البلاد الاخر ذكية وحين بنائها كان البلد او ذنبكا او هو فيما بينهم فلكن لم يشهد شاهدان بل ولا واحد على العلم بانه من المخالفين **فنريد ان** نفهم اولا ان الاصل في المكلف الكفر وبعد ثبوت الاسلام هل الاصل في المسلم كونه مؤمنا او مخالفا ولما كان كل من الثلثة موقوفا على وجود مقتضيها والاصل عدم تحققها يمكن القول بان الاصل الكفر وبعد ثبوت الاسلام ليس الا اياه ولكن فيه ان كل مولود يولد على فطرة الاسلام الا ان ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما ورد به النص والاصل بقاؤه على فطرة الاسلام وعدم انتقاض فطرته من جانب ابويه وبعد الانتقاض عدالته في نفسه الاصل هو كون المكلف مؤمنا او مخالفا يثبت بمجرد الشيوع على بعض افواه الرجال ام لا بد من شهادة شاهدين على العلم بانه مؤمن او مخالف وبعد ثبوت انه مخالف هل وقف المخالف صحيح ام باطل نظرا الى ان الوقف عبادة فحكمه حكم باقي عباداته وبعد صحته هل يجوز لطلبة الامامية السكنى فيها نظرا الى ان كونها لجماعة الطلبة معلوم واختصاصها بطلبة خاصة غير معلوم ام لا نظرا الى ان كونها لاهل نحلته وطلبة مذهبهم معلوم ولطلبة غيره غير معلوم والى ان المعلوم من احوالهم انهم يرضون بقتلهم واسرهم ويحلون دماءهم فكيف يرضون بسكناهم في مدارسهم وهل يمكن الفرق بين العبادة والسكنى بان المكلف لما اشتغل في مدرسة بعبادة صحيحة فلا يلحقه المراه من العبادة فيها بخلاف السكنى لان الاصل في الاشياء الاباحة الى ان يعلم حظرها من الشرع وليس فليس ام لا لان الاصل عدم جواز تصرف المكلف في غير ملكه الا ان يعلم الجواز ولم يعلم فليس وهل يمكن الاستدلال على ان واقف المدرسة مخالف بانه في ذلك الزمان كان البلد او ذنبكا والفرد المشكوك يلحق بالاعم الاغلب ام لا نظرا الى ان غاية ما يستفاد من هذه ليس الا الظن والاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وليس فليس وهل يمكن الفرق بين المدرسة والمسجد بان الظاهر ان من بنى مسجدا او وقفه رضي كل من عبد فيها بخلاف المدرسة لكن فيه ما فيه ومسجدنا هذا مشتهر بان واقفه مخالف مع ان العلماء قديما وحديثا لم يزالوا يصلون فيها ولم ينكروا على احد من العباد فيه فهذا اجماع منهم على صحة العبادة فيه وعدم اطلاعهم على مذهب الواقف بعيد غاية البعد فالاستدعاء منكم ان تكتبوا احكامها مع دليله الاجمالي لانها من المسائل المهمة لان الطلاب لم يزالوا يصلون فيها فنريد ان نعلم ان عباداتهم فيها صحيح ام لا وسكناهم في مثل تلك المدرسة يجوز ام لا **اقول** وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق قبل الخوض في المقصد لا بد من تمهيد مقدمة **الاولى** اعلم ان التصرف في مال الغير عقلا وشرعا الا باذنه والاذن ينقسم الى صريح وفحوى وشاهد حال فالصريح كقول القائل لغيره صل في داري والفحوى كقوله كن خذ اصيافا في داري للعيد فان ذلك للسند لمفهوم الموافقة على الرخصة في صلوته في الدار والوضوء من مائها وانيه وشرب منها وشاهد الحال مثل ان يكون بينهما مصادقة او بينه وبينه مضافاة بحيث لو اطلع على انه يريد التصرف في ماله وداره والدخول فيها والوضوء من مائه وانيه لرضي به ولو استاذنه في ذلك لاذنه فالاول اذن بلسان القول اما بالمطابقة او الالتزام والثالث اذن بلسان الحال فالحال هي مرابطة بين الاذن والماذون له ناطقة من جانب صاحب المال بقولها ادخل الدار وصل وهذه المرابطة اما خاصة كالمرابطة الحاصلة بين صديقين متعارفين يعرف كل منهما صاحبه وصداقته واما عامة كموادة اهل الايمان بعضهم لبعض لاجل الايمان وان لم يتعارفوا بالتشخص والخصوص وكموادة اولي الارحام بعضهم لبعض وان لم يتعارفوا فالاذن في المتعارفين فعلي وفي المتناكرين قولي تقديري والحلف بحسب حال المستأذن فان عرف المرابطة فكيفيه وان لم يعرفها الاخر كالاب الذي لا يعرف ولده لتوطنه في بلد اخر وليس يعلم ان اباه مات اذا اراد دخول دار ابنه وهو يعرف انه ابنه فمشر ان المعتبر في المرابطة حصولها في نفس الامر بحسب اي حال المستأ

الفائدة الثانية في ان الالفاظ اسام للامور النفس الامرية

ولكن من حيث انه مذعن بتلك السببية وما دام مذعنا به فصديقها له في ذلك المضافات من ظاهر او المضايف من ابوة وبنوة وغيرها في نفس الامر
فيحصل في الظاهر بينهما متضادة لاشتباه وقع في بينها لو ظهر خطأ التباس لتباغض كالصديق المنافق في الصداقة الذي هو في الظاهر في غاية اظهار
علامات الصداقة وهو عدو في الباطن وكالكافر المتظاهر بالايمان المنافق فان رفيق الاخر يحب هذا المتظاهر بالصداقة لاجل صداقته على مقتضى ما
فهمه منه من الايمان بحسب ظاهر الحال ويرضى بتصرفه فالاذن ح انما هو على ظاهر الحال واما لو اطلع فيه على الباطن فلا ياذن له فح لا اذن له لذلك المنافق في
التصرف في اموال الاخر كما انه في صورة العكس بالعكس كما لو انكر احد اباه ولا يرضى بدخول احد في داره من الاجانب ويحسب ان اباه هذا اجنبي لانكاره
اياه فيجوز للاب الدخول لان الابن لو عرف انه ابوه لرضى اشد الرضا ولاذن له اطوع اذن وانما قيدنا نفس الامر بحسب اذعانه في المثالين بقولنا من حيث
انه مذعن بالسببية وما دام مذعنا لان المرابطة العامة قد يكون سببا لامر يوجب المراضاة والمصافاة بحسب اذعان المرابطين بها نعم انه اي لو لا خطأها
حقانيا فيحصل الرضا في التصرف لو ظهر له انه متصف بهذا الامر ولا يحصل له الرضا لو ظهر انه متصف بخلاف هذا الامر لكن ذلك انما هو لاجل
اذعانه ان هذا الامر انما هو الحق الحقيقي لان يكون سببا للمرابطة دون الاخر وان الاخر لا يوجب ذلك ولو فرض انه كان خطأ التغير تصاحبهما كما لو رضى
صاحب الدار بدخول زيد داره لاجل انه زيد صديقا له او من ارحامه وهو في نفس الامر من اعداء اعدائه فهو باذعانه راض بدخوله ولكن لو قيل له
كان زيد في نفس الامر من عدو اعدائك لرضى بدخوله البتة وكذا اهل التباين في المذاهب فاهل التوافق والتواضع في
المذهب على حالة التراضي والرضا بالتصرف لاجل هذه المرابطة لان الحق هو هذه المرابطة من حيث انه مذعن بذلك وما دام كذلك فلو فرض عند
كان ذلك الامر باطلا ومخالفه حقا لتبدل الامر لانه طالب للحق في نفس الامر غاية الامر انه اذعن ان الحق هو هذا لا مخالفه فالاذن الحالي للموافقة انما
لاجل هذا الاذعان والانكار الحالي للمخالف انما هو من اجل اذعان بطلانه ثم على ماذكرنا من ان المعيار في شاهد الحال انما هو كشف الثاني فاذا اذ
ان الحق هو ما عليه في نفس الامر وان الاخر لو فرض عليه بذلك لرضى بالدخول جزما فيصح له الدخول ح لما مر ان الاذن في المتناكرين قوي وانما
المانع هنا انما هو الغلط في الاذعان والغلط في الاذن لا يرفع العبرة لنفس الامرية **الثانية** اعلم انه قد اشتهر ان الالفاظ اسام للامور النفس
الامرية ومرادهم بذلك انه اذا علق حكم على لفظ فلم يختص حكمه فيما علم المكلف بانه هو بل يتعلق بما هو في نفس الامر مسمى بهذا الاسم مثلا اذا قيل لله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلا يكفي المكلف بمجرد علمه بانه مستطيع فاذا كان له مال لا يعلم قيمته ولا مقداره انه هل هو بمقدار
الاستطاعة ام لا فلا يجب عليه التفحص وجعل الاموال معرضا للبيع ليعرف الحال تمسكا بان الله اوجب ذلك على المستطيع واني لا اعلم اني مستطيع ام
لا وكذلك اذا قيل قاصد الثمانية فراسخ يجب عليه القصر وهو لا يعلم ان المسافة التي قصدها هل يبلغ ذلك المقدار ام لا لا يكفي بمجرد العلم ويقول اني لا اعلم
اني قاصد للثمانية والحكم معلق عليه وكذلك الدراهم المغشوشة التي لا يعلم بلوغ الخالص منها النصاب الى غير ذلك من الامثلة بل الحكم معلق
على المستطيع فكان الشارع حكم بتعلقين بتعلق احدهما قولنا ان المستطيعين لا يجب عليهم التفحص والغير القاصدين لها عليهم التمام فيجب على المكلف
ان يتفحص عن احوالهم هل هو مندرج تحت احد الخطابين وليس المراد من قولهم ان الالفاظ اسام للامور النفس الامرية فالاحكام متعلقة بما في
نفس الامر انه كذلك كيف ما كان وان يحصل العلم بعد التفحص البتة فالتكليف مشروط بالعلم بالمعنى الذي قدمنا الا بالعلم مطلقا فان الامر لا يكتفي بالظن في
تعيين نفس الامر فان حصل العلم او الظن للمكلف بانه مندرج تحت احد العنوانين بنفسه وما بقي فيه على الجهالة فيرجع فيه الى الاصول والقواعد الادلة
الخارجية فاذا راينا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلا ريب انه يجب علينا التبين في خبر معلوم الفسق والقبول في معلوم العدالة واما في المجهول
الحال فلا بد من التفحص فان حصل علم او ظن بحاله فهو المتبع والا فيرجع الى الدليل الخارجي والعلة المنصوصة في الاية هنا دليل خارجي فالعلة المنصوصة توجب
الحاقه بالفاسق لاشتراكهما في العلة وفي مثل قول الشارع يحرم شراء الحلال ويحرم شراء الحرام فالحكم في معلومي الحال واضح واما المجهول فيرجع فيه الى
الدليل الخارجي وهو اصل البراءة والاباحة وقولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه هذا الكلام في اقوال الشارع و
خطاباته بالنسبة الى المكلفين واما كلمات نفس المكلفين فهو ايضا يحمل على ما هو موضوع له في نفس الامر عندهم فاذا نذر صوم اول رجب فهو مكلف
لصوم ما هو اوله في نفس الامر وهو مراده وان كان يحتاج في تعيينه الى اجتهاد ويكفي بالظن فيما لم يحصل العلم ويعمل بالدليل الخارجي فيما جهل الحال فمقتضى
استصحاب الشهر عدمه حتى يحصل الدليل عليه **ولكن** ههنا دقيقة لابد ان ننبه عليها وهو انه قد يطلق على شيء عنوانان من الاضافات والانحاء فمثل يوم
مولد النبي صلعم ويوم السابع عشر من ربيع الاول وقد اختلفت الخاصة والعامة في تعيينه فقيل انه يوم الثاني عشر منه فيختلف التسمية بهذا الاختلاف فاذا
احد صوم يوم الثاني عشر باعتقاد انه مولد النبي صلعم او نذر صوم يوم مولد النبي صلعم فكان يوم مولد النبي عنده اسما لليوم الثاني عشر فهل يجزيه صوم هذا اليوم
او يجب عليه صوم السابع عشر اذا استبصر وظهر عليه غلطه في اعتقاده ام لا والظاهر انه يجب عليه صوم يوم مولد النبي صلعم في نفس الامر وان غلط في ذلك التعيين

في جعل اليوم الثاني عشر فيجب عليه صوم السابع عشر وكذلك الظاهر انه يجب على وليه اذا اراد قضاء صوم يوم المولد الواقعي لاما حصوله موتبه
وكذلك اذا وقف ضيعة لصرف منافعها في الاطعام يوم مولد النبي صلى الله عليه وآله وهو يعتقد انه اليوم الثاني عشر او اليوم الثاني عشر باعتقاد انه يوم مولده
ولاجل ذلك فهل يجب علينا اليوم صرفه في الاطعام يوم الثاني عشر او اليوم الذي هو مولده عندنا الظاهر الثاني لان الظاهر ان المقصود والمنظور
يوم مولد النبي صلى الله عليه وآله من حيث انه مولده **الثالثة** التحقيق ان الحكم فيما لا نص فيه وفي شبهة موضوع الحكم الشرعي هو العمل على مقتضى اصل البراءة
للادلة الدالة عليه من العقل والنقل المقررة في محلها وقد بيناها في القوانين ومن جملتها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال كل شيء يكون فيه حرام
وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وان كان الاستدلال به في شبهة الموضوع اظهر والشبهة في نفس الحكم يكون من جهة
فقد الدليل على الشيء او من جهة تعارض الادلة او تقصير في فهم الحكم والشبهة في الموضوع يكون من جهة اشتباه حكمه الشرعي لاجل الشك في اندراجه تحت
احد القسمين اللذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واتصاف
بالحل والحرمة انما هو بسبب اتصاف افعال المكلفين المتعلقة بهما بهما واتصاف الفعل بالحل والحرمة اما من جهة المتعلق كالخمر والميتة واما من جهة الحال
والوقت كاكل الطعام على حال الخلاء للصائم وعلى حال التخمة المضرة للبدن واكل الميتة في حال الاضطرار والمجاعة وفي غيرها فاذا حصل الشك في
المتعلق او الحال او الوقت ان الحال فيها من جملة ما هو حلال او حرام فهو يحكم بانه حلال حتى يعرف الحرام بعينه **الرابعة** التحقيق ان اصل البراءة
يجري في الاحكام الشرعية وفي موضوعاتها وان كان من قبيل ماهيات العبادات سيما على القول بانها اسام للاعم من الصحيح كما حققناه في القوانين
وما ذكرناه من الحديث يمكن الاستدلال به في تصحيح العبادات ايضا فاذا ورد من الشرع جواز الصلوة في اجزاء كل لحم واشتبه كون شيء انه هل هو من
هذا او ذاك فالاظهر الجواز ومن هذا الباب الصلوة في الجلد المشتبه بالخز وغيره وفي العظام المشتبهة في انها من عظام الفيل او البعير وغير ذلك
الخامسة اعلم انا اذا ندين الوقف ولا نعين الموقوف عليه في نظرنا وتردد في جملة امور معينة لا نعرف ايها هو فالظاهر التسوية في الكل ومن فروع
ذلك الاشتباه الحاصل في وقف الاولاد من جهة الجهل بان الوقف هل وقع على الترتيب بان لا يكون احد من اولاد الاولاد مستحقا الى ان لا
يبقى من الاولاد واحد او انه وقف على ان يكون ولد الولد شريكا لاعمامه فيحكم بتسويتهم ولا يجعل من باب الميراث حتى يمنع الاقرب الابعد وصرح
بذلك العلامة في التذكرة والقواعد وبعد ذلك تحصل الامر فيهم ولزوم الترجيح بلا مرجح لو فرق بينهم لعدم جواز القياس بالميراث
السادسة المشهور بين الاصحاب انه لو وقف على مصلحة فبطل رسمها صرف في وجوه البر **السابعة** اختلفوا في صحة ما لو وقف المسلم شيئا على
المسلمين فعن الشيخ بل المشهور بينهم ظاهرا انه يكون لجميع المسلمين من اهل القبلة وصرح ابن حمزة والعلامة في المختلف بلحوق اطفالهم ومجانينهم ايضا و
عن ابن ادريس انه اذا وقف المسلم شيئا على المسلمين كان ذلك للمحقين من المسلمين مستندا الى فحوى الخطاب وشاهد الحال كما لو وقف الكافر وقفا على
الفقراء كان ماضيا في فقراء اهل نحلته خاصة بشهادة دلالة الحال عليه ورد كلام الشيخ بانه خبر واحد او رد ما يراد للاعتقاد ورده العلامة
وشنع عليه في هذا التشنيع واختار التعميم الذي ذكره ابن حمزة من انه شامل لكل من اقر بالشهادتين واطفالهم ومجانينهم وادعى الاجماع فالناس
على جواز الصدقة عليهم وتجويز الوقف عليهم بالخصوصية ولا عبرة بخلاف من شذ ولا فرق بين طوائف الاسلام الا من ارتكب ما يعلم بطلانه من دين النبي
كالغلاة والمجبرة ولو لم يصح التقرب بصلتهم لم يصح ذلك **اقول** ومرجع كلام العلامة الى التبلغ عموم اللفظ وان اصل الحقيقة لا يعدل عنه الا ما يقوى
منه وانا رايناهم ان مذهب العلماء جواز الوقف بالخصوص على الفرق المخالفين فكيف يتوان الوقف الذي هو عام من تلك العلماء او مقلد لاحدهم انا اوقف
الوقف على المسلمين فهو اخرج من اطلاقه الفرقة الحقة سيما اذا لم يراعوا الفرقة المؤالفة للواقف فيكون لنفعهم ولعل ابن ادريس نظر الى العمل
والعادة الا الى ما سن الله من تعميم حكمه بين العباد وفعل المسلم محمول على الصحيح ما لم يعلم فساده فالحكم بان الواقف اراد الوقف على المؤالفين غالبا يرجع الى
ملاحظة متابعة الحمية والعصبية فاذا وقف رجل من اهل السنة رباطا على المسلمين المترددين فلا ينبغي ان يقال انه اراد من المسلمين غير الشيعة وكذا لو
وقف رجل من الشيعة رباطا على المسلمين فلا ينبغي ان يحمل على اخراج اهل السنة منهم اذا لم يراعوا غيرهم وعلى هذا فالخروج عن حقيقة اللفظ
اخراج الجمع المحلى الدال على العموم لغة وعرفا عن الحقيقة بمجرد هذه القرينة مشكل وكذا الامر في المدرسة فان المسلم الذي خلى عن العصبية غرضه
في الوقف تحصيل الثواب ولا ريب ان تحصيل العلوم مما يحصل نفعه الى كافة العباد سيما ما كان من الآلات المشتركة بين جميع المذاهب الموجبة لفهم
السنة والكتاب فالجزم بان الواقف من اهل السنة للمدرسة لا يرضى بان يجلس فيه واحد من الشيعة لاجل التعلم ولا لاجل تحصيل مسئلة الامامة
ويسعى في تخريب مذهبهم او بالعكس مما لا ينبغي لطيه العرفاء والعلماء والصلحاء من العوام اذ يجوزون ان يعرف مسلم في العلوم علم النحو والصرف والنحو
والمعاني والبيان عند عالم من الشيعة بل يرضون اشد الرضا سيما اذا لم يوجد هناك عالم من اهل السنة وكذا بالعكس فليس محض كون باني المدرسة

السابع

الثالثة في ان الاصل فيما لا نص فيه البراءة

الرابعة

الحلال

النيل

المنع عنها في اجزاء ما لا يؤكل لحمه

الخامسة

السابعة في حكم الوقف على المسلمين

اللغات

مستنداً الى رضا الواقف بجلوس الشيعي فيه ولا بالعكس فغاية الامر يكون رضا احدهما بالسعي في ابطال مذهب الآخر وهذا لا يوجب عدم الرضا باصل السكنى فيها
اذا لم يكن احد آخر يسكن فيه وانتم باعتقاده طالب للثواب في ارادة السني لايجاد ما هو خير وثواب فيما هو معتقده واعتقاد الباني فيؤاخذه على الحالة
الشاكر فيه فيما يفعله من موجبات الخير فيصل ثوابه الى الباني **اذا** تمهد لك هذه المقدمات **فنقول** الظاهر ان المدرسة المفروضة يجوز للطلبة الشيعة
سكناها والاشتغال بالتحصيل فيها وبيع صلواتهم وعباداتهم فيها لوجوه **الاول** انها وقف على الطلبة جزماً فغاية الامر ان من المدارس ما يختص
بفرقة بجعل الواقف دون فرقة ويجوز التمسك من مقتضى غرض الواقف لان الوقوف على ما وقفها عليه الواقف [illegible] فعل المكلف المتعلق بالمدارس من
الكون فيها والاشتغال بما فيه حلال وحرام لان بعضها مما عينها الواقف لفرقة دون اخرى فلا يجوز لغير الفرقة التصرف فيها وبعضها مما اطلق
فيها [illegible] فيجوز التصرف فيها للجميع والمدرسة المجهولة الحال ثم لم نعلم كونها مما ثبت حرمة التصرف فيها فيدل على جواز التصرف فيها ادلة
اصالة البراءة مطلقاً ومخصوصة [illegible] المتقدمة [illegible] ان الانعلم انها من القسم الاول والثاني في غاية الاحتمال [illegible] بانها من القسم
[illegible] القطع والجزم [illegible] يكون حقيقة في
[illegible] اصل البراءة [illegible] حتى يعلم انه قذر وكل ماء طاهر حتى
يعلم انه قذر [illegible] العمل بالبينة مثل ما روي
[illegible] وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك
[illegible] والاشياء كلها على هذا حتى يتبين لك غير ذلك او تقوم به
البينة [illegible] على انه [illegible] وهذا من شبهة الموضوع وقد اتفق كل من المجتهدين والاخباريين
على ان الاصل فيها [illegible] **فان قلت** [illegible] فيه على الافراد الغالبة فعدة منه
مستفادة من العقل [illegible] كثير من الاحكام والاصول منها الاستصحاب فان من جهة [illegible] ويحسب
الموضوع يحصل الظن [illegible] في مورد الشك على مقتضى الحال السابق وهو [illegible] فيها حلية اللحوم
والجلود في سوق المسلمين وان كان فيه غيرهم اذا كان الغالب فيه المسلمين كما نطق به موثقة [illegible] واذا كان كذلك فلما [illegible] كون الباني
للمدرسة من اهل السنة مضافاً الى كون البلد الذي كان هو فيه من اهل السنة واهله من جملتهم فيحصل الظن بانه كان منهم وقرائن الحال تشهد بان
السني لا يرضى بتصرف غيره في ماله وسيما لتعلم علوم الشيعة وسيما في علم الامامة وسيما في الطعن على الخلفاء واثبات الفواحش عليهم فيما لا اشتغال له
والالحاق بالاغلب يحكم بتسنن الباني للمدرسة وبقرائن الحال يعلم ان وضع المدرسة لاجل طائفة خاصة وهم اهل السنة واطلق في الوقف لطلبة
العلوم ولكن اطلاقه ايضاً ينصرف الى طلبتهم خاصة فهذا الظن وهذه الظنون المستفادة من الادلة الشرعية حجج شرعية يقوم مقام العلم كخبر
الواحد الذي يرفع اصالة البراءة واليقين السابق الذي لا يجوز نقضه الا بيقين كما ورد في الاخبار المستفيضة **قلت** بعد ما ذكرنا سابقاً
لا يبقى وقع لهذا الاعتراض اذ حصول الظن بكونه من اهل السنة لا ينافي ثبات الحل فيما جهل حاله كما ان الظن بكون مجهول الحال في بلاد الكفر كافراً
مع احتمال وجود مسلم فيه بل اليقين بوجوده لا يستلزم الحكم بنجاسة ما يلاقيه مع الرطوبة لثبوت ان الاصل طهارة الملاقي حتى يحصل العلم بنجاسته
ولذلك يحكم بطهارة المسكر المجلوب من بلاد الكفر ونحو ذلك فان الظن الحاصل من الغلبة من جملة الظواهر والظاهر متى عارض الاصل وقد لا يرفع في
مسئلة الطهارة والنجاسة لا يرفع الظاهر الاصل للادلة القائمة عليه وفي اللحوم والجلود يرفع فان الاصل وان كان عدم التذكية ولكن الشارع جعل
المسلم قائماً مقام العلم بالتذكية وهي من الظواهر واكتفى بالحكم بكون اليد يد مسلم اذا اخذ من يد مجهول الحال لكون غالب اهل السوق من المسلمين
وكذلك الاخبار المعتبرة الناهية من جملة الظواهر حيلها تجد في هذا المقام في رفع المنع عن التصرف في مال الغير مع الجهل بانه مال الغير فيحكم بحلية
الاكل والشراء من مال اهل الظلم والسارقين والعشارين وامثالهم ما لم يعلم الحرمة بالخصوص مع انه يتعضد بالاصل من وجه آخر وهو اصالة البراءة عن
المنع الا فيما حصل اليقين **ومما** ذكرنا ظهر الكلام فيما تمسكت به من القرائن فان غايتها افادة الظن ولم يعتبر الشارع هنا الا العلم فغاية الامر ان البينة هي
كافية من جهة النص لو سلمنا ولا مسرح للاعتماد على غيره مع انا نقول لو فرض ثبوت كونه من اهل السنة ففي الاعتماد على شاهد الحال وان القرائن تدل
على عدم رضا السني بسكنى الشيعة فيه اشكال من جهة ما ذكرناه في المقدمة الاولى من ان عدم رضاهم انما هو لاجل اعتقادهم ان الشيعة مبطلون وهم
محقون ومنعهم اياهم من التصرف في حكم رضاهم بذلك انما هو في حال ادعائهم بذلك بل لاجل ادعائهم بذلك فلو ظهر بطلان ادعائهم
تشهد حالهم بالرضا جزماً ولو قيل لهم في هذا الحال لو فرض كوننا اهل السنة على الباطل وهم على الحق اما ترضون بهم فيقولون نرضى ولكن

الفرض غير واقع فتم على هذا الفرض واصون والمفروض وقوع الفرض وعلى هذا فالاستثناء الذي انما هو بشاهد الحال الذي مقتضى حال الذي وقف
الوقف انه انما يستثنى مخالف في المذهب لاجل انه يبعد عنه مبطلا وقد قلنا في المقدمة ان الذي ينكر اباه ولا يعرفه لا يشهد حاله بالاذن في دخول
بل يشهد بعدمه اذا عرف من حاله انه لا يرضى بدخول احد من الاجانب في داره من يبغضه جنبا فالاستثناء على شاهد الحال هذا انما هو في حال
ادعائه ذلك كائن في نفس الامر لا مطلقا فلو علم ان ادعائه ذلك ليس على ما هو في نفس الامر فلا يستثنيه البتة والمفروض ان المؤمن الشيعي يعرف ان
ادعائه خطاء في نفس الامر وهو مكلف بمعتقده فيظهر له انه غير مستثنى على هذا التقدير فهو داخل تحت عموم الطلبة الذي ورد الوقف عليهم هذا
اذا فرضنا ان الواقف وقف على طلبة العلوم بعنوان العموم وادعى الاستثناء بشاهد الحال واما لو فرضنا انه اخرجهم باللفظ بعنوان انهم
قد وقف هذه المدرسة على اهل الحق من المسلمين اعني اهل السنة دون غيرهم او اكتفى باهل الحق مدعيا باختصاصهم فيهم ففيه انه يظهر حينئذ
كما بيناه في المقدمة الثانية وانه من قبيل من نذر صوم يوم مولد النبي صلعم ويعتقد انه الثاني عشر او الثالث عشر ويعتقد انه هو مولد النبي صلعم
كذلك لو وقف ضيعة لاجل انفاق مداخلها يوم مولد النبي صلعم وهو يعتقد انه الثالث عشر ثم ظهر عليه بعد انه انه هو اليوم السابع عشر فانه
انه يجب عليه الصرف في الصوم في السابع عشر لانه يريد هو مولد النبي صلعم وقد اخطأ في اعتقاده انه الثالث عشر وكذلك لو تابعه وفاته من المسلمين
واراد واصرف هذا الوقف فهم يعلمون على مقتضى الواقع من مولد النبي صلعم لا ما اعتقده هو كذلك فكذلك نقول فيما نحن فيه اذا وقف على اهل الحق
من الطلبة معتقدا انحصارهم في اهل السنة فاذا ظهر على الواقع خلافه في حال حيوته فيتبدل الحكم وكذلك لمن يريد سكناه من الشيعة فانهم يعلمون
انه غالط في معتقده ان اهل الحق من هو ولكنه اراد اهل الحق في نفس الامر ونحن نعرف انه من هو في نفس الامر نعم ان ثبت انه وقف على طلبة اهل
السنة من جهة اخرى فليس مراده اخراج الغير من جهة كونهم مبطلين فلا يمنع الاختصاص كما لو وقع مدرسة خاصة للنحويين ووقفها عليهم
اخرى للصرفيين كذلك واخرى للفقهاء كذلك فلا ريب انه يختص كل بما وضع له كما صرح به في كلام الفقهاء من انه يتبع مقصود الواقف وكذلك الرباط
بخلاف المسجد فلم يظهر منهم تخصيصه بقوم دون قوم وحينئذ جميع ما ذكرنا يظهر انه لو علم ان الواقف قد وقف على طلبة المسلمين يحمل على العموم
ايضا كما ذكرنا في المقدمة السادسة في حكم ما لو وقف المسلم شيئا على المسلمين انه يصرف على اهل القبلة وكل مقر بالشهادتين لا المنكرين للضروري
من الدين وان قرينة المقام من ان الواقف انما يريد اهل نحلته من فرق الاسلام مع صحة ابقاء العام على العموم لا يعارض اصالة الحقيقة وحمل قول
المسلم على الصحيح من عدم العصبية والتعسف على الوجه الذي ذكرناه ثمة **الوجه الثاني** انها وقف بطلت مصلحتها فيجب صرفها في وجوه البر
كما هو المشهور لانه لو فرض انحصار الموقوف عليه في اهل السنة فاليوم ليس احد منهم في هذا البلد ينتفع بها فبطل رسم المصلحة المرادة منها فلو
علينا صرفها في وجوه البر فهذا تكليفنا اليوم ولا كلام لنا في تكليفهم ونحن مكلفون بما نعتقده برا في المصرف فلا ريب ان سكنى طلبة الشيعة
فيها من وجوه البر عندنا في نفس الامر ولا يضر عدم كونه برا عندهم لان الكلام في تكليفنا وهذا المطلب وان كان قديما تاملت في دليله ان جعل من
باب عدم انتفاء العام بانتفاء الخاص فان الوقف على سكنى الطلبة الخاصة اذا فات خصوصيتها فيبقى مطلق سكنى الطلبة وهو مبني على عدم علية الفصل
للجنس وهو خلاف التحقيق وكذلك الكلام ان جعل من باب الاستصحاب في الاجزاء العقلية ومن باب ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط
بالمعسور وامثال ذلك فان الظاهر انها في الاجزاء الخارجية لكن يمكن الاستدلال عليه بانه احسان وما على المحسنين من سبيل اما على القول بعدم
خروج الوقف عن الواقف وبقائه في ملكه فاحسان اليه واما على القول بالانتقال الى الموقوف عليهم فلا ريب ان اسكان طلبة الشيعة فيها
موجب لعمارتها ولو بعضها بلا اشكال لخربت وبطلت بالمرة فهذا احسان اليهم ايضا واما على القول بالانتقال الى الله تعالى فهذا احسن ما اراد
الله تعالى ويمكن الاستيناس لهذا الاستدلال بما اشتهر بينهم من انه ما علم كونه وقفا ولم يعلم مصرفه يصرف في وجوه البر ويتنبه عليه رواية
علي بن راشد قال سألت ابا الحسن ع قلت جعلت فداك اشتريت ارضا الى جنب ضيعتي بالفي درهم فلما وفرت المال خبرت ان الارض وقف فقال لا
يجوز شراء الوقوف ولا تدخل الغلة في ملكك ادفعها الى من وقفت عليه قلت لا اعرف لها ربا قال تصدق بغلتها **الوجه الثالث** انه قد مر
انه ربما فيه شرط الواقف في الامور تردد بين اختصاصه بطلبة اهل السنة او الاعم والقول بان الواقف انما اراد التخصيص بالاول او التسوية او الترتيب
بمعنى انه يجوز اسكان الشيعة بعد فقد اهل السنة يحتاج الى دليل ومرجح والاصل بالنسبة الى الكل سواء فالتخصيص بالاول ترجيح بلا مرجح وكذلك الترتيب
فبقي التعميم والتسوية لا يقال المرجح هنا هو قرينة المقام لانا قد بينا بطلانه سابقا فتدبر جدا ثم انه اذا ظهر لك حال المدرسة المسئول عنها وحكمها
ودليلها على حسب مقتضى الوقف ومساعدة الحال فلا بأس ان نشير الى ما في كلمات السائل من الاشكالات والغفلات وهي امور **الاول** الاشكال
الحاصل من جهة انه جعل حال الواقف ملخصوص والسؤال عن ان الاصل في الانسان الكفر او الاسلام ثم الاصل في الاسلام الايمان او لا ثم والتحقيق انه

في ان الاستثناء بشاهد الحال

في بيان الدليل الثاني على جواز سكنى طلبة الشيعة

في بيان الدليل الثالث

في بيان ما في كلمات السائل

او دنت من الاصل الاستصحاب واستمرار العدم الازلي فهو لا يقتضي الكفر ولا الاسلام بل الاصل عدمهما جميعا اذا تحقق ان الكفر امر وجودي كما تحققته
من فعل المكلف وان كان من جهة استمراره لعدم العقائد الحقة الثابت الازلي لانه يستحق العقاب ولا يوجب الثبت والعقاب على الاطلاق ولا
يناسبه لو عيد الشـ . . تهم خالدين نصح بهم انه لم يكن منهم لا العدم الازلي لاستمر مثل من كان في قضيه بلاد الكفر ولم يسمع باسم نبي ولا وصي
ولا شرع ولا دين ثم له ينقطن لوجوب تحصيل الشرايع فانه لا امر انه حصل بفطرته وجود صانع في الجملة وان كان جسما متحيزا في السماء فان مقتضى العدل
وقواعد الامامية قبح تكليف الغافل والجاهل المركب وتكليف ما لا يطاق والقول بعدم تحقق مثل هذا الفرض والقول بعدم تحقق مثل هذا الفرض
والقول بان الله تعالى لم يبق احدا من عباده الا واوضح له جميع سبيل الاسلام كما ترى وقد حققنا هذا المطلب في القوانين فاذن نقول الاصل
عدم الكفر ايضا كما ان الاصل عدم الاسلام وان الكفر امر وجودي وهو الانكار مع بها واستمرار عدم الاعتقاد بالعقائد الحقة مسامحة ومجادلة واما
ما ذكره بعض المتكلمين من انه عدم الملكة فالظاهر انهم ارادوا عدمها عما من شانه الجنس القريب كالاعمى للانسان دون العقرب فالكفر عدم الاسلام عما من
شانه الاسلام من المتنبهين المتفطنين القابلين له بالفعل لا عدمه عمن لم يبلغ هذه المرتبة ايضا وان مرادهم تعريف الكافر الذي يجري عليه الاحكام
الفقهية من النجاسة وحرمة المناكحة والذبيحة وجواز القتل والسبي وغير ذلك لا الاحكام الاخروية من التعذيب والخلود في النار فان الايات الواردة
في العذاب انما هو للمقصرين ولا استحالة في ثبات احكام الفقهية لغير المقصرين ايضا كما حكم الله بنجاسة الكلب والخنزير من بين سائر الحيوانات
اذ تلك الاحكام الوضعية المنوطة بالمصالح الخفية ولا ملازمة بينها وبين الكفر الذي يوجب الحكم بالعقاب الا ترى ان الله جوز بيع العبد الصالح المؤمن
المتقي وشراه حتى من رجل فاسق فاجر فليس جواز سبي الكافر الجاهل الاولى العقل المحجوب المعذور الى الغير المقصر اعظم من جواز بيع العبد المؤمن الصالح
ومن ذلك ظهر ضعف القول بان الاصل في المسلم التشيع والتسنن واما ما تمسك به بعض من القول بان الاصل الاسلام من اجل النصوص الواردة
في ان كل مولود يولد على فطرة الاسلام فالاصل بقاؤه على الفطرة فهو من غريب القول فان هذه الاخبار ليست على ظاهرها جزما بل المراد منها اما
الاستعداد والقابلية بمعنى انه لو لم يمنعه مانع من متابعة الاباء والامهات وصحبة طريقهم والتجافي عن التخلية والانصاف الاذعن بعد الاطلاع على ادلة
الكفر والاسلام للاسلام ومال اليه وليس بحيث لا يقبل الاسلام ولا يجوز اما الكفر او المراد الفطرية الاذعان بوجود الصانع والتوحيد ايضا في
الجملة واما فروع التوحيد من التجريد ونفي التحيز ونفي القبيح وتمام الصفات الثبوتية والسلبية فكلا ولا ريب ان الاسلام ليس محض ذلك بل هو فرع
التوحيد والاذعان بالرسالة وخصوص الرسول والشريعة وخصوصيات الجنة والنار وليس ذلك كله فطريا كما هو معاين وان اردت من الاصل الراجح فهو مما يمكن
فيه اجراء الاصل ولكنه يتفاوت بتفاوت المقامات فالراجح في البلد الذي اغلب اهله المسلمون الاسلام وفيما اغلب اهله الكفار الكفر وهكذا الثاني انه لو
من حال ثبوت الاسلام والكفر والتشيع والتسنن بالاستفاضة وعدمه بل ولا بد فيه من اعماله فاعلم ان الشهيد في القواعد نقل عن بعضهم انه يثبت
بالاستفاضة اثنان وعشرون النسب الى الابوين والموت والنكاح والولاية والعزل والولاء والرضاع وتضرر الزوجة والوقوف والصدقات والملك المطلق
والتعديل والجرح والاسلام والكفر والرشد والسفه والحمل والولادة والوصاية والحرية واللوث قيل والغصب والدين والعتق والاعسار والعمل
في ذلك تحقق الاستفاضة فانهم اختلفوا فعن كثير من الاصحاب ان المعتبر منها ما يفيد الظن المطلق ولا يبعد الاكتفاء بالظن المتاخم اذ الظن الحاصل
منه ازيد في مراتب البينة الشرعية مما يحصل العلم به حجة فيكون ما هو اقوى ظنا منها بطريق اولى حجة وقد تمسك لذلك خصوص كثير مما يجوز الشهادة فيه
العمل بالاستفاضة بالعسر والحرج وعدم التمكن من اقامة البينة بشيء والقدح في الاستدلال بالاولوية انما يتم اذا كان حجية البينة من جهة حصول الظن
المطلق بل لعله كان تعبدا ولحصول الظن الخاص وان كان ممكنا لكثيرة وعلى الفاقد نجد ما نجهل العلة فيه لا ندرك في اشتراط العدد الذي في الشاهد
القول بانه تعبدي ولكن قد اعتمدنا عليهم انه لا يجتمع الاستدلال بالاية على هذا المطلب مع استدلالهم بها على حجية خبر الواحد اذ المقصود في الاول
حجية العدل الواحد في الجملة وان احتاج الى التتميم بانضمام اخر وفي الثاني كفاية الواحد وان لم ينضم اليه اخر و بينا ان الاولى ابطال الاستدلال بها في
الشهادة وابقاء الحجية في خبر واحد كما بيناه في القوانين و في مواضع منها فراجع مبحث الاجتهاد والتقليد في اثبات حجية مطلق الظن وكيف
كان فعلى مختارنا من حجية مطلق ظن المجتهد يترجح القول بحجية الاستفاضة وان قلنا بان العمل بالبينة تعبدي فان الظن القوي حاصل بجواز
الاعتماد بهذا الظن سيما اذا انضم اليه شيء اخر من العسر والحرج وغيرهما واما لو اعتبر العلم فلا ريب في حجيتها وجواز التمسك بها واما مطلق
الظن فيشكل الاعتماد عليه الثالث انه هل يصح الوقف من اهل السنة لا لا يتوقف على ما يدل على فساده بل الظاهر عدم الخلاف في الصحيح من
الكافر ايضا كما صرح به الفقهاء ولم يذكر احد منهم في شرائط الواقف الاسلام ولا الايمان بل انما ذكروا البلوغ والعقل والقصد مع انهم اختلفوا في
اشتراط نية القربة ايضا وان كان الاظهر اشتراطها وحكموا بتحققها من الكافر ايضا فيحمل كلامهم اذ لا ينافي كفره قصد التقرب الى الله اذ ليس كل كافر منكرا

الاحكام

المتاخم للعلم وظني بهم انهما يفيد العلم في بعضهم احيانا يفيد الظن
بايتي البناء المطلقة بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة الشهيد بانه قوله العدل الاحل حصل الظن بعكس دعوى الفاسق ولهذا يجوز العمل بقول الفاسق بعد التثبت فكيف يجتمع الاستدلال بالاية واشتراط العدد الذي في الشاهد



الله تعم واما ما توهم ان الوقف عبادة وعبادات المخالفين باطلة على الاشهر فهو فاسد لان الوقف كونه عبادة بالمعنى المصطلح ممنوع اولاً وثانياً ان عمدة الدليل على بطلان عباداتهم انها غير جامعة لشرائط الصحة مثل الصلاة مع الوضوء الذي يغسل فيه ما يجب مسحه والصلاة على ما لا يصح السجود عليه واداء الزكاة الى غير اهل الولاية ونحو ذلك مما هو مفقود في الوقف على الاطلاق **الرابع** سؤال الفرق بين السكنى والصلاة وان اصل الاباحة يقتضي جواز السكنى واصالة عدم الصحة يقتضي البطلان فهو في غاية الوهن لان الاشكال في صحة الصلاة انما هو من جهة مكان المصلي فاذا ثبت اباحته باصالة الاباحة فلا يبقى اشكال في الصحة والظاهر ان توهم السائل انما نشأ من قول بعضهم ان التمسك بالاصل لا ينتج في ماهية العبادات فالكلام في صحتها ايضا كما حققناه في القوانين انما هو في اثبات نفس الماهية واجزائها وشرائطها والمفروض عدم الاشكال في شيء منها **واما** الاشكال في نفس جواز التصرف في المكان والاكوان التي قد يتحد في الوجود مع اجزاء الصلاة وليست من حيث هي من اجزاء الصلاة غاية الامر ان المكلف يوجدها في ضمنها والاشكال في الصحة انما هو حين تحقق كونها غصبا وحراما على المشهور بين الاصحاب والمفروض ان الغصب منفي باصل الاباحة فلم يبق ما يوجب الاشكال في الصحة **واما** على المختار من عدم استحالة اجتماع الامر والنهي اذا كان بينهما عموم من وجه فلا اشكال في الصحة من هذه الجهة ايضا **الخامس** السؤال عن كفاية ظن كونها للواقف من المخالفين من جهة الغلبة مع كون الاصل في العمل بالظن التحريم **فنقول** ان الظاهر كفاية هذا الظن كما يستفاد من العرف والعادة والاخبار ولا ريب في حجية هذا الظن ولكنه لا يغني فيما نحن فيه اذ اشتراط العلم في حرمة التصرف في المشتبه بالحرام المستفاد من الادلة والاخبار اقدمنا هنا على جواز التصرف وان ظننا بانه من المخالفين بل وان علمنا بانه منهم كما عرفت **و** القول باصالة حرمة العمل بالظن ظاهر غير تام في النظر القاصر وحققناه في القوانين بنحو وسيع وطاقته هذا **السادس** السؤال عن الفرق بين المسجد والمدرسة والظاهر وجود الفارق وانه فرق بعيد استعمل سيما في المسجد الواقع في البلدة المسئول عنها من جهة عمل المسلمين والعلماء في الاعصار المتداولة المتمادية من غير نكير **و** يدل عليه تقرير الائمة ع لاصحابهم على الصلاة في مساجد المخالفين بل امرهم بالصلاة معهم في مساجدهم من غير تفصيل وفرق بين ما كان بانيها منهم او من غيرهم وترك الاستفصال في بعض الاخبار سيما الاخبار منها قول الصادق ع لبعض اصحابنا حين قال له اني لاكره الصلاة في مساجدهم فقال له لا تكره فما من مسجد بني الا على قبر نبي او وصي نبي قتل فاصاب تلك البقعة رشة من دمه فاحب الله ان يذكر فيها فاد فيها الفريضة والنوافل واقض ما فاتك وفي رواية الحلبي سألته عن المساجد المظللة يكره القيام فيها قال نعم ولكن لا تضركم الصلاة فيها اليوم ولو كان العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك فتأمل فيما ذكرنا **و** يؤيدها الاخبار الدالة على جواز الصلاة في البيع والكنائس وحسبك دليلا لاهل المقام قوله تعالى فاقيموا وجوهكم عند كل مسجد فقد فسر بالتوجه في الصلاة في كل مسجد بمعنى كونه فيه وصلوة مما تتوله من الصلاة وقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فان احد تفسيريه ان المراد بتعميرها اشغالها بالعبادة وفي حصر عمارتها في الذين آمنوا بالله واليوم الآخر اشارة الى اختصاصها بهم **و** لا ريب ان اهل الحق اولى بهذا الوصف من غيرهم والمراد من الايمان بالله الايمان به وبكتبه ورسله وحججه واوصيائهم وعن رسول الله ص قال الله ان بيوتي في الارض المساجد ان زواري فيها عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور ان يكرم الزائر الى غير ذلك من الآيات والاخبار الدالة الواضحة على الانقطاع الى الله في خصوص المساجد **وممن** صرح بالفرق بين المسجد والمدرسة العلامة ره في القواعد قال لو وقف مسجدا على قوم باعيانهم كالفقهاء فالاقرب عدم التخصيص بخلاف المدرسة والرباط والمقبرة **و** قال في الايضاح والاصح عندي صحة الوقف يعني في المسجد على قوم باعيانهم والفرق بينه وبين المدرسة والرباط الاجماع على جوازه فيهما ولان اسم المسجد لا يصدق حقيقة الا مع العموم بخلافهما **و** لكن في التذكرة قال ولو جعل داره مسجدا او ارضه مقبرة او بنى مدرسة او رباطا فلكل واحد ان يصلي ويعتكف في المسجد ويدفن في المقبرة ويسكن في المدرسة بشرط الاهلية وينزل في الرباط ولا فرق فيه بين الواقف وغيره ولو شرط في الوقف اختصاص المسجد باصحاب الحديث او الرأي او بطائفة معلومة فالاقوى الجواز عملا بمقتضى الشرط وهو احد وجهي الشافعية المفتى به عندهم رعاية لشرط الواقف وقطعا للنزاع في اقامة الشعائر لان جعل البقعة مسجدا كالتحرير فلا يختص بجماعة **اقول** **و** لا يبعد ترجيح ما في التذكرة للعمومات وقول العسكري ع الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها ان شاء الله **و** ما ذكره لا من الادلة على القول الآخر كلها مدخولة كما لا يخفى **و** يتفرع على ذلك انه لو بنى احد مسجدا او جعل التولية فيه لاحد في نصب الامام ونحوه شرط في ضمن العقد يجب اتباعه لعموم قول العسكري ع ولو شرط السكنى في المدرسة لطائفة فالامر اوضح **و** صرح به ايضا في التذكرة وبالجملة لا اشكال على جواز الصلاة في المسجد المسئول عنها مضافا الى ما ذكرناه هنا بعض الادلة التي تقدمت في المدرسة **وظني** ان مسئلة المسجد خالية من الشك والريب مبرأة من النقص والعيب والله هو العالم بالشهادة والغيب **هذا** ما سنح بالبال مع ضيق المجال وبلبال البال مكتفيا بما سنح به القريحة الجامدة والفطنة الخامدة وكما يتيسر لي المراجعة الى الكتب لاستناد الادلة والزمن المطولة لفقدها **مع** ان الظاهر من بعض المختصرات

في بيان الاشكال الخامس وتعليقه

في بيان الاشكال السادس وتعليقه

الحاضرة ان الكلام في هذه المسئلة مما لم يستقص في كلماتهم ولم يتعرض لبيانها في مصنفاتهم فالمرجو من الله عز وجل ان لا يؤاخذني في التقصير وان يقبل مني اليسير ويعفو عن الكثير وان يصلي على رسوله واهل بيته اهل العصمة والتطهير ويسلم تسليما كثيرا وكتب مؤلفه المفتقر الى الله ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم زين الدين الايمان تم صيت عن الشلاطم والفضائح حين الاقامة في مشهد مولاي ابي الحسن الرضا عليه افضل التحية والثناء في اخر شعبان المعظم من شهور سنة ١٢١٤ الف ومائتين واربع عشرة من الهجرة الطاهرة والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا

بسم الله الرحمن الرحيم

السؤال اذا زوج زيد بنته الرضيعة بعمرو في مدة ساعة بازاء درهم متعة لاجل محرمية امها له لا غير ثم مات زيد واراد عمرو نكاح امها فهل يمكن لانها من امهات النساء وهي محرمة بنص الكتاب وسائر الادلة او يجوز نكاحها لبطلان نكاح الصغيرة لعدم قصد المناكحة الواقعية بل المحرمية مع انها غير مدخول بها لعدم وعلى تقدير الحرمة فهل يجوز لعمرو ان يتزوج بها تقليدا لابن ابي عقيل على القول بجواز تقليد الميت بسبب انه اعلم من مجتهدي زمانه ويحصل بذلك التحليل الكثرة شوقه الى هذه المرأة وخوفه من وقوعه في الزنا فان تزوجها والحال هذه وهو معتقد بصحة عقد الرضيعة وصيرورتها من امهات النساء فهل يجب التفريق بينهما ام لا وما حال الاولاد الحاصلة منهما **الجواب واما** المسئلة الاولى ففي صحة هذا العقد فالاقرب عندي العدم لاصالة عدم التحقق فانها حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي ولا دليل عليه كما ستعرف المقام ولا يستصحب الحكم السابق وليس الا القصد ولا دليل سوى اطلاق الايات والاخبار **وانت خبير** بان كلها اما صريح في غير ما نحن فيه او ظاهر فيه بل لا يوجد بغاية ما يمكن ان يصرف فيها الى هذا الفرد وشمولها له **بل نقول** في الايات والاخبار دلالة على خروجها منها فان الظاهر منها حصول الاستمتاع او التمكن منه كما نعتبره في غيرها من العقود ايضا وليس فيما نحن فيه احد الامرين مضافا الى اشعار كلمة اجورهن بذلك لان الاجر في مقابل الانتفاع وهو مفقود لان الاجر في مقابل الانتفاع وهو مفقود ايضا الاخبار الدالة على انهن مستاجرات فان اطلاق ذلك على الاستيجار يقتضي علاقة من الاجر والمفروض عدمه من الرضيعة ولعدم تمكنها انه معتنى بها عند الشارع بحيث جعلها ركنا للعقد والمفروض عدم الاعتناء بالمدة هنا وان ذكر في متن العقد بل ولا بالاجرة كما هو الغالب في مثل ذلك **وايضا** يستفاد من الاخبار الواردة في وجوه النكاح ان العلة في تشريع المتعة تسهيل الامر في استحلال الفروج للذين لا يقدرون على النكاح الدائم وملك اليمين **وايضا** العقود تابعة للقصود ولا قصد هنا الى حقيقة العقد الواقعي المستلزم لحلية الاستمتاع لعدم امكانه بالفرض **وما ذكرنا** يظهر انه لا يتم الاستدلال بمثل اوفوا بالعقود فانه لا معنى لارادة كل عقد بخصوصه لاستلزامه التخصيص الغير المرضي فلا بد من حملها على العقود المعهودة في زمان الشارع ولم يثبت معهودية هذا العقد في زمان الشارع وادعاء انه من افراد عقد النكاح وهو معهود يحتاج الى الاثبات لما عرفت من انحصاره في الدائم والمنقطع ودخوله في المنقطع ممنوع واحتمال الدخول لا يكفي لان الاصل عدم الصحة ولا يرتفع مقتضى الاصل الا بثبوت دخوله في العقد ولا يكفي الاحتمال نعم هنا شبهة قوية وهو ان من المسلمات الواضحة جواز الحيل الشرعية والفرار من الحرام الى الحلال كما في حيل الربوا وحيل اسقاط الشفعة وغيرها مما لا يحصى كثرة فكما يجاب عنها او ورد علينا من ان العقود تابعة للقصود والمقصود من بيع المعاملة المحاباتية شرط القرض مثلا انما هو النفع فكيف يتحقق بصحة مع انه ليس مقصودا بالذات فانا انما نقول بالصحة اذا قصد البيع على الوجه الصحيح وكان غرضه الفرار من الربوا فلا بأس بالعقد بان يدرج ذلك في عنوان احل الله البيع ويخرجها من عنوان وحرم الربوا ويكون في ترتب اثار المعاملة وصحتها ترتب بعض الاثار **فنحن ايضا** نقول فيما نحن فيه يقصد ذلك العقد عقد التمتع وان لم يترتب عليه الا بعض اثاره وهو حلية النظر الى امها وان لم يقع ذلك في حق النظر الى الرضيعة لثبوته قبلها وبعدها ولا في حصول الاستمتاع والتمكن منه في هذه المدة القليلة **فاقول** في دفع هذه الشبهة بعد منع كون حصول المحرمية وحلية النظر اثر الكل تزويج بحيث يشمل ما نحن فيه اذ دليله انما هو الاجماع وهو هنا ممنوع لعدم استلزام التحريم المحرمية مطلقا وجواز النظر مقصودا من هذا العقد في محل المنع بمنع كون هذا العقد تزويجا يقصد ترتب اثر جواز النظر الى الام عليه **ولا بد** في تحقيق المقام من تمهيد مقدمة وهو ان كل مصلحة يترتب على فعل فهي من حيث كونها متولدة منه ونتيجة له يسمى فائدة له ومن حيث انها طرف له وفي اخره يسمى غاية ومن حيث كونها باعثة للفاعل على الاقدام به يسمى علة غائية ومن حيث كونها مطلوبة للفاعل في الاقدام به يسمى غرضا فالاربعة متحدات بالذات مختلفات بالاعتبار لانه اذا اعتبر كونها منسوبة الى الفاعل فهي غرض واذا اعتبر منسوبة الى الفعل فهي علة غائية كما ان الاولين كذلك فمن حيث تولدها فائدة ومن حيث وقوعها في النهاية غاية والاولان اعم من الاخيرين مطلقا فليس كل فائدة يترتب علة غائية ولا غرضا **اذا تحقق هذا فاعلم** ان افعاله سبحانه وتعالى معللة بالاغراض كما هو محقق عند اهل الحق **ولكن** قد يترتب عليها اثار ليست باغراض فان التحريم مثلا معلل بعدم اختلاط المياه وتشويش الانساب ونحو ذلك ولكنه يترتب عليه احكام الحد مثلا ومن الظاهر ان ليس الغرض من التحريم ذلك

معتبر من قرض كون المدة غير قابلة للوطء من القوة الى الفعل وتعليله ايضا الاهتمام بالمدة وبعين الاجرة في الاخبار وتحقيق النظر

بالاثر

يترتب عليه وان كان الترتيب ابتداء بجعل تمّ ضلاعة الركن بجعله مثل قتل الامل المرأة الولد فانّ ذلك قد يكون من آثار التحريم لانفس الزنا كما ان

تحليل النكاح معلل بالتحفظ عن الفجور وتكثير النسل وابقاء النوع وان ذلك قد دعلى وجوه مختلفة من الدوام والانقطاع وملك اليمين والتحليل

ونحو ذلك وكما ورد في الاخبار وقد يترتب عليه ثانيا شيء من جملة الاغراض نعم ولا يجوزان يجعل ما ليس بغرض غرضا اصليا بحيث ينحصر الغرض

فيه وانطوى باب اصل الغرض المطلوب فيه وكذلك الكلام فيما ركن اصل العمل من سببيتها لتحصيل كان من افعال العباد ولكنه تحتاج الى امضاء

كالبيع فان وضع البيع في العرف والشرع لاجل نقل الملك والتسلط على العوضين على الوجه الخاص وهذا هو غرض الواضعين فاذا جوزنا

انما هو على وفق مواضعتهم فلا بد لمن يريد البيع قصد هذا الغرض الخاص من البيع يعني النقل والتسليط المذكورين فلو لم يقصده او قصد غيره فلا

ولذلك قيل ان العقود تابعة للقصود ومن جملة آثار البيع ان وارث البائع لا يرث من المبيع فمن كان غرضه حرمان وارثه فباع ملكه من اجنبي ولم يكن غرضه

الملك لم يصح فلا ينفع ذلك في تصحيح البيع ولا يترتب عليه تلك الثمرة قطعا **فنقول** وما نحن فيه ان حرمة الزوجة ومحرميتها انما هو من الآثار

المترتبة على النكاح وفوائده وان كان تحصيل الشيء ليس من جملة الاغراض فلم يثبت كونهما غرضا ان فقد الثبوت كانت في ثبوت المحرمية فلو فرض حصر

النكاح بحصر ذلك ولم يكن الغرض المطلوب من النكاح مطلوبا اصليا مع عدم امكان مطلوبيته فلا يكفي ذلك في تصحيح العقد ولا يترتب عليه الاثر والفائدة

ولا ريب ان الغرض من عقد النكاح والتمتع هو التمتع والتنعم وحلية النظر الى الزوجة واشباه ذلك فكلها منتفية فيما نحن فيه ومن لفظ الايجاب

والقبول بدون ملاحظة ما وضعا لاجله وقصد ما ضمنهما لو كان غرضا وعلة غائية وقد ترتبه لا ينفع في شيء بجعل ما ليس بغرض غرضا للنكاح

كونه اثرا من الآثار **وتمام** ذكرنا يظهر تحقيق المسألة في هذا المقام لا يخفى من شيء فانه بعد ما ذكر قول المحقق وقد يتخلص من الربا بان يبيع احد

سلعة من صاحبه بجنس غيرها ثم يشتري الاخرى بالثمن ويسقط اعتبار المساواة وكذا لو وهبه سلعة ثم وهبه الآخر او اقرضه صاحبه ثم اقرضه هو وتبارئا

تباريا وكذا لو تبايعا ووهبه الزيادة كل ذلك من غير شرط **قال** ولا يقدح في ذلك كون هذه الامور غير مقصودة بالذات والعقود تابعة للقصود

لان قصد التخلص من الربا انما يتم مع القصد الى بيع صحيح او قرض او غيرهما من الانواع المذكورة وذلك كاف في القصد اذ لا يشترط في القصد الى

عقد صحيح قصد جميع الغايات المترتبة عليه بل يكفي قصد غاية صحيحة من غاياته فان من اراد شراء دار مثلا ليواجرها ويكتسب في التجارة وان كان لشراء

الدار غايات اخر اقوى من هذه واظهر في نظر العقلاء وكذلك القول في غير ذلك من افراد العقود **وقد ورد** في اخبار كثيرة ما يدل على جواز الحيلة

على نحو ذلك انتهى **وفيه** انه بعد القصد الى عقد صحيح لا حاجة الى القصد الى ترتب شيء من آثارها ووجه الاشتباه هنا الخلط بين آثار مطلق النقل

والانتقال وآثار الانتقال من جهة بيع مبيع خاص وآثار البيع من حيث انه بيع والخلط بين العلل الغائية والفاعلية واللوازم الذاتية واللوازم

الاتفاقية **فنقول** ان الاسترباح والتكسب والتكثير وغير ذلك في نقل الدار انما هي من آثار الانتقال المطلق لا خصوص البيع كما لا يخفى وخصوص خيار

الحيوان وثبوت الشفعة في قبال القول على القول بالتخصيص وغير ذلك من خواص بيع مبيع خاص وآثاره وثبوت خيار المجلس وثبوت الشفعة في الجملة من آثار

نفس البيع من حيث هو وكل ذلك يمكن ان يصير علة غائية لها وفائدة من فوائدها ولا ريب انه يكفي في تصحيح البيع مجرد القصد الى نقل ملك معلوم

بعوض معلوم

وجه الايجاب والقبول المعهودين وان لم يقصد الى حصول جميع آثارها وان كان من جهة قصد الاثر في نفس الامر فما ذكره من جعل الاسترباح والتكسب من

آثار البيع لا وجه له اذ هو من آثار الانتقال المطلق لا خصوص البيع من حيث انه بيع وجعل التخلص من الربا من آثاره ايضا لا وجه له اذ هو بمنزلة العلل

الفاعلية لا ما يترتب على الشيء ويكون اثرا له اذ كما يمكن الانتفاع بالمال على الوجه الحلال كالبيع يمكن على الوجه الحرام كالربا **بل نقول** ان الطمع

المكلف على الحلال والحرام واراد تحصيل النفع بالمال فالداعي الى ارتكاب الحلال هو الاجتناب من المعصية والخوف عن العقاب بارتكاب الكسب على

وجه المعصية فالتقوى والخوف عن الله هو الداعي الى ارتكاب البيع والتخلص من الربا من اللوازم الاتفاقية فمن اراد ان يعاوض رطلا من الغزل برطلين

من القطن يمكن ان يجعل ذلك في قالب الربا ويقول اعطيتك هذا الرطل في عوض الرطلين ويقبل الآخر ويمكن ان يجعله في قالب البيع ويقول

بعتك هذا الرطل من الغزل بدرهمين ويقبل الآخر ثم يقول الآخر بعتك الرطلين من القطن بدرهمين ثم يتباريان ولما كان الاول حراما والآخر

حلالا فنفس الحرام وخوف العقاب يصير مرجحا للترك الاول ونفس الحلية والجواز مرجحا للفعل الثاني فما صدر من المكلف هو فعل اختياري يترجح

اختياره ناشيا من مرجح خارجي وكلاهما متساويان في مرتبة الحصول والوجود لان ذلك الترك من آثار هذا الفعل **غاية** ما يمكن ان يقال ان التخلص

من الربا من آثار لخيار البيع من بين المعاملتين لا من غايات نفس البيع واسد مما غير الآخر حيث ما يطلبه منه ذلك ونقول كما في المبيعين مما يترتب عليهما

جميع آثار البيع وغاياته من خيار المجلس واللزوم بعد التفرق ونحو ذلك اذا تفرقا وقبل التقابض والتفاوت يجوز لكل منهما ان لا يعطي الغزل والدرهم

بل يقول ليس على الا الدرهمين والا فلا يصح القصد الى البيع فان قصد البيع على هذا الوجه صحيح والا فلا يتم البيع فيدخل في الربا ولا يكفي في تصحيح

ذلك بمحض قصد التخلص من الربوا فهكذا غيره من الآثار المترتبة على البيع والمقاصد المطلوبة فيه فالعمدة هو القصد الى البيع الصحيح الجامع للشرائط
الآثار وقوله بل يكفي الى آخره يشعر بلزوم قصد غاية من الغايات وليس كذلك فان قصد نقل المبيع المتضمن لقصد نقل الانتقال يكفي وان لم يقصد فردا
خاصا من آثار الانتقال فضلا عن غيرها من الآثار الخارجية مثل ثبوت حق الشفعة وغيره فضلا عن مثل عدم ميراث الوارث **والحاصل** ان القصد الى
بيع صحيح يوجب ترتب جميع آثاره ولا يضر عدم القصد الى واحد منها فضلا عن الجميع بل لا يضر عدم امكان حصول كثير منها بسبب مانع فالمعتبر هو قصد نقل
البيع الصحيح بينه وبين الله تعالى ويلزمه ترتب جميع الآثار الممكنة **فحاصل** المقام ان في النكاح المذكور لم يقصد الى النكاح الصحيح حتى يترتب عليه
جميع آثاره او بعض آثاره لا انه حصل القصد الى النكاح الصحيح ووقع لكن لم يقصد من آثاره الا بعضها والمفروض انه لم يثبت من الشرع مشروعية العقد
المنقطع الا لمن عقد يوجب تملك الانتفاع ببضع امرأة والتمتع بها من جهة البضع والاستمتاعات المعهودة في النساء وليس ذلك موجودا فيما نحن فيه و
ليس عقد المتعة نفس لفظ الايجاب والقبول الخاليين عن القصد الى ذلك فيكونان الفاظا بمنزلة الهازل والعابث **بل نقول** انا امكن التمتع
منها لكن لم يكن في خصوصها مثل ان نكح صغيرة مراهقة امكن التمتع منها بالقبلة وغيرها من الاستمتاعات غاية بعيدة عنه بمنزلة في ظرف [illegible]
المحض محرمية امها لا صحيحة وكان المجنونة الكبيرة كذلك **بل** ويمكن ان يقال اذا فرض ان يعقدوا على امرأة المحض محرمية امها الاجنبي بحيث لم يقصدوا الا
بعضها ابدا اشكل الحكم بالصحة **وبالجملة** نرى ان الاغراض المقصودة في وضع العقود والاكتفاء بالآثار الغير يخالف لحكمة الواضع وحكمة الوضع **وقد**
يقال في هذا المقام في ابطال اثبات الصحة بقصد بعض آثار العقد وهو حصول المحرمية ان اثبات صحة العقد بثبوت حلية النظر الى الام واثبات حلية النظر
الى الام بثبوت صحة العقد دور واضح فقيل ان تصحيح العقد بقصد حلية النظر واثبات صحته من اجل ذلك لا يستلزم ان يكون جواز النظر موقوفا على اثبات
صحة العقد بقصد حلية النظر موقوفا على اثبات صحة العقد لا يستلزم الدور بل انما هو موقوف على العقد الصحيح لا على اثبات صحة العقد **والحاصل**
ان القائل يثبت صحة العقد الخاص بقصد حصول المحرمية الممكنة الحصول بنفس ماهية العقد وكليته في نظره وحصول المحرمية بالفعل يثبت من نفس العقد
الخاص الذي من افراد ذلك الكلي فتختلف طرفا الدور وان كان ولا بد فهو دور معي لا توقفي **و** يمكن تقرير الدور بنحو آخر وهو ان القصد الى حصول
المحرمية بهذا العقد موقوف على امكان حصولها به وامكان حصولها به موقوف على صحته ثم **نقول** صحة هذا العقد على ما ذكره المستدل في اثبات
الصحة موقوف على القصد الى حصول المحرمية به والقصد الى حصول المحرمية به موقوف على امكان حصولها به وامكان حصولها به موقوف على صحة هذا العقد و
دور مضمر ولا باس به وعمادا لزام الدور منع كون حصول المحرمية وامكان حصولها من آثار ماهية العقد من حيث هي بل انما المسلم انه من آثار صحة هذا الفرد
من الافراد الصحيحة المسلمة **هذا** كله اذا لم يكن مفسدة في العقد على الاشهر الاظهر او كان فيه مصلحة على القول باشتراطها **و** الا فلا يصح **واما**
المسئلة الثانية وهي انه هل يجوز لمن كان يعتقد صحة العقد وان ام الصغيرة ام زوجته شرعا ومن محارمه ومن جملة المحرمات عليه لكن بعد فوت الزوج
يريد الحيلة في تحليل امها بان يلتجأ الامر ويفر الى تقليد ابن ابي عقيل في ان ام الزوجة اذا كانت غير مدخولة ليست بمحرمة الا جمعا والمفروض ان
هذه هي ام الزوجة الغير المدخولة مع فرض ان ابن ابي عقيل اعلم من علماء زمانه فيجوز العدول وان قال بعض بعدول حتى الى الاعلم كما هو المشهور **ففيه** **اولا**
ان قول ابن ابي عقيل شاذ ومحجوج ومخالف للمشهور والادلة القوية بل كاد ان يكون بطلانه اجماعيا **كما** في المسائل الناصريات والغنية وتصحيحه نصوصا وقطعه
بانه مذهب الشيعة كانوا يفترون بفتوى علمائهم في ذلك **وثانيا** ان ذلك مبني على جواز تقليد الميت وهو وان كان قويا عندي خلافا للمشهور
عليه الاجماع من بعضهم لكنه لا يجوز العدول عن العمل من فتوى المجتهد الاول بعد العمل به وما ذكره السائل من المناص بانه يعتقد اعلمية من علماء عصره
ومجتهد الذي زوج الصغيرة بتقليده لا يسمن ولا يغني من شيء فانا ولو سلمنا لجواز العدول مع الاعلمية وسلمنا اعلمية ابن ابي عقيل من علماء عصره
لكنا نقول اعلميته من جميع فقهاء الماضين فيه منع واضح فلا يتم الكلام اذ جواز العدول الى الاعلم والاورع مبني على حصول الرجحان والظن بانه
اقرب الى الحق من جهة وفور علمه وتقويه وترجيح المرجوح قبيح **و** هذا مع سلامته انما يتم اذا لم يكن في السابقين افضل منه او نفي منه **و** هو ممنوع
بل الافضل كثير فكيف يحصل الرجحان وظن الاقربية الى الحق بمحض افضلية ابن ابي عقيل من مجتهد الحي سيما مع اتفاق الافضلين او المساوين
الكثيرين في خلافه والمفروض ان الكلام مبني على جواز تقليد الاموات فاذا كان السائل يلاحظ ميتا واحدا بمحض التشهي فكيف لا يلاحظ الاموات
الكثيرين في حصول الظن بالاقربية الى الحق **وثالثا** انما تمسك به السائل من جواز العدول مبني على ما فرع عليه من جواز نقض الفتوى دون
الحكم كما ذكروه في كتب الاصول وهو فيما لو كان العقد من باب الحكم كما لو كان بحكم مجتهد خاص في تلك الواقعة الخاصة او بمباشرته للعقد بقصد
الالزام والحكم لا يتم واما لو كان بمحض انشائه في الفتوى **فالتحقيق** ان ذلك ايضا لا يجوز نقضه اذ ما يثبت جواز نقضه انما هو في جانب المفتي في حد ذاته
الفتوى السابقة بعد تجدد رايه في سائر ما يترتب عليه من خصوصيات هذه الكلية واما في جانب المستفتي فكذلك ايضا وكذا فيما لو لم يعمل بعد بالفتوى

واما فيما عمل به فلابد فيه من تفصيل طويل نبينه في القوانين ولا يسعه المقام ومجملات تلك الواقعة اما من باب العقود والمعاملات التي يترتب عليها
آثار استمرارية كالنكاح الذي يوجب الاستمرار الى الابد والمنقطع الذي يوجب الاستمرار الى الغاية المعينة ويترتب عليهما آثارهما من لزوم الانفاق
وجواز الاستمتاع وحرمة الام والولد وثبوت الميراث وغير ذلك ولا ينقطع اثرهما الا بما وضعه الشارع للقطع مثل الطلاق والارتداد وانقضاء
المدة وهبتها او غير ذلك وكذلك البيع وغيره واما من باب فتوى الطهارة والنجاسة والحلية والحرمة كالحكم بان الماء القليل لا ينجس بالملاقاة بل هذا
القدح من الماء صار نجسا بالملاقاة وان لحم الغراب حرام او حلال وكذلك الخطاف ونحو ذلك فانها امور تجديدية فيجوز ان يجتنب المقلد من الماء القليل
الملاقي للنجس بسبب فتوى مجتهد ويستعمل ذلك الماء بعينه في يوم اخر لتجدد رأيه والحكم بعد النقض وكل ما يترتب على الحكم من غسل ما لاقاه عليه ومحو
يجوز ترك السورة في الركعة الاولى بتقليد مجتهد القائل بالاستحباب ويجب قراءته في الركعة الثانية من تلك الصلاة بسبب تجدد رأي مجتهد بين
الركعتين وهكذا واما ثبوت الزوجية مثلا اذا حصل بتقليد مجتهد يجوز نكاح المراضعين بعشر رضعات او يجوز نكاح الباكرة الكاملة بدون اذن
الولي فيقتضي ثبوت ثمراتها وآثارها مستمرا من تملك الصداق مثلا وصحة بيع ما هو صداق ويترتب الميراث بعد فوت المشتري وهلم جرا فان
قلنا بجواز نقض هذا العقد بتجدد رأي المجتهد او بموته او بظهور فسقه او بغير ذلك فيلزم فسخ العقد من راس وظهور بطلانه من باب حصول العلم بالخطأ في
السابق لا من باب الارتداد فيبطل من راس ويبطل المهر ويرجع الى مهر المثل وينفسخ الصداق ويبطل المهر لبيع الواقع عليه والتوارث وغير ذلك
ويجوز للمرأة التزويج بعد العدة ثم اذا تجدد بعد ذلك رأي ذلك المجتهد وحكم بصحة العقد ثانيا فهو يكشف عن صحته اولا فيجوز له وطي هذه
المرأة المزوجة والنظر اليه وغير ذلك ثم اذا تجدد ثانيا فيتبدل الحال ويحصل الهرج والمرج وعدم استقامة الشريعة بل نقول ان جواز نقض الفتوى ليس
معناه الا جواز العمل بخلافها في الواقعة الحادثة ونقض الفتوى السابقة بعد تجدد الرأي مثلا لا نقض آثارها وثمراتها ومما يؤيد ذلك بناء
العلماء في جميع الاعصار والامصار على صحة معاملات الناس وترتيب الآثار عليها مع احتمال كونها واقعة على خلاف رأيهم ولا يمكن ان يقال ان ذلك
انما هو لاجل حمل افعالهم على الصحة اذا الصحة والفساد مختلفان بحسب آراء العلماء الا ترى انهم يحكمون بصحة المزاوجات المجهولة الحال ولا يفحصون ان النكاح
هل وقع على الوجه الصحيح ام لا فانه ربما كان النكاح بينهما على سبيل اذن البكر الكاملة وعلماء العصر يعتقدون بطلانه او بالعكس وكذلك المحتملات
في حصول الرضاع ومقداره وغيره وهكذا يحكمون بالطلاق ويفتون باعتراف الزوجة بالطلاق ولا يفحصون ان الطلاق هل وقع على الوجه الصحيح ام لا
وهل وقع عند عدلين خارجين منهما عن المطلق او كان هو احدهما وهل العدلان كانا يعرفان الزوجين بشخصهما ولو بالوصف او اكتفيا بمحض حضور
مجلس الطلاق وهل عدالة الشاهدين كانت على وفق رأي علماء العصر او خلافه **والحاصل** ان مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة حمله على ما هو صحيح
عند الفاعل لا عند الحامل وهو مختلف جدا والقول بان الغالب الموافقة فيحمل على الغالب لا يخفى بطلانه على من مارس الفقه وابواب هذه
العلية جدا سيما في اكثر ابوابه فالظاهر ان بناءهم هذا وعدم تفحصهم مبني على ما ذكرنا من عدم جواز نقض الفتوى فيترتب ثمرات الفتاوى على
مقتضياتها فمن طلق طلاقا صحيحا عنده فيجب ترتب ثمراته عليه من جواز نكاحها للغير وعدم ميراثها عن الزوج وغير ذلك ولا يجب التفحص عن
وقته بل لو ظهر فسادها عنده على وفق الادلة الاجتهادية لا في نفس الامر ايضا **فعلى هذا** نقول فيما نحن فيه اذا تجدد رأي المجتهد او مات وجاء
مجتهد آخر مخالف للاول فلا يجوز الحكم بجواز تزويج ام الزوجة مثلا اعما لو كان مجتهدا حيا ولم يتغير رأيه والاظهر فيه وجعل الناس تقليد
ابن ابي عقيل لان العقد الاول حرمها ابدا **لا يقال** ان من يرجح عنده حرمة اكل الخطاف مثلا او حرمة غراب الزرع فهو يحرمه ابدا وليس تحريمه محدودا
بامد خاص جعلهما مما يجري حكمهما وجعلت حرمة ام هذه الصغيرة المعقودة حرمة ابدية ولا فرق بينهما **لانا** نقول الفتوى بحرمة الغراب معناه الذي
افهم ان الشيء حرام ابدا الا ان خصوص فتواه بالحرمة صار سببا للحرمة ابدا فاذا تجدد رأيه بالحل فظهر عليه انه ليس بحرام ابدا فيصير حكمه الحل واما
فتوى بصحة عقد الصغيرة يوجب جواز العمل بها والعمل بها يوجب حرمة امها بسبب هذا العقد ابدا فصيرورة العقد تسبب لزوم حرمة الام ابدا وهذا
والحمد لله انه من ترك الصلاة وصلى بتقليد مجتهد ثم تجدد رأيه بالبطلان او اكل شيئا بتقليده ثم ظهر حرمته عليه فلا جناح عليه فيما فعل لجواز العدول
عن الفتوى السابقة لا يوجب جواز في آثارها الحاصلة منه بسبب الحكم الوضعي المستنبط من اجتهاد الاول فكما ان حصول الاجزاء بالتقليد الاول
صار سببا لجواز العمل بالرأي الاول فصار سببا لما يترتب عليه من الآثار المترتبة المستمرة على الوضع والجعل المستنبط من تلك الفتوى بوضع الشارع
وجعله تعالى ثم بظهور جواز العدول عن الرأي الاول في عدم جواز العمل بمثله في موضع آخر فلا يجوز عقد صغيرة اخرى كذلك لا انه يبطل
العقد الحاصل بالرأي الاول وجميع آثاره المترتبة عليه نعم انما يحصل الاشكال في الاول بين فاصل الفتوى وما لا يكون له آثار استمرارية
في مثل الاجر المعمول في الطين المحترق اذا جعل فرشا للمسجد بتقليد من يجعل التحريم مطهرا ثم بعد تجدد رأيه ويتفرع عليه وجوب تحرير مسجد وجوب

في حكم العقود التي يترتب عليها آثار استمرارية

في عدم جواز نقض الفتوى في العقود وجواز العمل بخلافها ... في جميع الاعصار والامصار على صحة معاملات الناس

في ذكر حكم نقض الفتوى في التقليد

صح ٤٤

تطهير ملاقيه وعدمه **و** يمكن دفعه بان المصنف فيهما ملاقاة النجس وهو امر حاصل بالفعل على الرأي الثاني **و** يمكن القول بعدم وجوب نزح مع بقاء غسل الملاقي وهو مشكل **و** اشكل من هذا الوهن التحيّر منه فيه بترتب عليه لزوم خرا ان قلنا بوجوب تجنب المسجد عن النجاسة **و** اما التمسك بحجة الوقوف في الزنا كما يظهر من السائل فهو غريب لان ارتكاب النفس المعصية اشد من خوف الوقوع في المعصية فكيف يجعل ذلك وسيلة الى التخلص عن هذا كما يظهر من السائل فهو غريب لان ارتكاب **و** اما السؤال عن حال الولد فان فرض له شبهة ووقع العقد بينهما فلا يحكم بكونه ولد الزنا يلحق بمن اشتبه عليه الامر من الوالدين **هذا** ما تيسر لي الان من الكلام في هذه المسألة على العجال في حال كان من تشويش البال عفى الله عن زلات حين يلزمنا الجواب عن السؤال في يوم العلو والزلزال والصلوة على محمد وآله الطيبين واصحابه المرضيين خير صحب وآل وكتبه مؤلفه المفتقر الى الله الغني ابن الحسن الجيلاني **ابو القاسم** زيد في الايمان مصونين عن الصدمات النازلة في اواخر جمادى الاخرة من شهور سنة ١٢١٤ الف ومائتين واربع عشرة والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا

رسالة في الطلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى والصلوة على عباده الذين اصطفى **اما بعد** فهذه كلمات في بيان مسألة وقع التشاجر فيما بين اهل عصرنا وهي ان الرجل اذا قال طلقت زوجتي وانكر الزوجة طلاقها فهل يسمع اقرار الرجل على الزوجة بان يترتب عليه سقوط القسم والنفقة وامثالهما بعد قبول اقراره في حق نفسه في سقوط تسلطه عليها ام لا وظني انه لا ينبغي الاشكال في عدم الاكتفاء به في حق الزوجة **و** ذهب جماعة من المعاصرين الى سماعه بالنسبة اليها ايضا فلنمهد لبيان ذلك مقدمات **الاولى** قد يختلف المعنى اللغوي والعرفي العام وعرف الشرع وعرف المتشرعة وعرف الفقهاء وقد يتحد **و** لا بد للفقيه من التميز بين الاصطلاحات لئلا يشتبه عرف الفقهاء بغيره فانه قد يكون العرف مخصصا بهم كما انهم عرفوا البئر بمجمع ماء نابع في الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا **و** لعل ذلك انهم لما علموا ان حكم هذا القسم من الماء يخالف غيره من المياه وعرفوا ان الاخبار التي وردت في الحكم الخاص انما هو في ماء هذا القسم الخاص من البئر لا في مثل بئر القنوات والعيون ولا فيما يستنقع فيه الماء من دون نبع ... حكم هذا القسم من الماء ايضا وجعلوا موضوعه ماء البئر وعرفوا البئر بما ذكر لئلا تشتبه احكام المسئلة ولا يستلزم كون البئر هو هذا في اصطلاح الشرع ولا المتشرعة فضلا عن العرف واللغة وكذلك الكلام في الحيض والنفاس ونحوهما **ثم نقول** لفظ الاقرار وان كان في اللغة بمعنى الاثبات وافادة القرار للشيء ولكنه في عرف الفقهاء عبارة عن اخبار جازم بحق لازم او بحق سابق وزاد بعضهم كلمة للغير يعني بثبوت حق لغيره عليه وسقوط حق له عن الغير وزيادة لفظ المخبر لئلا ينتقض طرده بالشهادة كما صرح به في المسالك فانه لولاه لصدق التعريف على الشهادة ايضا **و** بالجملة فالتعريف قبل هذا القيد كان الاخبار عن تضرر احد لنفع احد سواء كان المتضرر هو المخبر او غيره فزاد بعضهم هذا اللفظ ليختص المتضرر بالمخبر فالاخبار عن لزوم حق للمخبر على الغير لا يدخل في التعريف **و** لا يمكن ارادة ذلك من هذا اللفظ لانه يستلزم اخراج الاقرار الحقيقي عن الحد وارادة النفع والضرر كليهما من اللام **فتعين** ارادة ما ذكرنا الاخير وموضوع كتاب الاقرار هو هذا المعنى **و** لعل من ترك هذا القيد لم يشترط ذلك واعتمد على ظهوره من عباراتهم وتمثيلاتهم لبعد ذكر التعريف بحيث يظهر منها ان جزء التعريف **و** مما يدل على ذلك الاستدلال لهم لاصل الاقرار بعد ذكر تعريفه بما ذكروا بالعقل والنقل اما العقل فهو ان العاقل لا يكذب على نفسه بما يضره **و** اما النقل فهو آيات كثيرة منها قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم فانها قال المفسرون شهادة المرء على نفسه اقراره والاخبار الكثيرة مثل قوله قولوا الحق ولو على انفسكم وكلما ورد في ضمن كتب الفقه من الاخبار الامامية مثل اجلوا الحد بسبب الاقرار بالزنا ونحو ذلك **و** مما يشهد بما ذكرنا انهم جعلوا اركانه اربعة الصيغة والمقر والمقر له والمقر به وصرحوا في مقام بيان الصيغة بان اللفظ المتضمن للاخبار عن حق واجب وكلما ذكروه من الامثلة دالة على الاخبار عن ثبوت حق سابق على المقر او سقوط حقه عن الغير مثل له على كذا او مثل ذلك **و** مما يشهد بذلك ما ذكر في المسالك في مسئلة اقرار الصبي بالبلوغ فانه قال دعوى الصبي البلوغ بالاحتلام ونحوه ليس باقرار لان الاقرار اخبار عن ثبوت حق عليه للغير ونفس البلوغ ليس كذلك ولهذا يطالب مدعي البلوغ بالسن بالبينة الى اخر ما ذكره **والحاصل** ان الاقرار في عرف الفقهاء حقيقة فيما ذكرنا ثم قد يطلقون على ما هو اقرار على الغير من باب المشاكلة فيقولون هذا اقرار على الغير وهو غير مسموع وهذا لا يوجب صيرورته حقيقة في الاعم بل الاستعمال اعم من الحقيقة **نعم** ربما يظهر الاشكال من المحقق الاردبيلي في الاقرار المطلق ومنع كون سببه الحق داخلا في مفهومه مع تأييدا باطلاقه على الاعم وان ذلك اصطلاح الاصحاب مشيرا بذلك الى ما ذكروه من الوعد بوجوب الوفاء بالوعد على ما يظهر من الاصحاب وان كان ظاهر بعض الايات والاخبار الوجوب **ثم** استشكل في كونه ايضا وكان في دخوله تحت عموم المسلمون عند شروطهم **و** لا ينفعه على من قال بكون الاخبار عن ثبوت حق للمخبر على الغير اقرارا حقيقة في اللغة

المطلب مما لا يحتاج الى بسط واستدلال فانه غير خفي على المطلع بل يمكن ادعاء الحقيقة العرفية فيه ايضا بل اللغوية قال الجوهري في الصحاح اقر
بالحق اعترف به وقال في باب الفاء الاعتراف بالذنب الاقرار به ولا ينافيه ما نقل عن القاموس ان الاذعان للحق الثانية انها قد عرفت من لزوم
حمل اقوال وافعال المسلمين على الصحة يحتاج معرفة حقيقة ذلك الى تفصيل وتنقيح وهو ان المراد ان كل فعل او قول يحتمل صدوره من المسلم من وجه صحيح
ومن وجه فاسد فينبغي ان يحمل على الوجه الصحيح ما لم يزاحمه قول مسلم آخر او فعله او كلاهما او لزوم اشتغال الذمة البريئة او نحو ذلك فلا بد من
المراجعة الى القوانين الممهدة لذلك ولذلك اذا ادعى انسان ما لا في يد مسلم آخر فان صدقنا المدعي لا بد ان نكذب المدعى عليه وهو ايضا مسلم
ويقول بانه مالي وتعارض القولين وان كان يوجب التوقف فقط ولكن لما كان قول المدعى عليه معتضدا بفعله فيوجب الظن فقط ولكن لما كان قول
المدعى عليه معتضدا باليد فكان اقوى فلذلك نكلف المدعي بالبينة التي هي اصعب والمدعى عليه باليمين التي هي اسهل وكذلك الكلام اذا ادعى عليه
ما لا في ذمته فانه يعارضه قول المسلم في انكار ذلك مع اعتضاده بعدم اشتغال الذمة واصالة البراءة فالقول في مقابل القول والفعل واصالة
البراءة في مقابل البينة واما الخبر فيكتفى فيه بالظن والوثوق لانه لا يثبت حقا على مسلم خاص لان الخبر هو ما كان مفهومه عاما بخلاف الشهادة
لما كانت مثبتة للحق على شخص خاص فلا بد فيها من قوة زائدة ولذلك اعتبر فيها التعدد مع العدالة حتى يرفع قوة قول مسلم وفعله وبراءة ذمته
واما الخبر فلا يقتضي الا الاثبات على مطلق المكلفين كقوله الشفعة في كل امر مشترك فيكتفى فيه بحجية الخبر وحصول الظن به كما هو المحقق واما
الاقرار فلما كان هو قول مسلم لا يزاحمه غيره لانه في الحقيقة اقرار على النفس كما مر بيانه ومع ذلك فمعتضد بما لاحظه ان العاقل لا يكذب على نفسه في
بضرره فهو مسموع لمقتضى اصالة صحة قول المسلم فالاقرار في مقابل الدعوى فانه اخبار بضرر على نفسه وهي اخبار بضرر لغيره وقد يطلق الاقرار
على الدعوى ولا ريب انه ايضا من باب المشاكلة ولذلك تراهم يقولون جواب المدعي اما انكار او اقرار او سكوت الثالثة الاقرار قد يكون
بلفظ صريح فيدل على الحق عليه مطابقة كقوله له علي درهم وقد يكون بلفظ يدل على الحق عليه تضمنا او التزاما مثل ان يقول له ليس عليك شيء فقد قبضته
او وهبته او بعته فيصير مقرا وينقلب مدعيا فقد يكون شيء في صورة الدعوى فيكون اقرارا من وجه ويصير اقرارا من جهة وقد يكون شهادة
يستلزم الاقرار من وجه او يصير اقرارا في زمان آخر وهكذا ولذلك قد تراهم يطلقون الاقرار على الشهادة او الدعوى فلنذكر بعض المواضع
قال العلامة في القواعد ولو اقر بحرية عبد في يد غيره لم يقبل فان اشتراه صح تعويلا على قول صاحب اليد ولا قرانه [illegible] فهو فرع في طرفه
فلا يثبت فيه خيار المجلس والشرط والحيوان بالنسبة الى المشتري كما لا يثبت في بيع من ينعتق على المشتري وقال فخر المحققين في شرحه الشهادة
بعين في ملكه يكون اقرارا من الشاهد من جهة بمعنى انه لو لم يسمع شهادته وحصل بوساطة الدهر في يده بحيث لو لا الشهادة لكان [illegible]
للاقرار وحكم عليه بمقتضاها فلو قال ان زيدا اعتق عبده فانما الحكم بحريته في حال تجرده قوله فلو اقدم على شرائه فان الشيخ صحح شراءه
والظاهر يريد في الظاهر الى ان قال وقال قوم انه ليس بشراء بل افتداء لان البيع عقد مركب من جزئين ايجاب وقبول وصحته بصحتهما وفساده بفساد
احدهما والقبول غير صحيح بالنسبة الى البيع لاعتراف المشتري بحريته وامتناع شراء الحر والتحقيق ما قاله المصنف وهو انه لا يمتنع فيه المعنيان جميعا فهو
بيع من جهة البائع لا محالة وعقده واستنقاذ من جهة المشتري للحكم على كل باقراره عملا بعموم الخبر انتهى بل الشيء الواحد قد يكون قابلا لكونه اقرارا على
نفس المخبر وعلى غيره باختلاف الاحوال مثلا الطلاق ماهية مشتملة على امور مثل قطع سلطنة الزوج على الزوجة ومثل سقوط حق القسم والنفقة و
نحو ذلك فالاقرار بالطلاق من الجهة الاولى اقرار حقيقي ومن الثانية اقرار على الغير بل قد يكون الجهة الاولى ايضا غير اقرار حقيقي كما لو كان قطع السلطنة
مبغوضا له حين الاقرار وتكون المواصلة محبوبا له وكذلك في جانب المرأة فاذا كان المفارقة مطلوبة للزوجة وتكون راضية بترك القسم والنفقة ويكون
الزوج مكرها للطلاق فربما تدعي هي الطلاق فاذا اقر الزوج بالطلاق فح يكون اقرارا على نفسه لا على الزوجة واذا كان الزوج راغبا الى الفراق
والزوجة مكرهة فليس ذلك اقرارا على نفسه من جهة قطع السلطنة وكذلك الاقرار بالرجعة في العدة قد يختلف الحال فيه بالنسبة الى حال الزوجين
فقد يصير دعوى الزوج اقرارا على النفس وقد يكون على الغير فيختلف الحكم باختلاف الموارد فيظهر من جميع ذلك ان مثل الطلاق والرجعة
مما يكون امرا بسيطا بشخص واحد فقط ويكون مركبا من امور قد يختلف ثبوت مقتضاها بالنسبة الى الزوجين فيكون اقرارا على النفس من جهة فيسمع
واقرارا على الغير من اخرى فلا يسمع والجهتان ايضا قد يتعاكسان كما مر قال الشيخ ره في كتاب الرجعة في مسئلة ما اختلفا فقال الزوج طلقتك
في شوال وقالت لا بل طلقتني في رمضان فالقول قوله مع يمينه لان الاصل عدم الطلاق وان كانت بالعكس من هذا فقال الزوج طلقتك في رمضان
وقالت لا بل في شوال فالقول قولها لانها تطول على نفسها العدة غير انه يسقط النفقة عن الزوج فيما زاد على ما يريد الا ان يقيم بينة وكذا اذا اختلفا
فقال الزوج طلقتك قبل الدخول وقالت بعد الدخول فانا نقبل قول الزوج في سقوط نصف المهر ونقبل قول الزوجة في وجوب العدة لانه تضر

بها وشدد كلام ابن البراج وغيره على ما نقل عنهم **ق** قلت لان سلمنا ان التسمية بالاقرار على النفس وعلى الغير تختلف باختلاف الحيثيات فان الخبر
عن سقوط التسلط على الزوجة مثلا على النفس والاخبار عن سقوط حقها من النفقة اقرار على الغير ولكن الكلام في اللفظ الدال على ذلك الاخبار فاذا
اخبر عن الطلبين بقوله ان سلطنتي قد انقطعت عنها او بان حقها قد سقط عني فلا ريب في ان الاول اقرار على النفس والثاني على الغير واما لو اخبر
عن ذلك بقوله اني طلقتها في العام السابق فلازم دلالته الاولى سقوط سلطنته عنه فليس على معنى هذا الكلام بالدلالة الاصلية المقصودة بالذات
الا ذلك لان معنى الطلاق ومهيته ليس الا اسقاط السلطنة عليها ودلالتها على سقوط حقها عنه من باب الدلالة التبعية بل الالتزامية فلا يدل
على هذا اللفظ على الاقرار على الغير بالدلالة الاصلية واما ما ذكرت من كون الاقرار بحرية عبد الغير اقرارا على النفس فهو انما يسمى اقرارا على
النفس باعتبار زمان تملكه للعبد بعد ذلك وصيرورة امره اليه في الزمان المتأخر عن صدور هذا اللفظ عنه وما استدللت باحكام الصبي الجارية عليه
بعد البلوغ باعتبار الاسباب الحاصلة قبله كوجوب الوضوء للحدث السابق على البلوغ ولما كان حقيقة الاقرار على النفس هو الاخبار عن ثبوت حق الغير عليه
او سقوط حق له على الغير وكان معنى الطلاق ومهيته الاصلية هو ازالة قيد النكاح وقطع سلطنته على الزوجة الثابتة بالنكاح وكان امرها اليه بعد وقوع
النكاح فكان الاخبار بوقوعه اقرارا صادرا عن الزوج اقرارا على الزوجة ابتداء ولا يلاحظ التوابع واللوازم الخارجة من المهية فالطلاق والاخبار به كالعتق
والاخبار به واذا كانا معا من الايقاعات وامرهما الى واحد ومقتضى الاول فك ملكية البضع والثاني فك ملكية الرقبة ولا يلاحظ الحقوق الثابتة مع
بقاء الملكية على الزوج والمولى حتى يصير الاقرار بزوالها اقرارا على الغير واما ما ذكرت اخيرا من مدخلية الحب والكراهة في التسمية بالاقرار وعدمه
فلا دخل لهما في حقيقتهما ولذا لم يؤخذ في احدهما **قلت** لا يجدي ما ذكرته في بيان ما ذكرته ولا يضر بما اثبتنا غاية ذلك ان الاخبار عن الطلاق
يثبت حقا للزوجة لاجل النفقة مثلا لا انه يثبت عدمها ونحن ايضا لا نقول بان الاقرار بالطلاق بالنسبة الى النفقة يسقطها **بل** نقول انه لا يضر بها و
اما ثبوت النفقة فهو حاصل بثبوت الزوجية السابقة المسلمة بل الدال عليها ضمنا الاقرار بالطلاق ايضا **وانت** ايضا اعترفت بانه لا يلاحظ التوابع
واللوازم الخارجة عن مهية الطلاق والعتق فكما لا يلاحظ ثبوتها لا يلاحظ نفيها ايضا فحكمها مسكوت عنه حين الطلاق والعتق واعترفت ايضا بان لا
راحم لحقوق الزوجة وانما الثابت المسلم من الاقرار بالطلاق والعتق سقوط التسلط على الزوجة والعبد بسبب اقراره على نفسه فكما ان الايقاع بالنسبة
الى شخص واحد ولا يشترك معه غيره والعقد انما هو بالنسبة الى شخصين ولا يسقط حق احدهما باقرار الغير على نفسه والاقرار انما يثبت كما ظاهرا الا
يتجاوز نفع المقر الى الغير فلا ينفعك اثبات كون قول الزوج طلقت زوجتي بمعنى سقطت سلطنتي عليها في اسقاط حق الزوجة **نعم** لو ثبت الطلاق
في نفس الامر فهو كما يسقط تسلط الزوج يسقط حق الزوجة ايضا **واما** ما سلمت من كون الاخبار عن حرية عبد الغير اقرارا على النفس باعتبار تملكه
له في الزمان المتأخر عن صدور اللفظ فهو خروج عما بنيت عليه الكلام من كون المعتبر في اللفظ الدال على الاقرار هو الدلالة الاصلية ولا يلاحظ التوابع
واللوازم الخارجية **و** سلمت ان الاقرار انما هو اقرار عن ثبوت حق لازم للغير عليه او سقوط حق له على الغير وقول زيد ان غانما الذي هو عبد عمرو
حر مثلا لا يدل بالاصالة على شيء منهما لعدم ثبوت حق بالفعل لزيد على عمرو وعبده حتى يسقطه ولم يخبر عن ثبوت حق لهما عليه حتى يلزم عليه نعم
يدل القول بالحرية بالالتزام التبعي على انه لو اراد تملكه فيما بعد لا يجوز له فانا اعتبرت هذا في تحقق الاقرار على النفس فلم لا تعتبر مثله في الاخبار
عن الطلاق في تحقق الاقرار على الزوجة بسقوط النفقة **نعم** يمكن ان يقال ان جواز تملك العبد وحلية شرائه حق من حقوق المخبر فاذا اخبر بحريته بعد
في زمان فاسقط حقه من جواز شرائه وتملكه مطلقا وان لم يتفطن بذلك وما اشبه هذا بقولهم ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بانه عالم به مع انه لو كان
التفطن شرطا فيرد عليك ايضا انه اذا لم يتفطن الزوج حين الاقرار بالطلاق بان ذلك مستلزم لسقوط نفقة الزوجة فلا يوجب سقوطها **ق** قلت
انه لازم لنفس الطلاق ومهيته بعد التلفظ بلا فصل يعني **قلت** انه لازم للطلاق الواقع الثابت في نفس الامر لا للاقرار بالطلاق كما اشرنا
سابقا الى ان نقول من اقر بانه زنى بامراة زيد ثم طلقها زيد بعد حين انه لا يجوز منعه عن تزويجها وانه ليس باقرار على حرمة المراة عليه ابدا لانه لم يكن
له حق في التزويج حين الاقرار حتى يسقط به بل لا يصح لك هذا القول لان جواز تزويج المراة بعد مفارقة الزوج من الحقوق الثابتة بالكتاب والسنة
واقراره بالزنى بها حين كونها مزوجة اعتراف بسقوط هذا الحق له وان لم يتفطن لان الزنى يوجب الحرمة فكما لا يسقط عنه الحرمة الابدية مع
عدم التفطن **مع** انا نقول لا نسلم ان معنى الطلاق ومهيته الاصلية انما هو قطع سلطنة الزوج الثابتة بالنكاح الذي امرها بيده بعد وقوع النكاح حتى
يكون الخبر عن الزوج بها اقرارا ولخبر الزوجة بالمقابل نقول كما ان النكاح والزوجية عبارة عن علاقة بين الزوجين يوجب ثبوت بعض الحقوق لكل منهما
والاخبار من كل واحد من الزوجين مركب من الاقرار على ثبوت النفس وتعهد ادعاء من اخر فكذا الطلاق عبارة عن فك هذه العلاقة بلفظ الطلاق
فالاخبار من كل واحد منهما مركب من الاقرار على النفس بسقوط حق المخبر عن الاخر وعلى الغير بسقوط حق الاخر عنه فاذا قالت الزوجة اني طلقني

مع انه كما لا يسقط عنه الحد يجب الاعتراف بانه لم يتفطن لعلها او بعض الحقوق

فهو اعتراف منها بعدم استحقاقها النفقة واذا قال الزوج انها مطلقة فهو اعتراف بانه لا تسلط له عليها والذى اوجب التوهم هنا ان اثر الطلاق تبعيد
الزوج فظن من ذلك ان معنى الطلاق انما هو قطع السلطنة من جانب الزوج **وانت** خبير بان ذلك لا يوجب عدم مدخلية شئ آخر فى مفهوم
الطلاق غير قطع السلطنة **نعم** هذا انما ينفع فى تقديم قول الزوج فى الدعوى كما نفصله وهو اعرف بحاله **وليس** هذا معنى كون الاخبار اقرارا
على النفس لا ادعاء على الزوجة ايضا واقرارا عليها فلا فرق بين اخبار الزوج والزوجة بها كما لا فرق فى الاخبار بالنكاح والزوجية **نعم** يمكن ان يقال
معنى قول الزوج حين اجراء الصيغة هى طالق الذى قطعت سلطنتى عنها وسرحتها واطلقتها وتبعها سقوط النفقة وسائر حقوق الزوجية جزما
لانها من لوازم هذا الايقاع الواقع جزما **واما** لو طالبت الزوجة نفقة عام عن زوجها وقال الزوج انى طلقتك منذ عام فهذا اخبار عن وقوع
هذا الامر المسقط للنفقة لو ثبت وقوعه فى نفس الامر فهذا لا يفيد الاقطع سلطنته عليه بسبب ان هذا الاخبار مستلزم لاقراره على نفسه **و**
اما بالنسبة الى الزوجة فهو مدع والمرأة منكرة تكذبها فيحتاج تقديم قول الزوج هنا مع اليمين ليس معنا الا الحكم بوقوع الصيغة المسقطة
للنفقة على طريق الشرع لا ان محض قوله انى طلقتها اقرار على النفس ولا حاجة الى اليمين وسقوط النفقة انما هو لاجل ثبوت الطلاق وسقوط النفقة
من توابعه **مع** انا قد سلمنا ان الامرين تو ان الاقرار على النفس لا يستلزم الاقرار على الغير حتى لا يسمع ولا ينافى سقوط النفقة **وقد** عرفت
الجواب بان الاخبار لا يريد اثبات النفقة من اجل ان الاقرار على الغير لا يسقط النفقة بل لان المزاوجة السابقة تقتضيها ولا دافع لها **على** انا نقول دعوى
ان الاقرار على النفس وعلى الغير انما يحمل على مقتضاها اذا دل عليهما اللفظ بالدلالة الاصلية لا التبعية ممنوع اذ قد يكون الشئ من لوازم الماهية
بجعل الشارع ولا يدل عليه اللفظ بالدلالة المقصودة الاصلية فاذا قال رجل لامرأة هذه زوجتى فقد اقر على نفسه بوجوب القسم والنفقة وعلى
الزوجة بوجوب التمكين والاطاعة **و** لاريب ان وجوب التمكين والاطاعة فى الاستمتاع والقسم والنفقة من مدلولات الاصلية فهل يجوز لك ان
تقول ليس استحقاق الزوج لميراث زوجته من باب الاقرار على الغير حتى لا يسمع او استحقاق الزوجة الميراث ليس من باب الاقرار على النفس حتى لا
يسمع فى الزوجة بل انها بل يحكم بارث الزوجة عن الزوج ولا يحكم بارث الزوج عنها لان دلالة الزوجية على ثبوت الميراث جلى من دلالة الطلاق
على سقوط النفقة وهكذا **فظهر** من جميع ذلك ان اخبار كل من الزوجين بالطلاق اخبار من وعيد وادعاء من وجه **واما** قولك فالطلاق والعتق ونحو ذلك
به كالعتق والاخبار به فهو كلام صحيح لكن ليس نفس الطلاق والعتق كالاخبار بهما فان نفس الطلاق مثلا **اما** المراد به البينونة الحاصلة باللفظ او فسخ
او الارتداد فلا ريب ان كل واحد من تلك البينونات مشتمل على احكام كثيرة متعلقة بكل واحد من الزوجين ولا خصوصية لها باحدهما فكيف يقال
ان مفهوم البينونة الحاصلة بالطلاق هو قطع سلطنة الزوج ليس الا وان اريد به اللفظ المثمر لهذه البينونة والصيغة الدالة على انشاء ذلك **مع**
ايقاعه بهذا القصد فان كان شئ طلب صدوره من الزوج فكونه ايقاعه وصدوره عن الزوج فى الواقع مستلزما لتحقق جميع ما يترتب عليه من
مسائل **و** لا احتاج الى التمسك بعد كون ذلك اقرارا على الغير حتى يكون غير مسموع بل لا يصح التمسك به للمنع لا وقوع هذا اللفظ فى الواقع مستلزما
لثبوت جميع تلك الاحكام **واما** الاخبار من وقوع تلك البينونة الخاصة مع قصد مدلولها فهو ليس الا محض الاخبار عن وقوع احد الامرين والاخبار
من الوقوع لا يستلزم الوقوع لاحتمال الخبر الصدق والكذب **نقول** كلما دل عليه هذا الاخبار مما يضر بمخبره فهو اقرار بالنسبة اليه واقرار على
نفسه وكلما دل عليه مما يضر بغيره فهو محض دعوى واقرار على الغير **والحاصل** ان كون الاخبار بالطلاق والعتق كنفسهما فى ان الدعوى بل
انما هو مركب من الاقرار والدعوى فقد وقع الخلط بين نفس الطلاق والاخبار به فى قولك ولذا كانا معا من الايقاعات يعنى ولاجل ان ماهية الطلاق
والعتق ماهية بسيطة لا تركب فيها وهى القدر الخاص اعنى قطع السلطنة لا غير كانا معا من الايقاعات التى لا يصدر الا من واحد ولا يلاحظ فيهما
الحقوق الثابتة للزوجة والعبد على الزوج والمولى حتى يصير الاقرار بزوالهما اقرارا على الغير **فقد** عرفت الجواب عنه مفصلا **وحاصله** منع
بساطة الماهية **اولا** ومنع الاحتياج الى ملاحظة الحقوق **ثانيا** لكونها من لوازم الماهية الغير المنفكة عنها ومنع الاحتياج الى التمسك بعد
كون ذلك اقرارا على الغير **ثالثا** لكفاية الزوجية الثابتة سابقا فى اثبات الحقوق ومنع كون الاخبار عن وقوع الماهية مثل وقوعها **رابعا** **مع**
انا نقول على فرض تسليم كون ماهية الطلاق هو قطع السلطنة لا غير **ثم** لا نسلم ان الاقرار به اقرار على الغير لا نسلم ان الاقرار به اقرار على النفس مطلقا
بل انما هو اذا كان قطع السلطنة مضرا به كما يستفاد من كلماتهم فانهم اعتبروا لزوم الضرر فى صدق الاقرار على النفس سيما على القول بكونه قوله
على نفسه متعلقا بالاقرار لا بقوله جائز كما سنشير اليه فقد يكون المرأة مدعية لنفقة عام والزوج يقول قد طلقتك منذ سنة وقصده
الفرار عن النفقة وليس تسلطه عليها مطلوبا له بل يكرهها ايضا **وقد** ظهر لك ان هذا الضرر مفهوم مما نقلنا عن المبسوط **ومما** ذكرنا ظهر ما
فى قولك لا دخل للحب والكراهة فى التسمية فى الاقرار الخ وكذا ما اخذته من الكراهة فى حد الاقرار على النفس ثم ان الاخبار بالمرقوم ثبوت عليه.

في تحقيق مفهوم الطلاق والعتق

الدعوى

للزوجية واما ثبوت الميراث وحرمة الاخت والبنونة والاعتداد ونحو ذلك فليست مدلولها الا ضمنية

الخاصة الوضعية للبنونة

هذا الضمنية الخاصة

في بيان خاص للطلاق والعتق اللغوي

للغير لا يمكن التجافي عنه لو طالبه ذلك الغير وسقوط حق له لا يمكن استنقاذه لو اراد او ضرر عليه والزام ذلك مكروه مبغوض وكانت نفعا
مراعاة القيدين اعني عدم امكان التجافي حين المطالبة والاستنقاذ حين الارادة **الرابعة** قد تداول في السنة الفقهاء في مسائل التنازع والتجا
انهم يقولون القول قوله او يقدم قوله ونحو ذلك وقد يضمون الى ذلك قوله مع اليمين وقد يطلقون وهذا ليس بمعنى النفوذ والحكم البات
القاطع بالاستقلال بخلاف الاقرار فانه غير ممنوع ونافذ وقاطع بالاستقلال وموارد الاقرار مما لا يشتبه فيه الحكم ولا يختلف باختلاف صور
الدعوى والتجاذب فيختلفون في تقديم قول احدهما على الاخر وكيف كان فقبول القول وتقديم القول لا يكونان الا باليمين الا في بعض الصور
الذي يشير اليه بعد ذلك **الخامسة** معنى قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز انه ماض ونافذ وليس المراد بالجواز هو القبول والسماع
كما يقول في الدعاوى يقبل قوله ويقدم قوله ودعويه مسموعة ونحو ذلك لان هذه الالفاظ يستعمل فيما يحتاج اثبات المطلب الى شئ زائد من بينة
او يمين وكذا ليس المراد بالجواز الرخصة في مقابل المنع كما هو واضح ونظيره في الاخبار في غاية الكثرة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال
اذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه ولابنه ايضا ان يزوجها وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن الرضا عن الصبية زوجها
ابوها ثم يموت وهي صغيرة فتكبر قبل ان يدخل بها زوجها ايجوز عليها التزويج ام الامر اليها قال يجوز عليها تزويج ابيها الى غير ذلك من الاخبار
ويظهر من ذلك ان الظرف لغو متعلق بجائز لا مستقر حال عن الاقرار فكما ان نكاح الجد محكوم باللزوم والامضاء على ابنه وليس للابن معه
حكم فكذلك اقرار العقلاء ممضى ومحكوم باللزوم والنفوذ على انفسهم ومن ذلك يستفاد الحصر من جهة تقديم ما هو حقه التاخير بالنسبة
الى ما دل عليه الاقرار بالنص فيدل الرواية على عدم امضائه ولزومه ونفوذه على غير انفسهم فهذه الرواية مبتنية على المعنى الاصطلاحي لا الاخبار
الجازم بشئ لازم للمخبر وقد ذكرنا انه قد يكون في كلام واحد اقرار واخبار واثبات شئ على النفس وعلى الغير معا ولو بالدلالة التبعية مثل الاقرار بالطلاق
واذ قد استفيد من الرواية انحصار الامضاء واللزوم فيما هو على نفس المقر فيتبع حكم المفهوم في عدم الامضاء واللزوم فيما هو على الغير ولك ان
تجعل الظرف مستقرا وحالا عن الاقرار ويستفاد الحصر ايضا من جهة ان التحقيق رجوع النفي والاثبات في الكلام الى القيد لا المقيد الاخير فيصير
المعنى ان اقرار العقلاء الحاصل على النفس لازم وممضى لا على غير النفس وان جعلته من باب المفهوم الوصفي واللقبي واردت تضعيفه بمنع الحجية
فيكون دفعه بانه قد يصير حجة من جهة القرائن وان سلم عدم حجيته كما في صحيحة الفضيل وفي الحيوان الخيار للمشتري ثلثة ايام بعد اثبات الخيار
للبيعين مطلقا ما لم يفترقا والقرائن من اللفظ والعقل والنقل عليه في ثمه فانه بمنزلة التعليل بان العاقل لا يكذب على نفسه شيئا ومفهومه موافق
للاصل ونفي الضرر وغيره بل ولا يبعد دعوى الاجماع عليه **فان قلت** لا وجه للاستشهاد بالصحيحين فيما رمته ولا يجعل الظرف لغوا متعلقا
بجائز المتاخر عنه ولا يجعله مستقرا حالا او وصفا للاقرار مع كونهما خلاف الظاهر بل هو لغو متعلق بالاقرار فان استعماله على وجه اللغو في قولهم
اقر على نفسه او على غيره اكثر من ان يحصى ويشهد له استدلالهم على لزوم الاقرار بقوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وقوله
تعالى وقولوا الحق ولو على انفسكم **قلت** لا استشهد بالصحيحين على كيفية دلالة الرواية فالمراد بالتشبيه الذي ذكرنا انما هو التشبيه في تعلق الظرف
بكلمة جائز بل **قلت** انه قد ظهر من عدم امكان ارادة المعنيين المتقدمين من الجواز ان المراد من الجواز اللزوم كما استعمل في الصحيحين ومن البناء
على ارادة اللزوم يظهر انه لا بد ان يحمل الرواية على الوجهين اما ان يكون الظرف لغوا متعلقا بكلمة جائز وذلك مبني على جعل معنى الاقرار هو المعنى المصطلح
اعني الاخبار الجازم بامر لازم للمخبر او بان يكون الظرف مستقرا صفة او حالا للاقرار بناء على جعل الاقرار بالمعنى اللغوي الاعم اعني الاخبار الجازم
بثبوت شئ واما جعله لغوا متعلقا بالاقرار فان جعل كلمة الاقرار بالمعنى المصطلح فيلزم ان يكون الظرف قيدا توضيحيا والتفكيك في معنى كلمة على
بين هذه الرواية وبين الاية والرواية الاخرى وقد ذكروها على النسق الواحد في الاستدلال والتحصيل الحاصل وان جعل بالمعنى اللغوي الاعم لزم ان يكون الظرف
بمنزلة الفصل المقيد للمعنى العام اعني الاقرار المختص في ضمن كونه على النفس حكمه اللزوم لا غير فيرجع الى الظرف المستقر مع لزوم التفكيك ايضا
كما لا يخفى واما الاية على الوجه الثاني وقد استشهد بالاية على كون ما نحن فيه ظرفا لغوا وبيان ذلك ان استدلال الفقهاء بالرواية الاخرى والاية
الا من جهة اشعارهما بوجه دليل على اللزوم من الخارج لا في نفس الاية والرواية وذلك لان الضرر المستفاد من كلمة على انما يراد به الضرر الذي يثبت
من حكم الشرع باللزوم او المراد به ما يضر لو حكم الشرع بلزومه والا فلا ضرر والاستدلال بالاية ومثلها من الرواية على لزوم الاقرار لا يتم الا بالمعنى
الاول يعني اشهدوا واعلموا اما عندكم وقولوا الحق ولو كان مضر شهادتكم وقولكم بكم بان يكون خبرا بكون شئ لازما عليكم واثباتا في ذمتكم الا
الاقرار المصطلح الذي حكم الشرع باللزوم بسبب قبول مقر ولو على انفسكم معنا ولو كان شهادتكم وقولكم مما يضركم بحكم الشرع والا لم يتم الاستدلال الا ان
المراد انكم لو كان هذا القول مما يضر ان حكم الشرع فلا يدل على انه مضر شرعا فلا يثبت من الاية لزوم الاقرار ففي الاية والرواية تنبيه على ان

في معنى قوله عليه السلام اقرار العقلاء على انفسهم جائز

مبتنية نخ

المقيد نخ

في بيان معنى الظرف في الرواية المذكورة

بالاية نخ

في الخارج دليلا مثبتا للضرر من الشيء والا فلا يلزم من الامر بالقول بالشهادة بما من شانه الضرر ان يكون الاعتراف به مثبتا للضرر من الشيء
الا فلا اما لو يحكم الشيء بمدلول المستفاد من الاية والرواية اذ ليس المراد هو وجوب ترك الكذب وقول الحق والقول بما في نفس الامر كائنا ما كان وان لم يثبت منه
لزوم الاقرار **واما** الضرر المستفاد من كلمة على في اقرار على انفسهم فلا يمكن تنزيله على ما استفيد من الاية والرواية الاخرى اذ هذه الرواية مسوقة
لبيان لزوم الاقرار بالاصالة **فان قيل** كلمة على مشعرة بوجود دليل اخر بان يكون المراد اقرار العقلاء على انفسهم بمعنى كون الاقرار مضرا بالحكم
الشيء الثابت من الخارج فلا حاجة الى الحكم باللزوم هنا ويلزم تحصيل الحاصل فلا بد من التمحل في حمل الضرر هنا على ما من شانه الضرر ويعني ان
اقرار العاقل بما من شانه الضرر على النفس لو حكم به الشيء محكوم بانه لازم **ثم** لا يخفى الفرق بين قولهم فلان اقر على نفسه واشهد على نفسك وقل
على نفسك واقر على نفسك وبين قولهم اقرار العاقل على نفسه جائز لان الاول اخبار عن وقوع نوع من الاقرار على المعنى الاعم وامر بنوع منه
والثاني بيان الحكم لنوع خاص منه بمعنى اقرار العاقل على نفسه لازم ان هذا النوع من الاقرار الموصوف بكونه على الوصف لنفس حكمه اللزوم فصيرورة
الظرف مستقرا جزما لانه بمنزلة الصفة او الحال ومتعلقه عام بمعنى اقرار العاقل الحاصل في ضمن كونه على النفس حكمه اللزوم بخلاف الصور السابقة
فانه لا يتصور فيه معنى الوصفية او الحالية او الخبرية فلا يمكن كون الظرف مستقرا وظني ان هذا واضح لا يخفى على من تامل فيه ادنى تامل **فاذا** تاملت
فيما ذكرنا بنظر ثاقب وفكر صائب علمت ان ه انه لا يمكن الجمع بين الاستدلال بهذه الرواية مع الاية والرواية الاخرى خاليا عن كل عيب عدا البعد
اللفظي الا على اول الوجهين اللذين ذكرناهما ثم على الوجه الاخر وان كان اقرب لفظا **واما** جعل الظرف لغوا متعلقا بالاقرار فلا يصح بوجه **هذا**
كله **مع** انه تم مطلوبنا على هذا الوجه ايضا فانا وان لم نسلم حجية مفهوم الوصف او اللقب ولكن قرينة المقام يقتضي ذلك كما اشرنا **لا يقال** ان الاية
بالاية والرواية المشار اليها ليس لاثبات اللزوم بل انما هو لاثبات المشروعية كما صرح به في الدروس وغيره **لانا** نقول لا معنى لمشروعية الاقرار الا الدلالة
على ان الاقرار وقول الحق هل هو جائز ومشروع ام لا لكونه حسنا لصدقه وبيانا للواقع من البديهيات الاولية بل المراد من الشرعية هو الاعتبار
الشرعي بمعنى ترتب الاثر كما صرح بها في التذكرة وغيرها **والحاصل** ان ثبوت مال الغير في ذمته لصدق في نفس الامر فانما يثبت ذلك بعلم الحاكم
او البينة فيحكم بوجوب الرد مطابقا للبينة **واما** انه هل يحكم بوجوب الرد بسبب الاقرار وانه لم يكشف عن نفس الامر ام لا وهل يترتب حكم وجوب الرد
على هذا مثل ما يترتب على العلم والبينة ام لا فهذا هو الذي يناسب شان الفقيه **ولذلك** ذكر العلامة في التذكرة بعد الامر والرواية الاحاديث التي
دلت على ترتب الحكم مثل حكاية امر النبي صلى الله عليه وآله بالرجم بعد اقرار ماعز بالزنا وما في معناها **فلاحظ** **لا يقال** ان من اقر بكون ما في يده خاصة مخصوصا بمن
يدعيه يحكم عليه وعلى كل ما يعاقبه من الايدي مثل الودعي والوصي والوارث بوجوب الرد فلا اختصاص لنفسه ويسقط به كل حق مما يوجبه لنفسه مثل
نفقة واجب النفقة وحق الغريم **واما** اقرار المولى بعتق عبده المدعي للعتق نفذ في حقهما وفي حق الوصي والوارث **واما** اقرار الاب بنكاح الصغير نفذ في حق المدعي
حق الحمد كعكسه **واذا** اقر زيد للحق بوصول حقه اليه نفذ في حقه وفي حق من عليه الحق ويسقط عنه تكليف الوفاء الا ان يعلم عدمه ونحوها الا يجوز للولي
اذا صار في حق اخر يجب وفاؤه وهكذا سائر الافادين **لانا** نقول يد الودعي والوصي هو يد المقر وليس مغايرا له انما تصرفهما في الملك ليس الا باذنه
وبملاحظة يده ولا يتصور يحصر حقها باقراره **فان قلت** ان وجوب الرد تكليف يضر بهما اذا افضى تعبا ومشقة وسيما اذا تلف بما يوجب
الضمان وجب رد عوضه **قلت** هذا التكليف انما نشا من اليد فان على اليد ما اخذت حتى تؤدي ومن تركها بما بالغصب فيجب رد ... على
زيد انصفته والانهو ما نشرعيه يجب العمل بمقتضاها **ولذلك** لا نقول بالوجوب لو لم يقع في يده ومرادنا من المفهوم ان الاضرار والاقرار من حيث
هو لا يتوجه الى الغير لانه لا يترتب عليه حكم على الغير مطلقا والا فالغالب ان الاقرار على النفس يستلزم نفع الغير فليس المراد انحصار مطلق ما يترتب
على الاقرار في النفس **وهذا** واضح **واما** الوارث فلم يثبت له الحق قبل موت المورث وانما ينتقل اليه ما بقي في ملك المورث حين الموت مع ان نفوذ
في حقه لايجامع عدم نفوذه في حق الغير والاول مقدم بالفرض فيعمل على مقتضاه وبعد العمل عليه لا يبقى للعمل على الاخر صورة امكان وليس ذلك من
باب الاقرار بالمال المشترك بينه وبين غيره لتالشتركا لا يخفى **والكلام** في وجوب الرد كما مر **واما** سقوط حق من له عليه حق الى سقوط حق نفسه
فغاية الامر ان الغرماء وذوي الحقوق لو ادعوا عليه الكذب يفيد قوله وذلك ليس معنى سقوط حقهم انه معنى سقوط الحق باستقلال المدعي **واما** سقوط
الحق باستقلال المدعي **واما** في صورة الدعوى فلا يسقط الا باليمين كما سيجيء الكلام في تمام **والقول** بان المراد انه يسقط به حق في الجملة ولو كان
جزء السبب خروج عن البحث اذ الكلام في الحكم المتفرع بالاقرار السببية التامة **ويظهر** مما ذكرنا الكلام في العبد حرفا بحرف وسقوط نفقته انما هو
انما هو لاجل ادعائه العتق المستلزم لاقراره على نفسه بالنسبة الى النفقة **وكذا** الكلام في النكاح اذ هذا يرجع الى الدعوى وقبول القول مع اليمين ليس
معنى نفوذ الاقرار كما لا يخفى **وقد اشرنا** اليه **ويظهر** بالتامل فيما ذكرنا الجواب عن بقية الامثلة **وبالجملة** مرادنا من دعوى الحصر ان اقرار العقلاء

فافهم اذا كان على انفسهم لا يفيد الا ذلك ولا يثبت به شيء اخر حتى ثبوت شيء للمنكر الحق بعينه للغير وما يترتب عليه ونحو ذلك ايضاً و هذا واضح و يحتمل
الخبر على ان المراد منه ان اقرارهم على انفسهم فيما يتعلق بهم نافذ مطلقا بالنسبة اليهم اصالة وبالنسبة الى غيرهم فيما يترتب عليه تبعا وعلى هذا يبتني الاول
فالتصرف المعتبر ان كان مما يشارك المقر فيه غيره كعقد النكاح مثلا لم ينفذ الا في حقه خاصة وان كان مما يختص به نفذ بالنسبة اليه اولا وبالذات
وبالنسبة الى غيره ثانيا وبالتبع و على هذا فحكم التصرف بمنزلة حكم العين التي عليها يد المقر خاصة او مع غيره ولما كان كل من يملك النكاح واذا السم
بالطلاق حقا مختصا بالزوج لا ولاية عليه لاحد فاقراره بالطلاق اقرار على حق نفسه واخراج للامر من يده فانا نسمع كان ثابتا مطلقا ولا يعتنى بالتقرير
المذكور ايضا **اقول** قد يكون الطلاق موافقا لغرض الزوج فلا يكون اقرارا على النفس كما يكون اقرارا عليها لو تحقق شوقه الى وصالها وقد يحمل قرابتها
ولا ريب ان الطلاق مما يتعلق به فكيف يبقى معنى قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز ان اقرارهم على انفسهم فيما يتعلق بهم جائز مطلقا بالنسبة اليهم
اصالة وبالنسبة الى غيرهم تبعا و لا ريب ان الطلاق من حيث هو طلاق ليس بمعنى الاقرار على النفس وان جعلت المراد منه هو الحيثية التي هي اقرار على النفس فلا
معنى للتعميم والقول بانه يسمع بالنسبة اليه بالاصالة وبالنسبة الى الغير بالتبع **فان قلت** نعم ان الاقرار بالطلاق اقرار بما لا يتعلق به وفيه
وفي معنا الى ان التقييد النكاح وحق ملكية البضع كما ان العتق متعلق بالمولى وفي يده ومعنا ان المتحقق الملك وقت رقبة العبد عن العبودية فانا الهذا
القيد يترتب لو لا انه ولا ينافي ذلك ترتب حق اخر للزوجة والعبد على حق ملكية البضع والرقبة ما داما ثابتين وكما ان الزوجة كالبائعة بضعها بعوض
الصداق لا لشيء اخر من النفقة وغيرها ولا دخل لغير تمليك البضع في عوض الصداق في حقيتها فالطلاق المختص بالزوج هو قطع ذلك الملك فلا
يبقى شيء اخر **قلت** قد ظهر مما ذكرنا سابقا الجواب عن ذلك و نقول هنا ايضا لا يخفى ما فيه من الخلط فان كون معنى الطلاق ان التقييد النكاح
وحق ملكية البضع لا يستلزم كون الاقرار به معنا ذلك وكذلك الكلام في العتق **قولك** ولا ينافي ذلك انه حقيقة انما قبلت الترتب ما دام تحققا
ثابتين فما الذي رفع الحقين حتى يترتب عليهما حق اخر والكلام في رفعهما انما هو اذا تحقق الطلاق والعتق في الخارج ولا نسلم رفعهما بالاقرار لان
للزوجة والعبد انكار وقوع الطلاق والعتق والاقرار انما يسقط ما يختص بالمقر ويتضرر به لا ما هو حق للاخر بالعقد الثابت من النكاح وشرائه العبد
واما القول بعدم دخول حق اخر في حقيقة النكاح الا تمليك الزوجة بضعها بعوض الصداق فهو تمام اذ وضع النكاح الدائم لحصول النسل وقطع
باستمتاع كل منهما من الاخر فيستحق الزوجة مضافا الى الصداق التمتع من الزوج ولو كان محدودا في الضجعة والمواقعة كما ان في جانب الزوج ايضا
محدود بغير حال الحيض ونحوها وكذلك طلب النسل فلا يجوز العزل بدون اذنها **وقد** عرفت منع اختصاص ماهية الطلاق في رفع السلطنة بعضو
بالجملة هذا الحمل مضطرب غاية الاضطراب لاستلزامه الغاء ما ذكره الحكم في اللفظ وتقدير ما لم يذكر لان المقصود على هذا بيان ان الاقرار مما يتعلق
بالمقر ويختص كالطلاق موجب لامضائه وسقوط عينه وترتب احكامه **ولا** ريب ان الطلاق هو الماهية التي من شانها منع الزوج عن التسلط على الزوجة
واسقاط حقوق الزوجة عنه فانا نسمع ذلك وامضي فلا فرق بين الامرين بان يكون احدهما بالاصالة والاخر بالتبعية بل هما مسموعان بالاصالة وح
فيكون قيد على انفسهم لغوا **و** ان اريد ان سماع ذلك انما هو من جهة حصول الاقرار على النفس فغيه ايضا **اما** ان يكون سماعه من جهة انه نفس الاقرار على
الغير ان هذا التقدير من دون قرينة عليه غير صحيح في كلام الحكيم **واما** ان يكون سماعه من جهة انه مشتمل على الاقرار على النفس **فاما** ان يراد من الجهة
الحيثية التقييدية فكيف يقتضي سماعه من هذه الحيثية سماعه من الجهة الاخرى وان كان تبعيا ايضا لا نسلم انه يسمع من هذا الطلاق ما هو اقرار على
النفس بعينه وهو اسقاط التسلط عليها لا غير مثلا فيصير الحديث لنا لا علينا **واما** ان يراد من الجهة الحيثية التعليلية فهو يستلزم ان يسمع كلما
وجد فيه هذه العلة وان كان من حيث احد جزئيه كالنكاح ايضا لانه ايضا مشتمل على الاقرار على النفس بالتزام حقوق الزوجة والا لم يكن العلة علة تامة
مع كونها في مادة تختص بالمقر علة **و** هذا ينافي حقيقة العلية كما لا يخفى **فان قلت** لا يستلزم لغوا ولا تقديرا فان المقيد هو الاقرار المقيد بعلى
انفسهم باق على حاله والحكم المطلق بالجواز باق على اطلاقه يعني يجوز على النفس وعلى الغير فان الاقرار ان حمل على المصطلح فالقيد للتاكيد على اي حال
ولا يكون لغوا والا فللتاسيس على اي حال فالمراد ان اقرارهم على انفسهم نافذ مطلقا وان اقتضى اسقاط حق للغير ثابت على وجه التبعية فسماع ذلك انما
هو من جهة انه اقرار على النفس بالاصالة وعلى الغير بالتبع فهو اقرار مشوب بالدعوى **قلت** لا يخفى ان الحكم يفيد الجواز المطلق على الاطلاق مع ملاحظة
من التفصيل بارادة اسقاط ما عليه بالاصالة وما على الغير بالتبع تناقض **واما** بقاء الاقرار المقيد بعلى انفسهم ايضا فان اريد المعنى المصطلح
وكان القيد للتاكيد فهذا التاكيد اوضح شاهد على ان السماع انما هو بالنسبة الى ما هو على نفسه لا ما هو على غيره اصالة كان او تبعا و ان حمل على
المعنى اللغوي فالامر اوضح لان القيد بعلى انفسهم صريح بمعنى التعليل والاحتراز عما كان على غيرهم فما وجه قضائنا باسقاط الغير الثابت على وجه التبعية
فقولك ان سماع ذلك انما هو من جهة انه اقرار على النفس بالاصالة وعلى الغير بالتبع قول بالدعوى ولا برهان عليه سيما مع اعترافك بانه مشوب بالدعوى

في بيان ان الاقرار بالنفس ...

والدعوى مما لا يثبت الحكم بمجردها ويترتب عليه ايضا ان اقرارهم على انفسهم ليس له نسبتان بل هو امر واحد وانما النسبتان للنفس لطلاق مثلا لاجل المقرية
وهو ليس نفس الاقرار على النفس **واما** التفريع بقوله فالنصف فلان للمقر به فهو يشعر بان العلة هو كونه مما يتعلق به ويختص به يعني انه كان مما فيه حق
له كان له او عليه ولذا كان مما يشترك مع الغير فلا يسمع الا ما كان اقرارا على نفسه **و**هذا اعتراض عن ملاحظة علية الاقرار على النفس راسا **و** لا ادري
كيف يعين معنى قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز ان الاقرار اذا كان فيما يختص به فيسمع سواء كان له او عليه واذا كان فيما يشترك معه غيره فلا يسمع الا
ما كان عليه **مع** ان ذلك محض دعوى لا دليل عليه ايضا فلا ريب انه لا يمكن الحكم بثبوت مثل الطلاق والنكاح في الواقع الا مع فرض تحققهما
في الخارج بتمامها فانه يسمع من الاقرار في حق مدعي النكاح ظاهر اليس من جهة سماع الاقرار بالايجاب فقط او القبول فقط حتى يثبت به ثمرة احد
فقط اذ لا ثمرة لاحدهما فقط ابدا فبعد فرض تحقق الاقرار بالمجموع فيرجع القبول وعدم القبول الى كونه اقرارا على النفس وعلى الغير وهو كما يختلف فيه
كان مشتركا بينهما يختلف ايضا فيما يختص باحدهما فلا وجه للفرق بينهما **فظهر** من ذلك ان تقدير قوله فيما يتعلق به لا دليل عليه بل فاسد
وموجب لالغاء قوله على انفسهم او تخصيص الرواية بمثل الطلاق والعتق **فان قلت** انه رتب كلامه على التقدير الصناعي بل استنبطه عن لفظ اقرار
كسائر المدلولات الالتزامية **قلت** ان قوله فيما يتعلق به اما يراد به المعنى المساوي لقوله على انفسهم فيصير تاكيدا بعد تاكيد اذا اريد من الاقرار
المصطلح فلا مجال لارادة المقرونة بالنسبة الى الغير نشا ايضا فكذا لو اريد معنى اللغوي لانهما مقيدان له او يراد به ما يختص بالمقر كالطلاق والعتق لا
ما يشترك بينه وبين غيره فتح لا مناص عن التقدير الصناعي الذي لا دليل عليه وهو خلاف الاصل والظاهر وموجب لتخصيص الرواية بمثل الطلاق و
العتق واخراج غيره من الاقارير الواردة على العقود والمعاملات **و**هو كما ترى **قوله** وعلى هذا فحكم المصنف في الخ هذا اقتباس مع الغاء فائدة الاقرار
للغير فيما لا يشاركه احد في البين انما يسمع في الكل بخلاف ما لو شاركه غيره فان اقراره له لانه اقرار على النفس وعلى الغير الذي هو شريكه في البين كالطلاق
ونحوه مما يختص به مشتمل على ما هو حق له ولغيره معا فالاقرار به اقرار على النفس وعلى الغير هذا خلف **قوله** ولما كان الاقرار بثبوت الولاية
اختصاصه به لا يوجب كونه اقرارا على نفسه كما لا يخفى بل انما اقرار على النفس من حيث هو قاطع لتسلطه واقرار على الزوجة من حيث انه مسقط لحقوقها

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الاشكال في المسئلة في مقامين **الاول** ان حكم المرأة بينها وبين الله اي شئ وكيف حكم غيرها من باب الحسبة
والثاني ان المخاصمة بين الزوجين كيف يرتفع وكيف حال المرأة اذا تنازعا **اما المقام الاول** فنقول ان علمت المرأة بصدق الزوج فلا بد ان
تقبل قوله ويسقط حقوقها كما يسقط حقوقه ويجوز لها التزويج بغيره ويجوز لغيرها مباشرة امر تزويجها وليس له منعهما من باب النهي عن المنكر
ولا اشكال في شئ من ذلك وان علمت كذبه فلا يجوز لها قبول قوله في جواز تزويجها بالغير **و**اما في اسقاط حقوقها فلا شبهة في عدم امكان سقوطها
في نفس الامر ولكن الامر في اسقاطها بيدها وهي مختارة في الاخذ بالاستعداء الى الحاكم او التقاص ونحوهما وعدمه الا ان يلزمه وجب مثل الاضطرار
الى النفقة بحيث يتوقف ابقاء الحيوة بالاخذ ونحو ذلك فيجب عليها المطالبة الخ **و**اما حقوق الزوج فقد اسقطه هو باقراره اذ اقرار العقلاء على انفسهم
مسموع عند **تعسر** لو كذب في طالب حقه فعلى المرأة ان يوفيها بينها وبين الله وان لم تكن ماخوذة عليها في ظاهر الشرع **و**اما اذا كانت جاهلة بالحال
ولم يكن الزوج متهما فلا يجوز تكذيبه ما لم يحز عندها المسلم وتكذيبه بمجرده **و**الظاهر انه يجوز لها قبول قوله ان كان ثقة **و**المراد بالجواز هنا
ما يشمل الوجوب يعني يجب تصديقه فلا يجوز لها مطالبة حقوقها منه ويجوز لها التزويج بالغير ونحو ذلك وكذا لغيرها المباشرة في امر تزويجها
بالغير واجراء الصيغة من قبلها ونحو ذلك لان ذلك اخبار صدر عن مسلم ثقة وقول المسلم وان كان ثقة محمولا على الصدق نعم **الا** انه اذا عارضه
شئ آخر مثل قول مسلم آخر واصل او منبئ او اشتغال ذمة فلا بد من النظر فيه **فنقول** فيما نحن فيه ان لوحظ كونه اخبارا عن ضرر نفسه فيتقوى بانه
اقرار او يسمع على نفسه بالخصوص فانه مع انه اخبار مسلم معتضد بالاعتبار وهو ان العاقل لا يكذب على نفسه بشيء يضره فهو خبر واقرار معا او
من حيث انه اخبار بما يوجب فك وثاقه وزوال استصحاب ممنوعيتها عن تزويجها بغيره فان كان ثقة فيجب قبوله لانه خبر صحيح وخبر الواحد حجة
شرعية اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه او مساو له بل لا يبعد الاكتفاء بمحض الظن والوثاقة وان لم يكن المخبر عادلا كما هو الاظهر عندي في خبر الواحد
بل لا يبعد الاكتفاء بعدم الاتهام بل هو متعين لان ما دل على حمل قول المسلم على الصحة اقوى من هذا الاستصحاب **و** يرشد الى هذا تتبع ابواب
الفقه مثل قبول خبر من يخبر باشتراء مال الغير فيجوز طلب اشترائه منه وان كنت عالما بكونه مال الغير ويجوز اجراء الصيغة وامانته
وكالتزويج بخبر من يخبر بموت رابعته مع علمك بكونه صاحب اربع وكذا باحدى الاختين اذا اخبر بموت الاخرى او طلاقها وان كنت عالما به وكذا لنفسه
الخامسة والاخت يجوز التزويج باخبار الزوج عن موتهما او طلاقهما **و** من هذا القبيل قول القاسم والمستاجر ونحوهما وجواز نعل بدون
المطلقة ثلثا لزوجها الذي تزوجت وحللت المرأة نفسها **و**الشيء حكموا باستحبابه كونها ثقة موافقا للصحيح الوارد فيه وكذا العمل بقوله كل مرة

في ان حكم المرأة بينها وبين الله اي شئ

لانه اقرار على نفس في الكل

تدعي فوت زوجها او طلاقه اياها كما هو المشاهد في غير ذلك من المواضع التي لا يجوز حاجة الى ذكرها والاستصحاب المانع هنا موجود في كل المذكورات
مع أن أصل ذلك الاستصحاب في الاغلب ناش اما من فعل مسلم او قوله فكما انا نكتفي في اصل المزاوجة والملك وغيرهما بقول المسلم ونحكم بصحتها فكذلك
في قطع استصحابها فانا وجدنا رجلا وامرأة يعترف كل منهما بالزوجية بينهما نحكم بصدقهما فيسمع قول كل منهما في ادعاء قطع علاقته عن الاخر
ما لم يعارضه انكار الاخر **والحاصل** ان اخبار المسلم ان كان على ضرر نفسه فهو خبر بعنوان الاقرار وان كان على ضرر غيره ولاجل نفسه
او من بمنزلته مقامه فهو خبر بعنوان الدعوى وان كان يثبت حقا لا لنفسه لغيره فهو خبر بعنوان الشهادة وان كان يثبت حكما لا ينافي ضرر غيره
من الامور المذكورة وليس له مزاحم بالفعل فهو خبر محض وان كان قد يصير اقرارا كما مر الاشارة اليه وما نحن فيه من هذا القبيل فلا بد ان يسمع منه
اذا لم يكن متهما اذ هو خبر مسلم لا معارض له سيما اذا اسقطت المرأة حقها ولكن نريد ان نعرف جواز تزويجها بالغير اذ الامر الذي كان مانعا عنه
هو يد الزوج عليها وكونها زوجة له والمفروض ارتفاعها باقراره فاقرار الزوج متضمن لامور احدها اقرار على نفسه واسقاط سلطنته عليها والثاني
الشك في اخباره بسقوط حقوقها والثالث كونها خلية عن المانع بحيث يجوز لها التزوج بغيره بينها وبين الله والاول سقط باقراره من حيث انه اقرار
على نفسه والثاني باسقاط المرأة حقها بالفرض فبقي اخباره عن خلوها عن مانع التزوج بلا معارض فان كان الزوج ثقة فالامر واضح والا فيجوز ان
بلا بينة وان اعتبرنا عدالة المخبر مطلقا حتى في غير الحديث المصطلح كما هو مورد اية النبأ من جهة المفهوم واخذ العموم في مفهوم الخبر ومقتضى مقام
الشهادة غير مسلم مطلقا كما يستفاد من استدلالهم بالاية في حجية الخبر مع ان موردها الواقعة الخاصة كما لا يخفى وذلك لان المسلم من اشتراط العدالة
انما هو اذا اريد بالخبر اثبات تكليف وشغل ذمة ونحو ذلك مما يكون اقوى منه والمفروض فيما نحن فيه عدم سلامة المعارض الاقوى وكيف كان فالقول
بجواز العمل بقوله وجوبه كما هو المراد في جواز العمل بخبر الواحد كما هو واضح وما يتوهم ان الزوجة متحيرة بين التصديق والتكذيب فان صدقته فيجوز لها
التزوج بالغير والا فلا فهو بمعزل عن التحقيق اذ لا معنى لابتناء حكم الله على تخير المتحيرة ومما يؤيد سماع قول الزوج هو الاخبار الواردة في
قول الزوج للزوجة اعتدي في لزوم العدة وما يتوهم ان قوله حينئذ يساوي مع قول الاجنبي لو اخبرها بالطلاق ففيه ما لا يخفى اذ يد الزوج تمنع ما
عن مضادته فيعتبر فيه العدالة كما يعتبر في المدعي على ذي اليد في سائر الاموال والحقوق والظاهر ان الاخبار بالنكاح ايضا كذلك يعني لو اخبر رجل
امرأة ان اباك قد زوجك اياي في حال صغرك فلا مانع من القبول والتمكين الا ان تدعي كذبه او تتهمه فترافع الى الحاكم وقد صرح بما يقرب
مما نحن فيه سيد المحققين ره في شرح القواعد لنا في مسئلة ادعاء المطلقة ثلثا للطلاق والتحليل للزوج فقال يسمع لانه دعوى لا معارض
لها ولان قبول قولها في ذلك ليس بابعد من قبول قول ذي اليد في انتقال مال غيره اليه ونحو ذلك مع اتفاقهم ظاهرا على قبوله فيه انتهى وليس
ذلك الا لعدم مقاومة استصحاب المنع لما دل على لزوم حمل قول المسلم على الصحة سيما بالنسبة الى من يريد التزويج بمحض قول الزوج مع سكوت الزوجة
وجهلها بالحال **ومما** ذكرنا ظهر حال ما لو كان الزوج ثقة او غير متهم واما لو كان متهما فلا يبعد القول بجواز سماع قوله ايضا لانه ليس ما
يعارضه بالفرض الا الاستصحاب ولا يبعد ترجيح ما دل على حمل قول المسلم وفعله على الصحة مطلقا على هذا الاستصحاب كما في نظائره نعم يستحب
الاحتياط وترك التزويج للمرأة حتى يظهر لها حقيقة الحال كما ينبه عليه فتوى المشهور في المطلقة ثلثا والصحيحة الدالة عليه **واما المقام الثاني**
وهو بيان حال المرافعة والمخاصمة وهو اما بتكذيب الزوجة اياه صريحا وقطعا واما ادعاء الظن بكذبه او تقول اني لا ادري حتى يثبت على سقوطه
ولا علم لي بسقوطه فهو باق على حاله اما الصورة الاخيرة فالظاهر عدم سماع دعويها لانه ليس لها شئ تعتمد عليها الا الاستصحاب والمفروض انه لا
ينكر قوله ولا تكذبه فلا بد من تصديقه لما مر **واما** الصورة الثانية فسماعها موقوف على سماع الدعوى الظنية والاظهر عندي سماعها فلها
تحلفه على عدم الكذب وليس لها الرد كما حققناه في محله **واما** الصورة الاولى فلا ريب ان دعوى الزوجة مسموعة ولكن الاشكال في تقديم قول
ايهما وما يتوهم من تقديم قول الزوج بلا يمين فهو مما لا يلتفت اليه والكلام في انه متوجه اليه او اليها **ولا بد** في تحقيق المقام من تمهيد مقدمة
في تحقيق معنى المدعي والمنكر وبيان معنى قولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر **فاعلم** انهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من
يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او الظاهر فان توافقا فلا
اشكال وان كان توافقا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل والظاهر فمعرفة المدعي والمنكر من فروع هذا الاصل ولعل ما يظهر من بعض
الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار
ملاحظة المآل والا فالاقوال حقيقة اثنان كما يظهر من تتبع كلمات الفقهاء وصرح به بعض المحققين في الايضاح **ثم** ان مرادهم من الظاهر اعم من ان يكون
ذلك من جهة غلبة الظن العادة او العرف او القرائن او لحصول الظن من جهة اصالة حمل فعل المسلم على الصحة وظهور ذلك في غلبة الظن **وهذه**

قد مر الاشارة من القواعد عشر في حكاية الشهادة على ... الصبية ... منه قده

في قبول اخبار الزوج بالطلاق

لعل وجه التأمل عدم ثبوت المعارض لدعوى التحليل الا ... منه

في بيان حال المرافعة والمخاصمة بينهما

في بيان معنى المدعي والمنكر

التعريفات من المصطلحات الفقهية **فالمهم** بيان الماخذ من جانب الشرع ولما كان وضع هذا الباب والعلة الغائية لعقد البحث فيه رفع النزاع بين العباد **فلابد** اولا من ملاحظة معنى النزاع **فنقول** ان النزاع عبارة عن قضيتين متخالفتين واردتين على موضوع واحد من شخصين او اكثر من اكثر من ذلك اما يحصل باثبات صريح او نفي صريح مثل ان يقول احدهما لي عليك كذا ويقول الاخر ليس لك علي ما تدعيه اوليس على شيء اوما يتضمن ذلك مثل ان يقول لي عليك من ثمن فرسي كذا ويقول الاخر ما اشتريت منك شيئا وهكذا واما يحصل بقضيتين متخالفتين او اكثر من جهة التناقض اولا وان استلزمه بالعرض مثل ان يقول احدهما ارضي عندك كانت بالاجارة والاخر يقول بالاعارة او يقول احدهما وقع البيع في حال الرضا والاخر يقول في حال الجبر او يقول احدهما في حال الكبر في حال الصغر او يقول احدهما تم الكيل والوزن والاخر يقول نقص واما يحصل بين شخصين مثلا احدهما يدعي الجناية والاتلاف على الاخر مثلا والاخر يقول اني لا اعلم بما ذكره وهكذا فقد جعل الشرع معيارا لرفع النزاع امورا مثل الاقرار والبينة واليمين اما الاقرار فانما جعلناه نافذا على المقر اذا كان مما يعود ضرره اليه على تفصيل ذكرناه في محله **واما** البينة واليمين فقد استفاض بل تواتر النبوي عنهم بان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه او على من انكر وقد وقع الاشكال في فهم هذا الحديث الذي هو معيار رفع النزاع من وجهين **احدهما** بيان مرادهم عليهم السلام من المدعي والمدعى عليه حقيقة **والثاني** بيان معنى هذا التفصيل وبيان المناص في صورة عدم التمكن منهما او من احدهما **فنقول** ان الالفاظ اذا لم يثبت فيها حقيقة شرعية فيرجع فيها الى العرف العام على الاصح **ولاريب** في دخول ما هو اثبات صريح ونفي صريح او ما يتضمنهما او ما يستلزمهما مع كون احدهما اظهر من الاخر في عموم الرواية فيقال للمثبت المطالب انه مدع ولمن نفاه انه مدعى عليه ومنكر **ولا اشكال** فيه انما الاشكال في القضيتين المتخالفتين بالتضاد كالاجارة والاعارة فانا ان اعتبرنا الانكار الضمني الحاصل من جهة التضاد فهو موجود في الطرفين فكل واحد منهما مدع ومنكر فلا يتحصل المناص بالعمل بالرواية على ما هو الظاهر منها وان لم نعتبر ذلك فلم يندرج تحت الرواية اصلا وكذلك فيما لو ادعى احدهما شيئا وقال الاخر لا اعلم بذلك وعدم اندراجه تحت الرواية اظهر **اما المقام الاول** فنقول ان ادعينا ان معنى المدعي في العرف هو من يتصدى لاثبات امر خفي فلا بد من التحري في الموارد المذكورة ان اي الطرفين اخفى من الاخر وايهما اظهر كما ان الاظهر كونها اجارة لان الاصل عدم انتقال منافع المال الى الغير بلا عوض والاصل عدم اشتغال ذمة الغير بالاجرة فهي عارية والاظهر الاول لاعتضاده بعموم حديث على اليد ما اخذت حتى تؤدي ونحوه وهكذا مدعي النقص في الكيل والوزن اذا كان هو المشتري فيقدم قوله لان العادة تقتضي بان اهتمامه في ذلك اكثر من البائع فاذا تعين من هو مطلبه اخفى فيندرج في الرواية ويتوجه عليه البينة ولا يبقى للاخر الا اليمين لو فقد البينة وان لم يسلم صدق المدعي على ذلك عرفا حقيقة يستدل بالحديث فيمكن ان يتعدى العلة في اصل الحكم في المثبت الصريح والمنكر الصريح هو خفاء مطلب المطالب وظهور براءة المطالب منه من جهة الامور الخارجية العامة كاصل البراءة الذمة والاغلب انهما مسلمات قولهما محمول على الغني فيجري فيما نحن فيه ايضا وبذلك ظهر انه لو فرض كون مادة من مواد المدعي الحقيقي الذي لاريب في صدق اللفظ عليه عرفا لاجل كونه مثبتا في مقابل الانكار مع صراحتهما وكونه في صدد اثبات ما هو خفي بنوع مخالفة للاصل والظاهر وترك لو ترك لكن كان تشخصه معاندا بقرائن خاصة شخصية يفيد كمال الوضوح دعواه لا يخرج عن مدلول الخبر كما اذا ثبت اللوث لمدعي الدم فانه لاريب انه من يدعي القتل على احد وهو ينكره واسمانهما مدع ومنكر حقيقيان من حيث الصدق العرفي والوضوح والخفاء الكلي الحاصل بسبب نوع الدعوى وان كان مطلب المدعي اظهر بسبب اللوث من مطلب المدعى عليه بمراتب ومع ذلك فلا يقال انه منكر حتى يكتفى فيه بيمين واحد بل هو مدع وكان لابد عليه بمقتضى الحديث اقامة البينة لكن الشرع خص في الدماء بثبوت القسامة على المدعي احتياطا فالمثبت بالظهور والخفاء في تحقيق المدعي احتياطا والمنكر انما يحتاج اليه غالبا فيما لم يظهر كونه مشمولا للرواية عرفا وكذلك لو ادعى رجل صالح متق على فاسق متغلب شيمته التغلب والغصب اخذ مال الوصنا فالمحافظة طرد القاعدة وطريقة النزاع **وعلى هذا** فما اتفق قد يقدمون قول من يصدق عليه عرفا انه مدع مع يمينه مع انه خلاف مدلول الرواية **فوجهه** انه مستلزم لتجديد دعوى اخر لصيرورتها منكرا او يعدم امكان اجراء الرواية من جهة اخرى وهو ان مصداق الرواية انما هو في صورة الامكان فقد لا يمكن البينة للمدعي لعدم وجودها ولا اليمين للمدعى عليه لعدم علمه كما في صورة ادعاء العنين المشروط سماعه بثبوت حجتها لتمام المهر اذا ادعاها وادنا لم يمكن اثبات الحجة لها بالبينة فقد لا يمكن لمنكرها اليمين ايضا لعدم علمه بحجتها فيلزم سقوط الدعوى بدون بينة ويمين **ومن هذا القبيل** ادعاء الزوجة كون اذنها بالتزويج جبرا من الشرع سبق كراهتها للذلك وثبوت الجاز الامر اياها بذلك الجبر فلها بما يلزم منها فقد لا يمكن للزوجة اثبات المجبورية حال الاذن وقد يتعذر للزوج ايضا من اليمين لعدم علمه بعدم رضاها حتى يحلف **فالاظهر** في امثال ذلك تقديم قول المدعي مع يمينه لما سنبينه بعيد ذلك من

في بيان ... [illegible] ... ومعنى النزاع

الاخر يقول

هو كون البينة على احدهما واليمين على الاخر اجماعا في الجملة

في بيان حقيقة المدعي والمدعى عليه

فالمثبت له

اذ لا حاجة بهما تخصيص عموم الاخبار الدالة على ان قاطع الدعوى اما البينة واما اليمين مع حمل الحديث المتواتر على صورة الامكان كما بينا مع امكان
ان يقال ان يصدق على خصمها المدعي من جهة انهما يدعيان شيئا ظاهرا جليا وهو يدعي امرا خفيا فان سبق الاخبار واستصحاب سيما انا عاضد قرينة
اخرى مثل حضور الجار حين العقد وكون الرضا خلاف الاصل وكون المرأة اعرف بقصدها وارادتها يفيد ظهور مطلبه لا يقال ان اكتفاء
القرائن الخاصة بالمقام ليس مما يمكن ان يصير مناطا لرفع النزاع الذي يستدعي اطراد القاعدة لانا نقول ان ظهور كون اقرار ومثل هذا التخصيص
جرى بعنوان الكلية قاعدة فيكون من كليات افتراق الظاهر يصير معيارا وهذا ليس من باب اللوث في مدعي الدم اذ قد بينا ان هناك يميز المدعي
والمنكر بحسب العرف واللوث امر زائد افاد تشديد المدعي ولعتبره في الدماء للدليل والا فمقتضى عموم الخبر المتواتر عدمه فكذلك مدعي الظهور في
مدعي جهالة الثمن في دعوى الغبن لكونه مما لا يطلع عليه الا هو غالبا مع مطابقته للاصل ولزوم العسر والحرج فبذلك يصير بمنزلة المنكر لكون
خصمه مدعيا للاخفى منه فان قلت انه صح حمل فعل المسلم المستفاد من الادلة مقتضية لحمله عليها وكان عليه ان يقوم على الوجه الصحيح في المسئلة
المذكورة انه ينافيها على ما ذكرت قلت انه القاعدة اقتضى جعل المعيار في تقديم قول مدعي الصحة هو غلبة صحة فعل المسلم او ظهور
فعله في الصحيح من جهة اسلامه مع ان بعضهم خالف في ذلك فمنع بعضهم من كونها اجماعيا يحتاج الى تامل في تحقيق مواضعه فانها ليست
كلية فقد تريهم يقدمون قول مدعي الكبر اذا تنازع البائع والمشتري في وقوع البيع في حال الصغر او الكبر وكذا مدعي الافاقة للمجنون الادواري
اذا تنازعا في وقوع البيع حال الافاقة والجنون تمسكا بحمل فعل المسلم على الصحة للظهور او الغلبة في وقوع معاملاتهم في حال الكبر والعقل مع ان الحق
انه لا بد فيه من تفصيل فان تقديم مدعي الكبر انما هو اذا كان نزاعهم في وقوع البيع حال الكبر والصغر لا في حصول الكبر والعقل في حال البيع يعني
مع معلومية التاريخ وكون الصبي مشكوك البلوغ في ذلك الحين لا يمكن ان يدعي ان الغالب في مثل ذلك الصبي انه كبير ودعوى ذلك يصح في
مجهول التاريخ مع عدم نزاعهما في نفس الكبر والصغر فهو تقديم مدعي الكبر والعقل ليس على ما ذكر ولكن لندعوى كون ظاهر حال المرأة المسلمة
راضية في اذنها غالبا غير مجبورة في نكاحها لا سيما في مثل هذا القسم الذي تجوز فيها مستمرة سيما مع حضور الجار المعروف له حال الاذن والعقد
وان كان ساكتا وهكذا وعلى هذا فينقلب الحال ويصير ظاهر الفساد لاعتضاده بالاصل فيصير مدعي العقد مدعيا الامر مرجوح **واما المقام**
الثاني وهو الذي يقول المدعى عليه لا اعلم **فنقول** ظاهر الاصحاب كما ذكره المحقق الاردبيلي رحمه الله وصاحب الكفاية رحمهما الله ان اليمين على المدعي مع
ان ذلك لا ينطبق على قاعدتهم المستفادة من الخبر المتواتر ومقتضى كلماتهم انه لا يكتفى من الحالف بنفي العلم ولا يجوز له الحلف بنفي استحقاق
المدعي لعدم علمه بذلك فلا بد من رد اليمين وان لم يرد فيقضي بالنكول لو قيل به او بعد رد اليمين على المدعي لو لم يقل به واحتمل المحقق الاردبيلي
رحمه الله قويا عدم القضاء بالنكول في الصورة المذكورة وان قيل به في غيرها بل يجب الرد واحتمل الاكتفاء في الاسقاط بيمينه على عدم علمه بذلك
وقال صاحب الكفاية لا يبعد الاكتفاء بالحلف على نفي العلم ولا دليل على نفيه اذ الظاهر انه لا يجب عليه ايضا سوى ما يدعيه الا مع العلم ويمكن على
هذا ان يكون عدم العلم بثبوت الحق كافيا في الحلف على عدم الاستحقاق لان وجوب ايفاء الحق انما يكون عند العلم به ولكن ظاهر عباراتهم خلاف
ذلك **اقول** ان ادعى المدعي عليه العلم فلا اشكال في جواز الحلف على نفي العلم وبه يسقط الدعوى وما ذكروه من الكلية من لزوم الحلف
على البت في نفي الفعل لا العلم انما كان في فعل نفسه لا دليل عليه بل المتبادر من الادلة هو لزوم البت في صورة الامكان وان لم يدع عليه العلم
فمقتضى الاصل والاخبار انه لا يتوجه اليه شيء ولا يجب عليه رد اليمين ولا يرده الحاكم ايضا على القول بعدم القضاء بالنكول اذ لا معنى للرد الا
بعد ثبوت اليمين عليه ولا شيء يثبتها عليه فلا يجوز للمدعي ايضا الحلف ولا يثبت به شيء لو حلف **واما** ما ذكره صاحب الكفاية من جواز الحلف
على عدم الاستحقاق فهو بعيد اذ عدم اشتغال الذمة شرعا قبل العلم لا يستلزم نفي استحقاق المدعي في نفس الامر **والتحقيق** ان يقال ان العمومات
الدالة على ان اليمين مثبتة للحق مثل قولهم عليهم السلام على الاشياء شهادة عادلة او يمين قاطعة وسنة ماضية ومثل ما روي عن علي انه تعجب فيه
في جواب نبي من الانبياء اشتكى الى ربه القضاء اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون في ذلك ان العام المخصص حجة في الباقي وعلى التحقيق
فالخبر المتواتر للفصل بان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه محمول على الغالب فهو صورة الامكان بل في صورة تمكن كل واحد منهما
لكل واحد والغالب في الدعاوي ان يكون المدعى عليه منكرا ولذلك عبر في لفظ اخر بالمنكر والمنكر متبادر في العالم بالنفي لا النافي للعلم فكانه
قيل اذا تمكن كل منهما من البينة واليمين على فالبينة وظيفة المدعي ولا يكلف المنكر بتحصيلها وان تمكن منه واليمين وظيفة المدعى عليه فلا يجوز
ان يبادر به المدعي لانه لا يقتضي البينة من المدعى عليه ولا يبقى قطعا اصحية بينة الداخل وقبولها **بل** اظهر منها عندي كما حققته في كتاب مناهج
الاحكام **واما** صحة يمين المدعي ونفعها به فيما يقضي كثيرة مثل مسئلة الدية والدعوى على الميت وغيرهما **وبالجملة** القدر المسلم من كون

ولا يبعد قطعا

> في بيان ان عموم ادلة البينة على المدعي واليمين على من انكر مخصص بموارد

البينة وظيفة المدعي واليمين وظيفة المدعى عليه انما هو لا امكان مع انه مخصص بموارد كثيرة جدا ولنا تفصيلا تعدية مذكورة في
محالها فيقع عموم الاخبار في كون اليمين مثبتة للحق في محالها **مع** انه لو لم نقل بلزوم يمين المدعي هيهنا للزم سقوط الدعوى المسموعة بلا
شيء وهو خلاف الحكمة سيما بعد ملاحظة كلام امير المؤمنين عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم الواردة في كيفية تحليف الاخرس انه عليه السلام
قال الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للامة جميع ما يحتاج اليه بحيث فعموم تلك الاخبار كان في ابلاغ حكم مثل ذلك فاذا فقدنا
ولم يكن اليمين للمدعى عليه فيكتفى بيمين المدعي **وبالجملة** تلك العمومات مع كون العمل عليها مقتضى الحكمة وتركها خلافها وفي فتوى الاصحاب
لزوم الضرر والحرج في اسقاط حق ثابت في نفس الامر يكفيني في اثبات هذا الحكم **والحاصل** انا نقول قد يثبت اليمين على المدعي بالرد عليه وقد
يثبت عليه من جهة النص بالخصوص كدعوى الدم والدعوى على الميت ونحوه وقد يثبت بالعموم وما نحن فيه من هذا القبيل وليس شيء ينافيه
الا الخبر النبوي المفصل **وقد عرفت جوابه اذا عرفت هذا فنقول** ان الزوج المقر بالطلاق مدع بالنسبة اليها فان صدقته فلا اشكال
وان كذبته فعليه البينة وان عجز فعليها اليمين او الرد ان لم نقل بالقضاء بالنكول وان كانت جاهلة وتمسكت بالزوجية استصحابا وقالت لا
اعلم حصول الطلاق فعلى الزوج اليمين لعدم تمكن الزوجة منها لعدم العلم ولا اشكال في ذلك لامكان ان نقول بوجوب تصديقه سيما
اذا كان ثقة كما يصدق المرأة بموت زوجها او طلاقها وتحليلها بالتزويج والطلاق حملا لقول المسلم على الصحة حيث لا منازع كما صرح به سيد محمد
في شرح النافع وكما يصدق مدعي الوكالة ومدعي التذكية والتطهير وقول الوكيل غير ذلك وبعض ما ذكر غير ذلك **وفيه** ان
خبر المسلم انما يجب العمل به وتصديقه اذا لم يعارضه شيء آخر مثله او اقوى منه **واما** اذا عارضه دليل آخر مثل لزوم العقد في دعوى الغبن و
برائة الذمة ما لم يعلم الاشتغال فيمن يدعي عليه جناية في نفس او خيانة في مال وهو لا يعلم به وان احتمل صدقه فلا الا اذا كان المخبر ثقة يوجب قوله
ظنا اقوى من المعارض **واما** استصحاب الزوجية وحرمة التمتع بها وعدم ثبوت التوارث وسائر الاحكام المترتبة عليها في الامثلة المذكورة فلا
يعتنى به لعدم المدعي في المقابل وعدم من يتمسك به فالفارق بين استصحاب الزوجية فيها واستصحاب عدم انقطاع آثار الزوجية فيما نحن فيه هو تمسك فيما
نحن فيه بالاستصحاب بعض تلك الامثلة فهو حجة شرعية دالة على عدم انصرام الاستصحاب بخلاف الامثلة المتقدمة فان استصحابا لم يتمسك به احد فلا يلزم
في طرف مقابل الدعوى التصريح ببطلان قول المدعي ونفي قوله في نفس الامر بل يكفيه عدم ظهور انتفاء المستصحب فانحرام فعدم المتمسك بحجة
مدعي الغبن مثلا لاينافي صحة تمسكه بلزوم البيع واستصحابه وان كان مدعي الجهالة مسلما يجب تصديقه لو لم يكن له متمسك فمع عدم ظهور بطلان
متمسكه يصح الدعوى ويحتاج رفعها الى امر آخر مثل اليمين والبينة وغير ذلك **وكذا** الكلام فيمن يدعي عليه الجناية في نفس او مال وهو يقول
انا لا اعلم ذلك وذمتي بريئة حتى يثبت على فلنا لو لم يكن البينة بالفرض ولم يمكن اليمين للتمسك باللزوم والاستصحاب لعدم علمه بكذب مدعي الجهالة
ومدعي الجناية فالمناص انما هو اليمين على من يدعي علمه بها ولو لم تكذب المرأة زوجها في الطلاق ولا صدقتها ولا تمسك بالاستصحاب في مقام
الدعوى وكانت طالبة للحق فيجوز لها التزويج سيما اذا كان الزوج ثقة يحصل الظن بصدقه فالمعيار معلومية حال الاستصحاب وبقاء الظن بمدلوله الذي
يظهر من يتمسك المتمسك به **واما** في الامثلة المتقدمة فليس فيها متمسك به **ومن** ذلك يظهر الكلام في الاجنبي الذي يريد تزويج المرأة المخبرة
عن موت زوجها او طلاقها والزوج في قبول تحليلها وكذا في نكاح الاجنبي للمرأة التي اخبرها زوجها بطلاقها مع جهلها بالحال وسكونها فان
استصحاب حرمتها المذكورة على الاجنبي والزوج معارض بقول المسلم ولكنها لم يتمسكا به **ولكن** بذلك لا يندفع الاشكال رأسا لان الكلام في
الجواز المتمسك وعدمه كما مر في المقام الاول فان جاز فيجب التمسك ويحرم وان لم يجز فيجب القبول ويحل **فالعمدة** بيان ذلك **و** ظني انه لا مناص عن
دفع الاشكال الا العدول عن تاسيس القاعدة في حمل قول المسلم على الصدق والقول بان ذلك ايضا من باب سائر الكليات التي بينها عموم من وجه وكل
بينهما وبين معارضاتها من الاحكام الشرعية مثل نفي العسر والحرج والضرر ودفع الاشكال بالقرعة والتخيير وقاعدة عدم نقض اليقين الا باليقين
والعمل على الاصل والظاهر وامثال ذلك فحمل قول المسلم على الصدق انما يتم اذا لم يعارضه شيء اقوى منه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية كسائر
الادلة الفقهية فربما يرجح تلك القاعدة على الاصل والاستصحاب وربما ينعكس وربما ينضم قرينة الى خبر المسلم يوجب ضعف الاستصحاب وربما
الاستصحاب قوة يغلب عليه وهكذا **و** يمكن ان يكون من مرجحات قول الزوج هنا كونه مخبرا عن نفسه والزوجة مخبرة عن ظن فبهذا يترجح قول الزوج
فيصير في معنى المنكر ويقدم قوله مع اليمين ولا بد منها فلا لان المفروض تحقق الدعوى ويحتاج الى ما يسقطها **ثم** انه يمكن ان يقال ان عدم
حمل قول المسلم وفعله على الصحة انما هو لاجل حصول الظن بصدقه ولو من جهة الغلبة فكلما لم يحصل هناك مخاصمة بالفعل او بالقوة فيبني على الصدق
كقول من يجيء بالهدية ويقول هذا مال فلان اهداه اليك ومثل قول من يبيع الثياب ويقول اشتريتها بالامس من فلان او يقول هذا من فلان

> في بيان ان الزوج المقر بالطلاق مدع بالنسبة اليها

> في تخصيص الاصل

وكلّي في بيعها وامثال ذلك ومن هذا القبيل قول المرأة كان لي زوج مات في السنة الماضية واريد ان ازوجك نفسي وامثال ذلك مما لا يحصى
فينبني على الصدق والصحة لكنها مراعاة لظهور الحال والصحة مرتّبة عليه حتى تحصل هناك مخاصمة فيحيي صاحب اليد ويقول كذب فلان بل هو
حيّ وجابها المالك وكان نظائره في يجب الاثبات والّا فالواسطة بإقراره فلا بدّ من اثبات كونه هبة او وكيلا في البيع او نحو ذلك فقبول قول المسلم في
هذه المواضع لا يحتاج الى كونه عادلا ولذلك حملوا اشتراط الثقة في المطلقة ثلاثا على الاستحباب **واما** اشتراط العدالة فانما يستفاد من الادلّة فيما
هو في الشهادة لاجل اثبات الدعوى كما استدلّ الفقهاء بآية النبأ لاشتراط العدالة والايمان في الشاهد ويخبر الواحد الذي يثبت تكليفا عامّا
للعباد او يرفع تكليفا عامّا لهم ولا توجه الى هذا المكلف بالخصوص مثل اثبات النجاسة للماء القليل الملاقي بالنجاسة واثبات الشفعة في كل امر مقسوم
او في الامور الخاصة باحاد المكلفين في رفع تكليف ثابت عنهم او اثبات تكاليف كاخبار الاجير عن الحج والطبيب عن المرض المبيح للفطر والتيمم ونحو
ذلك **و** قد يخرج في امثال ذلك خلاف بين الفقهاء فاختلفوا في مثل ما لو اخبر الفاسق عن الحج نيابة اذا فعله للميت تبرعا **فقد** يسمع ويجزي عن
الميت حملا لقول المسلم على الصدق والصحة **وقيل** لا لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ونحو ذلك في سماع قول الصغار في تطهير الثوب وسماع
قول المرأة في الحيض والعدة ونحو ذلك لا بد ان يقال انه يخرج بالدليل وهو العسر والحرج والاجماع والاخبار في البعض واذا كان هناك مخاصمة بالفعل
او بالقوة فلا يسمع الا بالبينة **و** من جملة ما يعد من الدعوى والخصام بالقوة هو المطالبة عن الميت والطفل والغائب **و** اما الخصام الفعلي فقد يكون
مع انكار المدعى عليه وقد يكون مع تمسكه بالاستصحاب وان لم يعلم بالحال فانه لا ريب انه يعد من جملة الدعاوي فلذلك يرجع الى وارث الميت في اليمين
على نفي العلم فانه مع كونه غير عالم بالحال يعد مدعى عليه **والحاصل** ان من جملة المخاصمات ما لو ادعى احد على الغير واجاب بانّي لا ادري ما تقول ومع ذلك
يعد مدعيا والطرف الآخر مدعى عليه **فقال** الشهيد في القواعد لو ادعت تسمية قدر فقال الزوج لا اعلم وكان قد زوجه وكيله او قال انسيت حلف
على نفي العلم ويثبت مهر المثل ويحتمل ما ادعته اذ لا معارض لها وكذا لو ادعت على الوارث فاجاب بنفي العلم **و** قال بعد ذلك في موضع آخر لو ادعت
انه قدم الطلاق على الوضع وقال لا ادري لم يقنع منه بذلك بل اما ان يحلف يمينا جازمة او ينكل فتحلف هي وان نكلت فعليها العدة ولم يقض
بالنكول عند بعضهم بل لان الاصل بقاء النكاح وآثاره فيعمل بمقتضى بلا بينة دافع انتهى **اقول** وعلى هذا يجري فيما نحن فيه القول ببقاء نكاح الزوج
اذا نكل الزوج او كان الدعوى مع الوارث ولم يتمكن من الحلف **واعلم** ان في كلامه رحمه الله اشارة الى انه لا يحلف احد على نفي فعل نفسه الا جازمة
ولا يحلف انه لا ادري **والحاصل** انه لا استبعاد فيما نحن فيه ان الزوج اذا قال طلقت زوجتي والزوجة كانت جاهلة بالحال ولم تتهم زوجها
لا بعنوان الدعوى وارادة اسقاط الحق بل يكون غرضه الاخبار عن الواقع فيجوز للزوجة البناء على مقتضاه والتزوج بالغير وان لم يشهد لها البينة
وان تمسكت بالاستصحاب فيسمع دعويها ويكلف الزوج بالبينة وقد ينتهي الامر الى رجوع اليمين اليه كما اشرنا سابقا من اجل العسر وتمّ والّا
لزم سقوط الدعوى المسموعة من دون حجة وليس لك ان تقول لا يجوز التمسك بالاستصحاب مع عدم العلم فانه في معنى العلم **و** نظيره في المسائل كثير من
جملتها من ادعى على احد ان مورثه يطلب منك كذا وهو يقول ابرأني ويعجز عن الاثبات فيرجع الى الوارث باليمين على نفي العلم لو ادعى عليه العلم
فهذا يستلزم جواز مقابلة الوارث للمدعي المسلم بمجرد عدم العلم بالابراء تمسكا بالاستصحاب **وبقي الكلام** في انه هل يجوز للمرأة التمسك
بالاستصحاب مطلقا او يختص بوقت دون وقت **و** الذي يظهر لي الآن انه اذا حصل لها من قول الزوج ظن يغلب على الاستصحاب فلا يجوز لها والّا
جاز التمسك به وكذلك في كل ما كان المدعى عليه جاهلا بالحال وفاقدا للعلم فاذا غلب الظن على صدق المدعي فالظاهر انه ليس له التمسك بالاستصحاب
ولا ينبغي ذلك دعوى ولا مخاصمة بالفعل **و** اما احتمال تجدد رأي للمدعى عليه وحصول علم له بعد ذلك ليدخل ذلك في امثلة المدعى عليه بالقوة
فالظاهر انه لا يعتنى به في الوجود الحاضر **اذا** تمهد هذا فنقول **و** قد يرفع الدعوى وان البينة على المدعي واليمين على من انكر هو ان الزوج
وظيفة اقامة البينة على وقوع الطلاق لانه مدع بجميع معانيه لان الاصل عدم الطلاق والظاهر بقاء الزوجية للاستصحاب وانه يترك لو ترك الدعوى
فان عجز فاليمين على الزوجة فاما ان تحلف اولا وعلى الثاني فاما ان يحكم بالنكول كما هو الاظهر سيما اذا علمت ان لها الرد او ترد اليمين على الزوج
فيحلف او ينكل ويقضي عليه بمقتضى ما ادعى به وايضا يدل على كون وظيفة مدعي الطلاق البينة قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بعد ذكر
الطلاق اذ المخاطب به هو الازواج والمتبادر من امر المباشر لامر بالاشهاد انه لاجل اثبات ما باشره اذا احتاج اليه المباشر لانكار منكر وغيره
رادع له او اعم من ذلك ولو كان يمكن اثباته بمجرد قوله او باليمين فقط او لا ثم لم يكن للامر الظاهر في الوجوب العيني معنى واما ان يكون ذلك محض
تعبد او لاجل اثبات حق الزوجة من عدم تسلط الزوج عليها بسبب الطلاق وانكار الزوج فكلا الاحتمال بعيد الاول ومنافاته لظاهر المذهب **و**
لذلك يعتبر معرفة الشاهدين الزوجين بحيث يتمكنا من اقامة الشهادة كما هو الحق والمحقق وانه لا يجوز الاكتفاء بمجرد اجراء الصيغة عند

بيع

الشهادة

العدلين فان الاكتفاء به لا دليل عليه بل الاصل لزفى المذهب كما صرح به سيد المحققين في شرح النافع ولكون اشتراط الحصر وجاعل الظاهر تقييد الاطلاق من غير دليل **واما** ما يتوهم ان تكون الحكمة في الاشهاد هو اثبات الطلاق ثم ولو سلم فالحكمة لا يجب ان يكون مطردة بل يكفي وجودها في الاثبات على الزوج المباشر للاشهاد ما نظر وعلى الزوجة في بعض الصور الذي هو غير ما اقر الزوج به **ففيه** انا ندعي كونه علة لا حكمة مع انه لا معنى لعدم اطراد الحكمة ثبوت الحكم اينما كثبوت غسل الجمعة في غير ما وجد هنا من الاباطة والعدة في غير ما يخاف فيه من اختلاط المياه والانساب فان قلنا ان الحكمة في وجوب الاشهاد هو اثبات الطلاق اذا احتيج اليه بسبب حصول منكر او معارض وان هي حكمة لا علة فمعنى الاطراد انه يجب الاشهاد ولو فرض عدم الاحتياج اليه في مادة خاصة ولو نفس الامر وليس معناه انه لا يلزم ملاحظة مقتضاها فيما تتحقق فيه الحكمة كما هو المفروض فيما نحن فيه وانه يكفي ثبوته في بعض صور وجودها دون بعض **و** هذا واضح لا يخفى **واما** ما قد يتمسك به في تقديم قول الزوج فهو امور **الاول** انه يظهر من تتبع الاخبار وفتوى الاصحاب قبول قول ذي اليد وتصديقه في مقتضى التكليف النفس الامري وفي الحكم الظاهري في كل ما بيده عليه مما لم يثبت خلافه حتى انه لو تداعى اثنان عينا في يد ثالث فاصدق باقرار باحدهما ونفاها عن الآخر صدق ويصير المقر له كصاحب اليد ويقدم قوله وكذا الوكيل والولي والوصي حتى ان الوكيلين المستقلين والوصيين يمكن ان ينفذ اقرار كل منهما وتصرفه على نفسه وعلى الآخر وعلى المولى عليه **وفيه** ان قول قول ذي اليد **مع** انه ثم مطلقا كما ذكره في الحكم بنجاسة ما انه بعد استعمال الغير اياه فيه انما يسلم اذا لم يكن هنا منازع فلو اراد المشتري للماء المال العيب لنجاسته فلا يكفي في دفعه قول ذي اليد بالطهارة او بالتطهير وكذلك اذا ادعى المشتري عن الوكيل او الولي بل المالك نفسه وما ذكره من قبول قوله ونفوذ اقراره على الموكل والمولى عليه والوكيل الآخر والوصي الآخر والولي الآخر كالاب والجد فانما هو لاجل ان يد الوكيل يد الموكل ويد احد الوكيلين يد الآخر من جهة كونهما معا قائمين مقام يد الموكل وكذلك الوصي فذلك يرجع في المذكورات الى امضاء الاقرار على النفس وليس في شيء منها اقرار على الغير كما لا يخفى **و** مسئلة الاقرار مما لا يختلف فيه احد ولا اشكال فيه **واما** حكاية المتداعيين على ما في يد ثالث فلا يخفى انه في حكم فاقد المنازع لتساقطهما فيرجع الى قبول قول ذي اليد فيما لا نزاع لاحد فيه **ثم نقول** فيما نحن فيه بعد المعارضة من الزوجة ايضا نعم انها ذات يد على حقوقها الثابتة لا بد ان يسمع قولها في عدم سقوطها ان يسمع قوله في بقاء علقة النكاح ودون انها انما هو قبل حصول المنازعة **واما** بعد حصولها فلا ريب في عدم سماعه بمجرده جزما بل لا يحتاج الى شيء آخر ولا اقل من اليمين **و** لا ريب ان اليمين هنا ليست محض تعبد بل انما هو لاثبات الحق فالقول بان المثبت هو قول الزوج للزوم تصديقه وان اليمين انما هو لرفع دعوى الكذب عليه واتهامه به فلا يرجع الى محصل اذ ليس معنى تكذيب المرأة اياه مع احتمال صدقها الا انكار تحقق الطلاق في نفس الامر وقد يكون ذلك موافقا لنفس الامر فاليمين انما هو لاثبات الطلاق لا غير والاخبار وكلام الاصحاب ناطقة بان اليمين من جملة ما يستخرج به الحقوق **و** الحاصل ان النزاع يرجع الى ان الزوج هل هو مدع او منكر حتى يعلم توجه اليمين اليه ام لا ان اليمين لا مدخلية لها في اثبات المطلب **وقد** عرفت ان الظاهر ان الزوج مدع فوظيفته البينة فلا منافاة بين ما اخترناه في المقام الاول من لزوم تصديقها اذا كانت جاهلة بالحال وبين عدم سماع قوله هنا الا بالبينة **الثاني** ان النكاح انما وضع لتملك الزوج بضع الزوجة على وجه مخصوص بعوض معلوم كشراء سائر الاملاك ولذلك ورد في بعض الروايات انه تشبيه بها بالاعلى الثمن واما استحقاق الزوجة لحقوقها عليه فمن التوابع المشروطة ببقاء ذلك التملك المحض ولا شيء به وجودا وعدما كاستحقاق العبد الذي لحقوقها على المالك والطلاق ليس الا ازالة ذلك الحق المختص به ولذلك كان امره بيده فيكون الاقرار به كالاقرار ببيع العبد وعتقه ووقفه وكما ان حق الشيء لا يمنع من نفوذ اقرار المالك فكذلك حق المرأة على ان تمتعها من الاستمتاع قد سقط ظاهر العقد بعد تمكن الزوج من التمتع حين شروعها بعد الاقرار فتغليب الاخر الانفاق المختصات به مساويا للعبد في الفروض المذكورة مع انه مشروط هنا بالتمكين الذي لا اثر له هنا وان رجع الزوج عن اقراره **ففيه** اولا ان ما ذكره ليس بأولى من ان يقال ان النكاح انما وضع لاجل ان يستحق الزوجة التمتع من الزوج لحفظ فرجها من الزنا على وجه مخصوص بعوض معلوم فيكون كبيع سائر الاملاك فيكون هي المتابعة بما يستحقه في عوضها الرزق المعلومة والنفقة وغيرها من الحقوق سلمنا لكن نقول انه وضع لاجل حصول الامرين معا ولخصاص تولية الابقاء والازالة الزوج لا ينافي كل منهما في اصل المعاملة والمعاوضة **قوله** واما استحقاق الزوجة الى آخره **اي** اراد اصل الاستحقاق وحصوله ولا فقبيح منع واضح انه امر يصطلح مقصود بالذات في عقد النكاح الذي هو بينهما على السوية بل الاصل فيها هو المرأة لكونها موجبة وهو قابل والايجاب مقدم على القبول طبعا ووضعا **وان** اراد بقاءه فهو كذلك ولكن نقول استحقاق الزوج لحقوقها ايضا مشروط ببقاء ذلك التملك غاية الامر ان مالك الابقاء والازالة انما هو الزوج ولا يتمها بيده ولكن ذلك لا ينافي استقلال الزوجة ولا يستلزم كون حقها تبعيا **قوله** كاستحقاق العبد الذي الخ **ففيه** **اولا** انه

مع الفرق بانه ليس بيد العبد والذي بيده شيء من الامر وامر المبايعة بيد البائع وللمشتري بخلاف الزوجة وهذا ظاهر **وثانيا** نمنع انه لا يجوز للعبد مزاحمة المولى اذا عرف كذبه لاجل الفرار من النفقة **قوله** ولذلك كان امره بيد الحاكم حتى استمتاعه من الزوجة لا ينافي جواز مطالبة الزوجة حقوق استمتاعها من الزوج ويظهر الثمرة فيما لو لم يكن الزوجة من الاستمتاع من زوجها جبرا او كرها **قوله** مع انه مشروط هنا بالتمكين الذي لا اثر له قد عرفت ان عدم الاثر له عدم تمكن الزوج لا ينافي تمكين المرأة وانما حصل عدم التمكن من فعل الزوج ولا نفقة لها فيما نحن فيه وذلك كما لو تمكن الزوجة من الاستمتاع ولم يفعله الزوج عليه لعدم الرغبة او العجز او مانع اخر فان ذلك يكفي في استحقاق النفقة كما لا يخفى **قوله الثالث** بعض الاخبار المشتملة على انه اذا ترك الميت عبدا واقر بعض ورثته بانه اعتقه في وجوب نفوذ اقراره من نصيبه واستسعى العبد فيما كان لغيره من الورثة **مثل** ما رواه الصدوق في الفقيه عن يونس بن عبد الرحمن عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل مات وترك عبدا فشهد بعض ولده ان اباه اعتقه فقال يجوز عليه شهادته ولا يغرم ويستسعى الغلام فيما كان لغيره من الورثة وما رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن السندي عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل ترك مملوكا بين نفر فشهد احدهم ان الميت اعتقه فقال ان كان الشاهد مرضيا لم يضمن وجازت شهادته ويستسعى العبد فيما كان للورثة واخرى عنه عن ابان عن موسى بن القسم عن علي بن الحكم عن منصور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مات وترك غلاما مملوكا فشهد بعض ورثته انه حر قال ان كان الشاهد مرضيا جازت شهادته ويستسعى فيما كان لغيره من الورثة فحكم في هذه الاخبار بسماع اقراره في نصيبه وحكم على العبد بسقوط حق عنه بذلك واستسعائه في سهام باقي الورثة وحكم عليهم مع انكارهم بقبول قيمة سهامهم فالحكم مبني على نفس الاقرار وعلى كونه مستقلا لكونه مالكا لنصيبه ظاهرا وليس ذلك مخصوصا بالعتق فيكون في الطلاق ونظائره ايضا كذلك **وحاصل** الجواب عن تلك الاخبار على فرض تسليمها على الاطلاق ان الاقرار بالعتق يوجب فرض تحققه بالنسبة اليه في الواقع فيجري عليه كل حكم يتعلق به بالنسبة اليه فيسقط تسلطه عليه في بيعه واجارته واخدامه ونحو ذلك واما انفاق العبد فلما كان العتق انفع شيء للعبد غالبا فيفيده وان كان يلزمه سقوط الانفاق اذ من النادر ان تكون النفقة اهم في نظر العبد من العتق والاقرار بتحرير وعلى تحرير قد يختلفان في المقامات بحسب الاحوال ففيما اجتمع الامران ضرورة فك الرقبة وسقوط الانفاق فيتبع اهمهما وانفعهما له غالبا **واما** استلزام ذلك الاقرار سراية العتق وهو ضرر على الشركاء فكان ينبغي ان لا يكون الاقرار فيه مسموعا لكن جرت تلك الاخبار على الترتيب عليه نظرا الى التغليب المتحقق في العتق دون غيره اذ مبناه على تغليب جانب الحرية كما يستفاد من تتبع الاخبار وفتاوى الاصحاب ولا يستلزم اجراء الحكم في الطلاق وغيره وكون ذلك مقتضى نفس الاقرار مطلقا مجرد دعوى لا برهان عليها وبذلك يتقوى حكم من حكم بعض بسقوط الانفاق في العتق كما مر هذا **مع** اني لا يحضرني الان قائل بمضمونها صريحا فغاية الامر اقتضاء الاقرار سقوط تسلطه عليه **وكان** لم يقل احد باشتراط كون المقر مرضيا فلا يلائم قواعدهم في الاقوال ولا عموما سائر الاخبار **الرابع** القاعدة المسلمة عندهم باختلاف عباراتهم ان كل من ملك شيئا ملك الاقرار به ومن يملك التصرف ينفذ اقراره فيه ونحو ذلك **والمراد** بها ان من ملك شيئا او تصرفا في شيء على سبيل الاستقلال على حال كان اقراره بذلك التصرف او بذلك الشيء نافذا ماضيا كنفس التصرف مع العلم كذبه وكذا اذا كان على سبيل الولاية عند الاكثر ولا ريب ان الشارع جعل علقة النكاح المستمرة لثبوت حقوق عليه وحقوق عليها ابقاء وازالة على يد الزوج فهو مالك لامرها فيكون اقراره بازالتها بالطلاق ماضيا كما يمضي نفس الطلاق لو اوقعه **اقول** وكلامهم هذا في مثل الوكيل والعبد المأذون في التجارة والمكاتب ونحو ذلك فمرادهم بيان اقرار العاقل لما كان لا يسمع الا على نفسه ففي هذه المواضع شائبة كونه اقرارا على الغير اذ اقرار العبد ببيع سلعة مولاه او قبض ثمنه وان كان اقرارا على نفسه بالنسبة الى المشتري ولكنه متضمن للاقرار على المولى ايضا فدفعوا ذلك بانه لما كان تصرفه ماضيا في مال مولاه واتلافه واخراجه من ملكه فكان اقراره على ذلك ماضيا وليس ذلك اقرارا بما لا يمكن الزامه على نفسه حتى لا يجوز نفوذه ان تنفيذ الاقرار بالشيء فرع جواز التصرف في ذلك الشيء كما صرح به الشهيد في شرح الارشاد وكذا الكلام في الوكيل وغيره **وبالجملة** يده يد المولى غاية بعضهم ذمته فيكفي اقرار العبد بالبيع والقبض للمشتري مثلا واما دعوى المولى والموكل على العبد والوكيل وان كانت مسموعة اذا انكر البيع والقبض لكنها دعوى تتعلق بالامين والظاهر منكر لاجل ائتمانه وتفويض الامر اليه فالمولى والموكل يدعيان كذبهما فعليهما البينة على الكذب وعليهما اليمين على نفيه **والحاصل** ان تقديم قول العبد والوكيل اذا نازعهما المولى والموكل ليس من جهة هذه القاعدة اذ مقتضى القاعدة النفوذ والامضاء بدون توقف على شيء كما هو مقتضى الاقرار لان الاقرار مستقل باثبات الحكم في مادة المقر له على نفس المقر غاية الامر دلالتها على تصديقه وقبول قوله بالنسبة الى الغير ايضا اذا جهل الحال ولم يكذبه احد كما صرح المتمسك بها هنا ايضا حيث قال ان طلاقهم في هذه القاعدة وفي تضييعهم على

وفيها بعض أحكام القضاء

قول الزوج في الطلاق بدون ذكر اليمين إنما هو في صورة الجهل بالحال ومع ذلك فتمسك بعض في صورة التكذيب لا الانكار أيضاً وهو
عجيب سيّما ويظهر من ملاحظة كلماتهم خلافه لانهم ذكروا هذه الاطلاقات في مقام الدعوى أيضاً فنقول والتعليل المذكور في كلامهم
انما هو لاجل اثبات الحكم للمقرّ له قال في الشرائع في اقرار العبد ولو كان مأذوناً في التجارة فاقرّ بما يتعلق بها قبل لانه يملك التصرّف فيملك
الاقرار ويؤخذ بما اقرّ به مما في يده وفي المسالك انما قبل اقراره لانّ تصرّفه فيما اذن له فيه منها فينفذ اقراره بما يتعلق بها لان كل من ملك
شيئاً ملك الاقرار به ومثله عبارات غيرها من الاصحاب فلاحظ الدروس والارشاد وغيرها واما مثل عبارة الشيخ في المبسوط حيث قال في حكم
اختلاف الوكيل والموكل في فعل ما وكّل فيه كالبيع وقبض الثمن اذا قيل فيه قولان احدهما ان القول قول الوكيل لانه يملك هذا العقد والقبض
فاذا ادعى ذلك كان القول قوله كما اذا ادعى الاب تزويج ابنته البكر كان القول قوله فيه سواء ادعى تزويجها قبل بلوغها او بعده والثاني
ان القول قول الموكل لان الوكيل اذا ادعى فيه قبض الثمن وانكره الموكل فهذا اقرار الوكيل على موكله بحق الاجنبي فكان القول قول الموكل في ذلك
كما اذا ادعى على موكله انه قبض الثمن فانه لا يقبل قول الوكيل على موكله بلا خلاف فالصحيح الاول انتهى فهي وان كانت اوائلها موهمة لخلاف ما
ذكرنا من كون التعليل بهذه القاعدة لاجل اثبات الحكم للمقرّ له ولكن اخر كلامه في تقرير القول الثاني يوضح ان مراده ما ذكرنا وان مراده من التعليل
بقوله لانه يملك هذا العقد بيان صحة اقراره في العقد والقبض ونفوذه للمقرّ له ويصير في ضمنه هذا قول الامين واذا انضمّ دعوى الموكل نفي
العقد والقبض فيقدّم قول الوكيل لانه امين او مراده بيان الامانة او لا بقرينة ان الامر مفوّض اليه [illegible] مالك التصرّف من هذه الجهة فيقدّم
قوله مع يمينه ووجه ايضاح اخر كلامه لما ذكرنا انه تمسّك للقول الثاني بان اقراره بالبيع [illegible] اقراره على الموكل [illegible] لانه اقرار على
الغير فلا يثبت الحق للمشتري للمقرّ له ولا يتحقق البيع بالنسبة اليه واما ما ذكر للقول الاول فالمراد به انه يتحقق بالنسبة الى المشتري لانه
يملك هذا العقد والقبض فينفذ اقراره فيه على نفسه بالنسبة الى المشتري واما دعوى الموكل ضده فهو تكذيب له ولا يقدم قوله بل يقدم قول
الوكيل مع اليمين لانه امين وبالجملة نفوذ الحكم من جهة الاقرار غير تقديم القول من جهة كون القائل بمعنى المنكر ومتمسكا بما هو لظاهر الحال وغيرها
من مطابقة لثبوت امر خفي ومقتضى القاعدة على ما يفهم من كلماتهم هو الاول وسينفع فيما نحن فيه في دفع الاحتياج تقديم قول المدعي الى شيء اخر
وقد يتمسك للاستدلال بهذه القاعدة الاستدلال بعموم قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز بالتقريب المتقدم وهو انه يتبع فيما كان الاقرار
على غير [illegible] سماع ما كان على نفسه اذ يتم كان الاقرار مركبا من الامرين كما نحن فيه اي الطلاق وانت خبير بان مقتضى الحديث النفوذ
من دون حاجة الى شيء فالجمع بين الاستدلال به والقول مع ذلك باحتياج تقديم قول مدعي الطلاق الى اليمين مما يقضى منه العجب اذ لا فرق
هذا فنقول فيما نحن فيه ان هذا الحديث وتلك القاعدة يقتضيان نفوذ اقرار الزوج بالطلاق في حق نفسه اذ هو المستفاد من الاقرار وادلته فيما
الغير [illegible] فاما مدع فيحتاج الى البينة واما منكر فيحتاج الى اليمين واما ما يدعى من ترجيح الثاني من جهة انه امين من الله على ذلك لانه فوض امر الطلاق
وليس في ذلك ما يقل من تأمين الشارع بعضهم بعضا فلا بد من تقديم قوله فهو كلام ظاهري خطابي فان المسلّم في تقديم قول الامين هو جعله منكرا
متمسكا بامر راجح وذلك لان العقل والعادة يحكمان بان العاقل لا يفوض امره الا من يطمئن به ويكل نفسه اليه ويصدقه في قوله وفعله فاذا ادعى
شيئا فالراجح وقوعه وصحته ولزوم الحرج والعسر لو لزم منه في اقامة البينة لفقدها او تعسّر عليه غالبا ولما فيما جعل الشارع الامر الى شخص من
الاحكام مثل الطلاق والظهار والايلاء ونحو ذلك ليس منوطا بالامانة والصدق اذ الفاسق والعادل سواء في هذا الامر كما هو واضح بل
فتقديم قول امناء الشارع لا يستلزم تقديم قول المستقلين في الامر من جانب الشارع فنقول اما ان يكون المتنازع في بقاء سلطنة الزوج
وعدمه مع كون باقي احكام الطلاق ولوازمه مسكوتا عنه فيكون المفارقة موافقا لغرض الزوجة والاستمرار على النكاح موافقا لغرض الزوج فاذا
اخبر الزوج بالطلاق فهذا اقرار مسموع ونافذ ولا يحتاج الى شيء اخر واذا انعكس الامر وكانت الزوجة مدعية للاستمرار ومنكرة للطلاق فاخبار
الزوج بالطلاق دعوى فيحتاج الى الاثبات غاية الامر جعل الزوجة مدعية لتكذيب الزوج [illegible] فالمنكر الانفصال [illegible] الامر والامر بيده [illegible]
ولا يثبت الحق الا باليمين ايضا وليس هذا من باب الاقرار ولا اليمين ايضا لاثبات الدعوى لانه خارج عن ادعاء المرافعة واما اذا كان التنازع خارجا
عن الامرين واخبر بالطلاق وصدقته الزوجة او سكتت وكانت جاهلة بالحال فالبالغ فيه الامر لا يبان صدقه ويعمل على قوله حملا لفعل المسلم على
الصحة ثم ان الظاهر من القاعدة المذكورة المصرح به في كلام كثير من الاصحاب انه سماع اقرار كل من ملك شيئا سماعه في زمان تملكه فاقرار
الوكيل بعد العزل وكذلك العبد بعد المنع لا فائدة فيه وان اقر بتعلق في زمان التصرف في الاذن بحق لا ينفذ ولا يمضي بعنوان الاقرار الا انه لا
يسمع مطلقا فان في صورة اختلاف الزمان يصير من باب الدعوى المحتاجة الى المثبت والمبطل ووجهه ما ظهر مما تقدم ومن جميع ذلك يظهر الكلام

فيما لو تمسك في المقام بعباراتهم الاخرى لانهم في هذا الباب في هو ان كل من قدر على الاقرار به واتحاد الزمان فيما يعتبر فيه كتابقه مصرح
به في كلامهم وما لها يرجع الى العبارة الاولى وهذه العبارة مذكورة في كلامهم في مقامين يعني في نفوذ الاقرار وامضائه وفي قبول قول مغير و
تقديمه على قول منكره ونذكر في كل من المقامين بعض العبارات اما المقام الاول ففي القواعد بعد تقسيم المقر الى المطلق والمحجور قال فالمطلق
ينفذ اقراره بكل ما يقدر على انشائه وفي التحرير وكل من لا يتمكن من الانشاء لا ينفذ اقراره فلو اقر المريض بانه تزوج حال الصحة لم ينفذ من الاصل
ومفهومه مطابق للقاعدة الى غير ذلك من العبارات التي لا يحتاج الى الذكر واما المقام الثاني فقال الشهيد في اللمعة ولو اختلفا في تصرف
الوكيل حلف وقيل الموكل وكذا الخلاف لو تنازعا في قدر الثمن الذي اشترى به السلعة وقال الشارح في الروضة في شرحها حلف الوكيل لانه امين و
قادر على الانشاء والتصرف اليه ومرجع الاختلاف الى فعله وهو اعلم به وقيل يحلف الموكل لاصالة عدم التصرف وبقاء الملك على مالكه والاقوى
وقال العلامة في القواعد الاقرب تقديم قول الوكيل لانه امين وقادر على الانشاء والتصرف اليه الى غير ذلك من العبارات التي لا حاجة الى ذكرها
والمراد بالقدرة على الانشاء القدرة في ان الاقرار لانه كما هو مصرح به في كلماتهم ووجه نفوذ الاقرار ظ لعموم اقرار العقلاء وكذا وجه تقديم
قوله لانه موافق للظاهر وكيف كان فالمراد بنفوذ الاقرار هو نفوذه على نفسه فقط كما يدل عليه عبارة الشهيد في القواعد قال لو قال لزوجاته
اربعكن حاضت فصواحباتها على كظهر امي فقالت احديهن حضت فصدقها وقع الظهار بالنسبة اليه ويشكل بان قولها لا يقبل في حقهن و
احلافها غير ممكن وقطع الزوج بذلك نادر ولهذا لو صرح بالمسند وقال لم اعلم حيضها الا بقولها عد مخطئا الا مع قرينة الحال المفيدة
للعلم ولعل الاقرب انه اخبر بعلم صدقها بالقرائن وقع الظهار بالنسبة اليه يعني ان الصواحبات باقيات على الحل الا ان يصدقها والاشكال
الذي ذكره انما هو في كفاية ذلك بالنسبة اليه ايضا فوجه اخبر الوقوع بالنسبة اليه يشكل من احدهما وقوعه بالنسبة اليه وثانيهما ان القول
قولها لو ادعت الصواحبات عليه عدم حصول العلم وكذبته في ذلك فيثبت بالنسبة الى الصواحبات مع يمينه وان لم يصرح به والحاصل ان من يقدر
على انشاء عقد او ايقاع في الحال اذا اقر به فالظ معه لانه لا فائدة في انكاره غالبا اذ هو قادر في تلك الحال على الانشاء بالفرض فيجدد
الانشاء ويبطل دعوى الخصم فمن يدعي عليه الخلاف فهو يدعي من شيء مرجوح خفي وهو يدعي شيئا ظاهرا جليا راجحا فيقدم قوله وان احتاج الى
ضم اليمين في بعض الاحوال كما في حكاية الطلاق اذا اقر بايقاعه بزمان متقدم استحق فيه النفقة وساير الحقوق فانه يحتاج الى اثبات في ذلك
باليمين واما بالنسبة الى نفس المقر فلا احتياج الى شيء اخر وتوهم انه يسمع منه بالنسبة الى الغير ايضا ويحكم بنفوذه مط فاسد جزما بل خلاف اجماعهم
في غير صورة السكوت وجهالة الحال بل وتقديم قول القادر على الانشاء والمالك للتصرف مع اليمين في صورة التنازع ايضا خلافي كما عرفت في
بعض العبارات وستعرف وما يتوهم من بعض العبارات انه مما لا خلاف فيه فالظ عدمه كما سنشير اليه اذا عرفت هذا فنقول اذا اقر
الزوج بالطلاق فمن يقول بان قوله مسموع ان اراد مع تصديق الزوجة او سكوتها او جهالة الحال فهو كذلك ولا كلام لنا فيه كما عرفت وان اراد انه مع انكار
الزوجة ايضا كذلك فنقول ان اراد ان ذلك من جهة انه اقرار واقرار العقلاء نافذ فنقول ينفذ فيما كان على نفسه وان كان الاخبار مركبا
منه ومن الاقرار على الغير ولا ريب انه بالنسبة الى الغير دعوى لا اقرار وان اراد ان فتاوى الاصحاب يقتضي تقديم قول صاحب هذا القول
اذا ملكه وقدر على انشائه ولو كان مشتملا على الاقرار في حق الغير قلنا لم يقتض فتاويهم تقديمه مط بل مرادهم اما صورة الجهل او انه يسمع
مع اليمين لكونه بمنزلة المنكر وان اراد ان عليه اليمين ولكن اليمين ليس بمثبت للحق بل المثبت انما هو قول المسلم واليمين انما هو لرفع مظنة
الكذب فقد عرفت بطلانه لان اليمين لم يعهد في باب القضاء الا لاجل الاثبات حتى في اليمين الاستظهاري فلم يبق هيهنا شيء يمكن ان يتنازع
فيه الا ان الزوج هل هو مدع يجب عليه البينة واليمين عليها ليس الا في صورة الرد او منكر ويتوجه عليه اليمين ولا يبعد عجز الزوجة عن اثبات
الكذب وهذه مسئلة وقع الخلاف فيها وفي نظائرها وليس ما يستوحش منها من كونه مدعيا عليه البينة وما يقال ان مقتضى قولهم ان من قدر
على انشاء شيء قدر على الاقرار به ان الاقرار بالشيء بمنزلة انشائه فالاقرار بالبيع بمنزلة انشاء الايجاب في البيع والشراء بمنزلة القبول فيه والاقرار بعقد
الصغير بمنزلة انشائه لذلك وهكذا فالاقرار بالطلاق بمنزلة الانشاء فيقبل وينفذ مط بالنسبة اليه والى غيره ففيه نظر واضح اذ قد
يكون الاقرار بالانشاء مشتملا على الاقرار والدعوى معا فالمراد بالقدرة على الاقرار على الشيء او جريان حكم الاقرار انما هو فيما كان على نفسه فاما
ما كان على الغير فهو دعوى وكيف يكون الاقرار من شيء يمكن التفكيك بينهما بمنزلة الانشاء الذي لا يمكن التفكيك فمن اقر ببيع
ما له من زيد بثمن معين كيف يوجب التزام المشتري لوفاء الثمن اذا انكر الشراء ولكنه يلزم بانه انما تحقق الانشاء ومن ذلك ظهر ما في قولهم ان الاقرار
بالبيع بمنزلة انشاء الايجاب لان البيع ليس نفس الايجاب فقط بل هو مجموع الايجاب والقبول فاذا امكن تفكيك الايجاب الذي هو جزء مفهوم

في بيان بعض العبارات التي في المقام

الاقوى

في حكم اقرار الزوج بالطلاق وانه مختلف بحسب المقامين

عن القبول فيمكن تفكيك اسقاط حقوق الزوجة في الطلاق ايضا وايضا لازم هذا الكلام نفوذ الطلاق مطلقا من دون حاجة الى يمين او بينة ولا يقول به القائل بشيء اذ قد عرفت ان معنى قولهم من ملك شيئا ملك الاقرار به ومن قدر على انشاء شيء في الان قدر على الاقرار به هو ان من يتمكن من جعل شيء في ذمته ينفذ اقراره به اذا كان الاقرار في ان التمكن منه فظهر لك ان هذا لا يجري في صورة الدعوى وحصول من ينكر ذلك الانشاء الى المنكر بل اذا كان هناك منكر فعليه البينة فبطل القول بتقديم قول مدعي الطلاق ونظرائه تمسكا بان الزوج يملك انشاء الطلاق حين اقراره به وادعائه فينفذ اقراره على الزوجة بعد البينة وان كانت الزوجة منكرة وكذلك في نظرائه لان ذلك ليس باقرار بل هو دعوى بالنسبة الى ذلك الزوجة وان كان اقرارا بالنسبة اليه وقد دعوى فضلا بما يملكه ليس مما يجب سماعه بلا بينة كما لا يسمع دعوى الاقباض الذي يحصل بالتخلية ولا يصدق صاحبها بالبينة مع انه قادر عليه ومستقل به وكذلك مدعي العمل في الاجارة والجعالة وما يشبههما من المواضع الكثيرة التي لا يحتاج الى التذكر **و** ما يقال ان المراد بملك الشيء والقدرة عليه ليس تمكنه منه عقلا بل كونه امرا اليه شرعا وليس موارد النقض من ذلك **ففيه** ان ذلك خلاف مقتضى هذا اللفظ والمتبادر من القاعدة وخلاف ما ذكروه في موارد ها فانهم ذكروا من جملة امثلة مصداق القاعدة تصرف العبد المأذون في التجارة والمكاتب والوكيل ونحو ذلك فان اريد من كونه امرا اليه شرعا مطلق جواز فعله شرعا فلا يضرنا اذ موارد النقض كلها من هذا القبيل وان اريد اختصاص الفعل به شرعا بحيث لا يمكن حصوله من غيره كالطلاق والرجعة ونحوهما فلا يشمل بيع العبد المأذون ونظرائه ليس من هذا القبيل بل يمكن صدوره عن المولى والموكل ايضا **و بالجملة** استحقاق الزوجة لحقوقها واستحقاق الزوج لحقوقها المتفرعة لمهية النكاح ثابتان مستمران حتى يثبت رافعهما ومحض دعوى الزوج لارتفاعهما مجرد دعوى لا دليل عليه بل لابد من اثباته بالبينة كما هو مقتضى الحديث النبوي المشتهر المجمع عليه البينة على المدعي واليمين على المنكر وقد عرفت معنى القاعدة المذكورة فلا يمكن القول بتخصيص مثل هذا الخبر الصريح المجمع عليه بمثل الطلاق ومثل هذه القاعدة التي لا دلالة فيها على ما نحن فيه بل مورد هما الاقرار على النفس بل وفيما كان المنكر جاهلا بالحكم كما اعترف به القائل المدعي للتخصيص ايضا حيث جعل المعيار هو كونه مسلما لا بد من تصديقه **و** قد ذكر الفقهاء ان القاعدة المذكورة للمعتبرة بالعبارة المتقدمة بين ظاهرها مخصوص بالاقرار **و** يظهر ذلك من ذكرها في كتاب الاقرار **و** فهم المحقق الشيخ علي منه ذلك **و** المتبادر من الاقرار هو الاخبار بما كان حقا لازما وكان مما يضر به كما اشرنا اليه **و** المراد بملك الاقرار لمن يملك شيئا او يملك انشاء شيء هو نفوذه في حقه وثبوته عليه بلا احتياج الى شيء اخر من بينة او يمين **و** هذا المعنى بانفهمه هو مقبول لهم في مسائل الدعاوي بقبول قوله والقول قوله ونحو ذلك **و** قد عرفت ايضا ان تكون سلطنته الاخبار مركبا عن الاقرار والدعوى انه يمكن التفكيك بين جزئي المركب في الحكم فالاستدلال بهذه القاعدة انما يتم في الجزء الاقراري وهو قطع عن الزوجة والجزء الادعائي وهو سقوط حق الزوجة فلا يمكن الاستدلال بالقاعدة الا على الجزء الاول **فان قلت** انهم يستدلون في نظائر المسئلة مثل اخبار الوكيل عن البيع او قبض الثمن وكذا العامل اذا ادعى الشراء للقراض ونحو ذلك لاثبات تقديم قول المدعي فيقولون بتقديم قوله لانه قادر على الانشاء لان اقرار المالك يفعله وتقاربه ذكرهم مع ذلك والامين **و** ربما زاد في بعض المواضع لانه فعله وهو اعرف بنفسه فلعل الاشكال في ذلك فهم ان مرادهم اعم من الاقرار فيشمل ما نحن فيه يعني ثبوت دعوى الطلاق بالنسبة الى الزوجة بمجرد الاقرار ايضا **قلت** اولا ان ما ذكرنا من خلاف ظاهر اللفظ كما هو واضح وثانيا انه على هذا يلزم استعمال اللفظ في معنيين متخالفين **و** التحقيق عدم جوازه سواء كان مشتركا او حقيقة ومجازا فقولهم ملك الاقرار اما يراد به نفوذه بنفسه من دون حاجة الى شيء او نفوذه مع انضمام شيء اخر اليه وارادتهما معا غير صحيح **فنقول** وجه ذكرهم هذه القاعدة في مقام بيان تقديم القول ان من يخبر بعقد او ايقاع فيتضمن اقرارا على نفسه وعلى غيره مثل الطلاق وبيع الوكيل وغيرهما فيحكم ظاهرا بسبب اقراره بتحقق هذا العقد او الايقاع ويترتب حكمه وثمرته عليه بالنسبة الى المخبر ويتوقف ترتبه بالنسبة الى الغير على تصديقه فان صدقه ينفذ مطلقا وان كذبه ذلك الغير وانكر وقوعه فيجيء النزاع والدعوى فمن يستدل بهذه القاعدة على تقديم قول المقر ليس اعتماده على اقراره فانه لا دليل على سماع الاقرار على الغير بل لان الظاهر معه لما اجل انه في حكم ذي اليد من جهة الحكم بثبوت المعقد في الخارج باقراره ظاهرا وان لم يترتب عليه حكم بالنسبة الى ذلك الاقرار للغير **و** هذا وجه اقتضاء من يقتصر بهذه العبارة **و** اما من يجمع بينها وبين الاستدلال بكونه امينا فذكر القاعدة للاستدلال على ثبوته على ذلك الغير فانه يفي وقوع هذا الفعل واسا اولا ويفي لزوم غرمه ثانيا فالاستدلال بالقاعدة لدفع نفيه واساسه فليس بيان ان من ملك شيئا ملك الاقرار به او من قدر على الانشاء قدر على الاقرار والمفروض انه مالك وقادر فيثبت الحكم الاقراري بالنسبة اليه فيثبت تحققه في الجملة واما الاستدلال بانه امين لدفع تعلقه به على فرض عدم بطلانه واساسه فيقول اني امين والامين لا يتهم فغاية الامر لزوم اليمين فيقدم قوله مع اليمين **و اما** علاوة الاستدلال بانه اعرف بنفسه فهو اذا كان اختلاف في القصد مثلا بان يقول الوكيل بعته من الغير ويقول الموكل بعته من نفسك وكذا العامل اذا قال اشتريت

وفي بيان ان ما ذكر للقاعدة فيخالف المرام

في الجزء الاقتضائي لا تعلق باختيار الزوج في الطلاق مستقل عن الجزء الاقراري

لنفسي وكذا صاحب الحمال كما يذكرون في ادعاء المرأة انقضاء العدة بالحيض او بالوضع والمكلف البالغ بالانزال ونحو ذلك فوجه تمام الاخبار بالنسبة الى المخبر هو حمل قول المسلم على الصدق ومضافا الى عموم اقرار العقلاء و وجه لزوم اليمين على القابل المسلم الاخر المكذب اياه و وجه الرد في مثل الوكيل والطلاق فانما هو لعدم قبوله في اول الامر من جهة انه اقرار على الغير وتعيد دفعه منع كون الاخبار منحصرا في الاقرار على الغير بل هو مركب كما عرفت اذا عرفت هذا فنقول فيما نحن فيه لا يتم تركب هذه الادلة ومقتضى القاعدة انما هو قبوله في حق نفس الزوج واما كونه امينا فلا يثبت لان المراد بالامين من ائتمنه خصمه و لاريب انه ليس كذلك اذ وجه تصديق الامين ولزوم قبول قوله هو الاخبار الواردة فيه وانه معتمد في نفسه لان الظاهر ان خصمه لا يعتمد عليه ولا يوثق ما لم يأتمنه وهو فيما نحن فيه غير موجود مع ان الزوج هنا لم يفوض شيئا من امر الطلاق الى الزوجة وجعلها نفسها بضعها اليه لا يستلزم تفويض ابقاء حقوقها وعدمه اليه وتسليم نفسها للزوجية المستلزم لذلك تسلطها على الطلاق الذي هو موجب للاسقاط ولا يوجب ايتمانها اياه في انه يوفيها حقها ولا يكذب في ايقاع ما يسقط حقها شرعا و هذا واضح و القول بانه مؤتمن من جانب الله وهو اولى من ايتمان العبد كلام ظاهري اذ تقديم قول الامين انما هو لاجل الوثوق والاعتماد عليه في مقام من ائتمنه وانه لا يفعل الا ما هو صلاح له ولا الاخبار الدالة عليه مثل قولهم ع في جملة من الاخبار ليس لك ان تتهم من ائتمنته وما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان و الظاهر ان المراد انهما محكومان بالايتمان شرعا لا انهما امينان واقعا ولا يحصل ان ذلك انما هو فقط و لاريب ان تفويض امر الطلاق الى الزوج ليس من هذا الباب فلا ينتقض ما ذكرنا بحكاية الولي ايضا بان يقال انه ليس ممن ائتمنه العبد لان الولي مؤتمن المولى عليه في مقام لكن بامر من الله تعالى لكون المولى عليه قاصرا ناقصا و بالجملة الفرق بين المطلق والوكيل اوضح من ان يحتاج الى البيان فظهر ان الاستدلال بانه امين لا يجري هنا و اما الاخر يعني انه لا يعرف الا من قبله فان خبر من هذا الباب ليس الا لانه لا سبيل الى معرفته غالبا الا من قبله لا انه لا يمكن ضبطه الا منه و وجه استدلال الفقهاء بذلك لزوم العسر والحرج وعدم امكان اقامة البينة في مثل انقضاء العدة اوتعسرها في مثل الحيض والاحتلام ونحو ذلك ولاريب ان الطلاق ليس من هذا القبيل بل هو مما خصه الله تعالى بالاشهاد عليه المشعر بذلك بعدم سماع دعوى الا بالبينة كما سنبينه فلم يبق الا دعوى حمل قول المسلم على الصدق والصحة والمفروض ان الزوجة ايضا مسلمة تنكره فلا مناص الا عن اقامة البينة كما في سائر الدعاوى الخامس نتبع عبارات الاصحاب في مسائل متفرقة بعضها يدل على ذلك في خصوص الطلاق وبعضها في غيره فمنها ما ذكره الشيخ في المبسوط في مسئلة اقرار المريض بالطلاق قال بعدما ذكر حكم طلاق المريض في الارث ولو اقر مريض انه طلقها ثلثا في حال الصحة قبل قوله وحكم بانها بانت منه في حال الصحة قبل قوله وحكم بانها ويكون العدة من حين التكلم و قال المحقق في الشرائع لو قال طلقت في الصحة ثلثا قبل ولم ترث والوجه انه لا يقبل بالنسبة اليها قال في المسالك وجه القبول ان اقرار المريض بما له ان يفعله مقبول كما مر في بابه وان كان على الوارث فيتنزل ما اقر به منزلة ما لو فعله حال الصحة ولان الحكم معلق على انشاء الطلاق مريضا بالنص والاقرار ليس بانشاء فلا ترث لانتفاء المقتضي للارث مع البينونة وهو طلاقها مريضا ووجه ما اختاره المص من عدم القبول بالنسبة اليها ان المانع من ترتب حكم البينونة مع طلاقه مريضا هو التهمة باقراره بحرمان ارثها وهو موجود مع الاقرار وقد قيل فيلغو الصحة ويحكم عليه بالطلاق البائن وترثه الى المدة المذكورة ولا يرثها قال ولا يخفى ما في اشكال الفرق بين الانشاء والاقرار انتهى فان كلام الشيخ صريح في قبول قول الزوج وكذا اول كلام المحقق و مقتضى كلام المسالك ايضا اتفاق ارباب القولين على ان اقرار الزوج بالطلاق مقبول بالنسبة الى المرأة في جميع احكامه اذا كان في حال الصحة وفي عدم الارث اذا كان في حال المرض بنوا على نسبة الطلاق الى حال الصحة وان الخلاف في انه اذا نسب الى الصحة هل يحمل على ان الطلاق صحيح او مريض اقول اختار المحقق ثانيا عدم القبول كما عرفت و وافقه العلامة في جملة من كتبه مثل القواعد والتحرير والتلخيص و الفاضل الهندي في شرح القواعد وغيره من الفقهاء و هو مقتضى قولهم ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز و من الواضح ان كلامهم هنا انما سيق لاجل بيان حكم الميراث وذكرهم صورة اقرار المريض بطلاقه في حال الصحة انما هو لاجل تحقيق مدخلية كون الطلاق في حال الصحة بحسب اقراره في اسقاط الميراث وعدمه مع اتفاق الطرفين على تحقق اصل الطلاق وعدم النزاع فيه وقال في المسالك بان قول الشيخ بانت منه في حال الصحة يدل على ان اقرار الزوج بالطلاق كاف في ثبوت الطلاق كما ترى فنحن نقول اذا كانت الزوجة منكرة لاصل الطلاق فلا ينفع هذا الاقرار اصلا واما وجه توهم الشيخ فسيجيء بيانه و انقضاء كلام المسالك لما ذكرناه تم ان المسئلة مفروضة في بيان فيد واحد من قيود ها وهو كونه في الصحة او المرض في الطلاق وشاير احكامه انما يثبت للموافقة لا للاقرار و اما ما يؤتى في توجيه فتوى المحقق ثانيا ومن وافقه من الفقهاء انه مبني على مفهوم القاعدة يعني ان من لا ينفذ على الانشاء لا ينفذ اقراره بتقريب ان المريض ليس له ان يطلق طلاقا يثبت معه ارثها فالمطلق مستند فلا يطلق بمتكن من الاقرار بالطلاق ولا ينفذ الا على هذا الوجه و بعبارة اخرى انه لا حق له في الطلاق الا ما يثبت معه الارث على الوجه المذكور فاقراره بغيره اقرار في حق الغير فلا يقبل هذا يلغو

والولي

بانشا مسقطا للارث مطرد فيطيع سنه على هذا الوجه ليدان يطلق طلاقا يثبت

في بيان قاعدة من ملك

الصحة ويجري على طلاقه المفرقة حكم طلاق المريض بالنسبة الى الزوجة الا اذا صدقته ففيه ان معنى هذه القاعدة ان من ملك شيئا في
زمان فيملك الاقرار بفعل ذلك الشيء في ذلك الزمان بان يكون قولنا في ذلك الزمان ظرفا للفعل لا للاقرار فمقتضاه ان يقال ان الزوج كان
مالكا للطلاق حال الصحة وهو في حال المرض يقر بوقوع الطلاق في حال الصحة فمقتضى القاعدة صحة الاقرار ولكن الاقرار لما كان مركبا بعضه
للزوج وبعضه عليه فيسمع ما عليه دون ما له وعلى غيره فلذلك نقول يحرم عليه نكاحها من دون محلل ولا نقول تمنع المراة عن الميراث الا
مع الثبوت او مع تصديقها اياه ويوضح ما ذكرنا من كون معنى القاعدة انه من ملك شيئا في زمان الخ ومن ان مقتضى كلام المسالك ليس ما ذكره
القائل ما ذكره ابن مفلح في شرح عبارة الشرايع المتقدمة قال اذا اقر المريض انه طلق زوجته في حال الصحة ثلثا قبل منه لانه اقرار بما له ان يفعل فهذا
يكون مقبولا وهل ترثه لان اقراره انما يقبل بالنسبة اليه بمعنى تحريمها عليه حتى تنكح زوجا غيره ولا يقبل بالنسبة اليها بمعنى انها ترثه ان مات في
ذلك المرض ما لم تصدقه لان اقرار الغير على غيره غير جائز قال ولو كان الاقرار في حال الصحة بانت منه قطعا انتهى فان المراد بقوله بما له ان
يفعل في زمان صحته ايقاع الطلاق والحين يقر بما كان له ان يفعل فلكن اقراره بذلك لما كان مشتملا على الاقرار على الزوجة بعدم التوريث
فلا يسمع من هذه الجهة لا غير واما قوله بانت منه قطعا فوجهه انه لما كان غالب حال الاشخاص انه اذا اقر بشيء في حال تمكنه من ذلك الشيء لم يزاحمه
الخصم ويوافقه لعدم الفائدة في الانكار مثلا اذا قال الزوج في العدة انا راجعت بالامس فان انكرت الزوجة فيقول الزوج راجعت بالامس
الان على سبيل الانشاء وهكذا اذا قال طلقت بالامس مع تمكنه من الطلاق حين الاقرار ايضا فيعني قوله بانت منه قطعا انه لا ترثه المراة لانه لا نزاع لها
في اصل الطلاق ح وما يتصور فيه النزاع كونه في الصحة او المرض فاذا كان الاقرار في حال الصحة فلا يبقى اشكال في عدم الارث بعد تسليم الطلاق
فلا يمكن الاستدلال بهذه العبارة على انه لا يمكن للمراة انكار الطلاق ايضا وان محض قول الرجل كاف في ذلك فهذا واضح لا يخفى ومما يؤكد ذلك
ان ظ قوله بانت منه قطعا انه لا يحتاج الى اليمين ايضا وان محض الاقرار يوجب البينونة قهرا وانت خبير بان ليس مما يقطع به او لم يتحقق الخلاف فيه
لو فرض هناك ايضا لوجه من الوجوه مثل استلزام الدعوى سقوط النفقة في مدة اذا قرنها بمدة زمان متمادة وعلى ذلك ينزل نظائر هذا مما
ذكروا في تقديم قول من يدعي الانشاء زمان الاقرار فلو نقل الكلام الى مثل ذلك فح يصير المسئلة قابلة للخلاف فمن يدعي ظهور قول المقر
من جهة الغلبة فيوجه اليمين الى المدعي المقر لانه في معنى المنكر ومن يراعي الاصل فيوجه اليمين الى الاخر والظاهر ان وجه توهم في ط انه اذا حكم بوقوع
الطلاق في حال الصحة فيلزمه الحكم بعدم الميراث لان الطلاق في حال الصحة امر واحد وهو يستلزم عدم التوريث فلا يمكن التفكيك ولا ريب في
ضعف هذا التوهم اذ استحالة التفكيك انما هو في حصول الطلاق في حال الصحة في نفس الامر ونظيره في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء ومن
فروع القاعدة انه لو ادعت الحمل بعد انقضاء العدة رجوع الزوج لاجل اخذ النفقة واستيفاء حقوق الزوجية واقر الزوج بذلك فلا ريب في
سماعه لانه اقرار على نفسه لا على غيره واما ما ذكروه في مسئلة العدة من ان الزوج اذا ادعى الرجوع بعد العدة لا يسمع منه الا بالبينة فهو في صورة
الدعوى لا الاقرار كما لا يخفى وسنبينه انشاء الله تعالى ويظهر من جميع ذلك ان نظر القاعدتين الى سماع الاقرار اذا كان على المقر لا اذا كان على غيره
وليس شيء اخر وراء ذلك وهو يختلف في المواضع باختلاف الاعتبارات وح فنقول قولك ان المريض ليس له ان يطلق الخ مسلم لكن نقول كان له ان
يطلق كذلك في حال الصحة ويتمكن من الاقرار بفعله في تلك الحالة وذلك كاف فيما نحن فيه واما ما ذكر في العبارة الاخرى ففيه مضافا الى
ما مر في الاولى انه اذا الغى قيد الصحة فليلغ الاقرار وايضا اذا الاقرار انما هو بالطلاق حال الصحة فلا ينفي اقراره بالطلاق وهو خلاف مقتضى فتاويهم
قالوا ان الطلاق صحيح ولكن المراة ترث فان قلت ان المراة ترث لاجل اقراره بالطلاق حال المرض فبسبب اتفاقهما معا على الطلاق يثبت الطلاق
او بسبب انفراده بدعوى كونه في حال الصحة يثبت التوريث قلت مع تسليم صحة ذلك لم يثبت هذا من جهة الاقرار والفرض ان ثبوت الحكم
من جهة الاقرار بمقتضى الاستدلال بالقاعدة من ان من ملك انشاء شيء ملك الاقرار به ثم ان الفاضل ره في شرح عبارة القواعد ولو اقر
مريض بالطلاق ثلثا في الصحة لم يقبل بالنسبة اليها وقال لو اقر مريضا بالطلاق ثلثا او نحوها مما ينفي عنها الارث في الصحة قبل في حقه فان ماتت
لم يرثها ونحو ذلك مما يترتب عليه لاخذ العقلاء باقرارهم ولم يقبل بالنسبة اليها فلا تحرم من الميراث ان مات الا ان يثبت صدقه باقرارها او بالبينة
وفاقا للمحقق لانه اقرار في حق الغير وقيل يقبل فلا ترث بناء على ان اقرار المريض بما له ان يفعله مقبول وان كان على الوارث فينزل منزلة فعله في
الصحة وفيه انه انما يقبل اقراره بما يخرجه عن الوارث لغيره وهنا لم يقر بما يحرمه الزوجة لاحد فانما هو بالنسبة اليها مدع وان استلزم ثبوت الدعوى
ثبوت حصتها لسائر الورثة انتهى وفي قوله وفيه انه انما يقبل الخ خفاء لا باس بتوضيحه وحاصله ان المريض في صورة اقراره بماله لاجنبي او لاحد
الورثة وان كان مقرا على الغير من جهة انه اتلاف لحق الوارث ولكنه اقرار بماله للغير وهو الاجنبي او وارث اخر فمن هذه الجهة اقرار على نفسه

ونقل كلام الفاضل في شرح القواعد

الاقرار بالطلاق في حال الصحة فانه ليس فيه اقرار بما له لاحد وان استلزمت الدعوى ثبوته لغيره بالتبع **واقول** الاولى ان يقال ان الاقرار بالهبة مثلا في المرض اقرار على النفس اولا وعلى الوارث ثانيا وحيث لا يمكن اعمالهما لوحدة الموضوع فيقدم مقتضى اقراره على الغير بخلاف الاقرار بالطلاق في الصحة فانه اقرار على النفس من جهة حرمة الاستمتاع مثلا واقرار على الغير من جهة الارث فيسمع الاول دون الثاني ويعمل على مقتضى الامرين لامكانه من جهة اختلاف الموضوعين **واصرح** من كلام الفاضل ما نقل عن جامع الفوائد في شرح عبارة القواعد المتقدمة **قال** ولما كان اقرار العقلاء جائزا ماضيا فيما يتعلق بانفسهم دون ما يتعلق بالغير وكان اقرار المريض بالطلاق ثلاثا يتضمن الاقرار على نفسه لعدم تسلطه عليها ولسقوط ما كان له من الحقوق عليها ويتضمن الاقرار عليها لسقوط حقها في ميراثها منه لو مات في مرضه وغير ذلك من الحقوق قبل اقراره بالنظر الى حقوقه دون حقوقها **قال** ولعل التقييد بالثلاث للتمثيل والا فلان الاقرار بالطلاق الرجعي ايضا كذلك انتهى **وبالجملة** فلا دلالة في هذه المسألة كما عرفت في تقديم قول الزوج اذا ادعى الطلاق وانكرتها الزوجة اصلا ومطلقا بل كلمات الاكثر تنادي بان اقرار الزوج بالطلاق مع كونه وظيفته وفي حال يمكنه هذا الاقرار كما حققنا في معنى القاعدة لا يقبل مطلقا بل انما يقبل بالنسبة الى ما تضمنه من الاقرار على نفسه لا على غيره وما يتراءى من ان النزاع منحصر في الارث فانما هو بالنسبة الى الزوجة في سائر الحقوق ايضا فانما هو لاجل كون موضوع المسألة كذلك لما تقدم من انه في اصل الطلاق ثم ان ذكرهم الطلاق ثلاثا انما هو من باب المثال كما صرح به صاحب جامع الفوائد واشار اليه الفاضل ايضا فيما نقلنا عنه **ولنتعرض** للكلام في بعض ما يحتاج الى البحث في طي هذه العبارات حذرا عن الاطناب وكونه خارجا عن المقصود في هذه الرسالة **و** **منها** ما ذكروه في بعض الالفاظ الظاهرة في الاقرار بالطلاق وكفايته في ثبوت الطلاق مثل كلمة نعم في جواب السؤال عن قول القائل هل طلقت زوجتك فقال الشيخ في النهاية يقع الطلاق بلفظ مخصوص وهو لفظ طالق فان قيل للرجل هل طلقت فلانة فقال نعم كان الطلاق واقعا ويؤدي مؤداه عبارات غيره من الفقهاء فان الظاهر منها من جهة ان كلمة نعم تقتضي اعادة السؤال فكانه قال طلقت امرأتي فيكون اخبارا واقرارا بوقوع الطلاق قبل ذلك لا انشاء للطلاق وان كان يوهمه عبارات بعضهم موافقة لظاهر رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي في الرجل يقال له اطلقت امرأتك فيقول نعم قال قد طلقها حينئذ **والتحقيق** ان كلمة الكل متفقة على ارادة الاقرار لا الانشاء يظهر ذلك بادنى تأمل لتصريح كثير منهم بارادة ذلك وظهوره عن اخرين ولاجماع المستفيض على عدم وقوع الطلاق الا بكلمة طالق كما نقل عن الخلاف والانتصار وفقه القرآن والغنية وغيرها وكلمة مع جواز الاكتفاء بالكناية عنده **و** **وجه** الاستدلال ان كلماتهم هذه تدل على ان اقرار الزوج بالطلاق كاف في ثبوت الطلاق ولو كان يمكن للزوجة انكار ذلك لما حكموا بوقوعه بمجرد ذلك فانهم في مقام بيان صيغة الطلاق التي يوجب الحكم به قطعا وجعلوا قول الزوج نعم في جواب السؤال عن الطلاق بمنزلة لفظ طالق حتى انه صرح بعضهم كالشيخ في طرفانه قال يلزمه الطلاق في الظاهر ثم ينظر فان كان صادقا لزمه ظاهرا وباطنا وان كان كاذبا لزمه في الحكم ولا يلزمه في الحكم ولا يلزمه فيما بينه وبين الله تعالى **فانه** يظهر من هذه الكلمات ان لا نزاع في المسألة لثبوت الطلاق بعد اقرار الزوج به ولو كان للزوجة مجال الانكار لتعقب على ذلك خصومات كثيرة ودعاوى غير عديدة سيما اذا تزوج باختها او بخامسة فلا يرتفع النزاع الى ان يطلقها ثانيا ويرتفع النزاع والخصومة اذا مات الزوج ووقع الخصومة بينها وبين الوصي والوارث ونحو ذلك ولو كان كذلك فكيف اكتفى الفقهاء العظام بذلك **مع** ان مسألة الاقرار مما لا نزاع يخفى على احد انه يسمع فيما كان على نفس المقر ولم يكن ذكره محتاجا اليه حتى يجتمع كلمتهم بذكره في هذا المقام بالخصوص دون سائر المواضع **مع** انه لم يذكر احد من الفقهاء ان اقرار الزوج بالطلاق مسموع على نفسه دون الزوجة **مع** انهم ذكروا مثل ذلك في سائر المواضع فظهر ان مجرد اقرار الزوج كاف في ذلك **اقول** انما تعرضوا هنا لذلك من اجل رواية السكوني فانها لما كانت موهمة لارادة الانشاء ايضا فيه تعرضت لها قدماء الاصحاب واولوها بالاقرار وذكروها في كتبهم في مقام بيان الصيغة لئلا يتوهم متوهم كفاية ذلك عن الانشاء فطلبهم بيان ان ذلك ليس من جملة صيغ الطلاق لا انهم في مقام بيان ان اقرار العاقل على نفسه مسموع لا على غيره فلا ينافي ذلك ان يكون مقبولا في نفس الامر ان الطلاق يثبت بهذا الاقرار وان كان على نفسه فقط او يكون ذلك اذا صادقته او بسبب العلم او علمنا او بسبب تصديق المسلم في قوله ان كانت جاهلة **وبالجملة** مرادهم في هذا المقام بيان انه اقرار وليس بانشاء ولما ان الاقرار مسموع مطلقا فليس مرادهم وان شمل اطلاق المسلم للفظ اذ من المقرر في الاصول ان المطلق انما يحمل على العموم اذا كان المراد بيان حكم المطلق من حيث هو **واما** اذا ذكر المطلق في الكلام تبعا فلا عموم فيه مع ان هذا من المسلمات الواضحات التي عليها المدار في الاستدلالات الفقهية والمحاورات العرفية **مع** انا نقول اذا قال انت وهي طالق فلا ريب في الحكم بتحقق الطلاق بالاتفاق ومع ذلك لا ينسد فيه باب الشقاق فكيف حكم هؤلاء الفقهاء العظام في مقام بيان صيغ الطلاق الموجبة للحكم انه اذا قال هي طالق يقع الطلاق اجماعا **مع** انه قد تدعي الزوجة انه كان في طهر المواقعة او لم يقع بحضور العدلين وسيما اذا تزوج باختها او الخامسة

التخيير ذلك والقول بان القول قول مدعي الصحة بمعنى انه لا يجب عليه البينة والا فمع عجز مدعي الفساد عن البينة يلزم عليه اليمين وكذلك اذا ادعى
الزوجة انه لم يقصد الطلاق بل كان هازلا فلا يبعد مع العجز عن البينة تقديم قوله مع اليمين ومحصل القول ان هذا المقام بيان تحقق الصيغة وهو اما
بالانشاء بلفظ صريح او بالاقرار به فيحصل ما اقر به واقعا على الظاهر بالنسبة اليه وبالنسبة اليها ايضا ان وافقته وان كذبته وان امكنها الاثبات
فهو والا فالقول قوله مع اليمين ومما يشهد بما ذكرنا كلام الشيخ في ط حيث قال اذا قيل للرجل هل طلقت امرأتك فقال نعم لزمه الطلاق ظاهرا
وباطنا وان كان كاذبا لزمه في الحكم ولا يلزمه فيما بينه وبين الله وقال ايضا اذا قال له رجل فارقت امرأتك فقال نعم قال قوم يلزمه في الحكم
باقراره لا بايقاعه قال وكذلك نقول نحن ومثله ما نقل عن مهذب ابن البراج فاضافا اللزوم الى الزوج لانه هو المقر على نفسه ولعل السر في ترك
التعرض لدعوى الزوجة بعد الطلاق وتمكنهم بعكس حكمهم بسماع قول الزوج في دعوى عدمه ووقوع ذلك اذ لما كان امر الطلاق بيد الزوج
وهو مالك لامره مستقل فيه فلا ينفع انكاره غالبا اذ كلما انكرت المرأة وهو قادر على تجديد الصيغة فيعيد ويثبت الطلاق ويبرء مع ما في
الايات والاخبار الواردة في الاشهاد عند الطلاق عامة للطرفين ولا خصوصية لها بالزوجة ومنها ما ورد من الاخبار الواردة المعتبرة
فيما قال الزوج لامرأته اعتدي مثل حسنة محمد بن مسلم او موثقه عن الباقر في حديث قال انما الطلاق ان يقول لها في قبل العدة بعد ما تطهر
من حيضها قبل ان يجامعها انت طالق او اعتدي يريد بذلك الطلاق ويشهد على ذلك رجلين عدلين وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله قال ليس
الطلاق الا ان يقول لها اعتدي او يقول لها انت طالق الى غير ذلك من الاخبار فان ملاحظة هذه الاخبار مع ظهور اجماعهم على عدم وقوع الطلاق
بهذا اللفظ كما نقله جماعة منهم يقتضي ان يحمل على ان المراد بقوله اعتدي الاقرار على وقوع الطلاق قبل التكلم بهذا اللفظ واخبار الزوج لها
بانك مطلقة فاعتدي لا ان يكون انشاء للطلاق وبعض الاخبار الواردة في هذا المطلب ظاهر في ذلك ايضا وكذا جماعة من نقلة الاخبار
ناطقين به ومع ذلك فالظاهر من تلك الاخبار ان ذلك كاف في ثبوت الطلاق ولا يطالب من الزوج شيء لاثبات الطلاق بعد تكلمه بهذه الكلمة
اقول ويظهر الجواب عن ذلك ايضا مما مر من ثبوت الطلاق بهذا الاقرار يعني كونه في مقام المخاطبة معها بصيغة الطلاق المخصوصة في ثبوت الطلاق
بل لا يفيد ثبوته وان انكرت الزوجة فالغرض ان هذا الاقرار يجري مجرى الصيغة حين المخاطبة والشاهد ويثبت الطلاق بكونهما عن تحقق
في التنازع لانه يثبته ويجري منزلة البينة لو انكرت الزوجة وهذا و بالجملة لا انكر ثبوته مع مصادقتها اياه او مع جهلها بالحال واما
لو كذبته وانكرت فلا دلالة في الروايات وكلماتهم على حكمه ومما ذكرنا يظهر الحال في الكلام فيما ذكروه في الاشهاد على الطلاق فقال المحقق واما
لو شهدا بالاقرار لم يشترط الاجتماع ومثله عبارة القواعد وقال في الارشاد ولو شهدا بالاقرار حكم عليه ظاهرا وان لم يجتمعا فان ثبوت
الطلاق بالاقرار في الجملة وعدم اشتراط اجتماع الشاهدين فيه كما اشترط في اصل اجراء الصيغة لا يستلزم ثبوت الطلاق على الزوجة لو انكرته كما
اشرنا سابقا سيما وعبارة الارشاد ظاهرة في اختصاص ثبوته عليه واصرح منه عبارة المقداد قال في التنقيح لو اخبر الزوج بوقوع الطلاق [illegible]
صحيحا حكم عليه به ظاهرا فان كان كذلك في نفس الامر فالحكم صحيح ظاهرا وباطنا والا لزمه من حيث انه يأتي بالطلاق الصحيح [illegible] ونحوه
عبارة المسالك ومنها ما نقل عن جماعة من الاصحاب ونسبه في المسالك الى اكثرهم من انه لو ادعى الزوج انه راجعها في العدة [illegible]
اجزائها مع منه ذلك ظاهرا مطلقا او في العدة خاصة او عقيب الطلاق خاصة او مع عدم تزويجها بغيره او تزويجه [illegible]
في غيره على خلاف بينهم في ذلك وعن الشيخ في الخلاف دعوى اجماع الفرقة واخبارهم موافقا للفقه الرضوي وقال [illegible]
عللوه بان ذلك اخبار عما لا يطلع عليه غيره ووجه الاستدلال [illegible] دعواه المخالفة للظاهر لان الحال ان الزوج مستقل [illegible] في
ولاية الطلاق غاية الاستقلال بحيث ليس للزوجة معارضته ومصادمته فيما يقتضيه الفعل الممنوع منه ويجب عليها [illegible] مع [illegible]
يحكموا بذلك في سائر العقود مع اشتراطها بالقصد ايضا والعاقد ابصر به اقول لا يمنع كون المسئلة اجماعية والتشهيد الثاني [illegible] ايضا
ذلك في المسالك الاتي سوى ظهور قرينة على صدقه مستند الا ان الظاهر من حال العاقل المختار القصد الى مدلول اللفظ الذي يتكلم به فاخباره
بخلافه ينافي الظاهر ولو كان الاصل مرتبا عليه لزم مثله في البيع وغيره من العقود والايقاعات مع الاتفاق على عدم قبول قوله فيه و اختصاص الطلاق
بذلك مشكل بل الامر فيه اشد لقوله ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة وتبعه في ذلك السيد [illegible] في شرح النافع
وقال في المسالك نعم لو صادقته الزوجة على ذلك لم يبعد القبول لان الحق منحصر فيهما [illegible] بما يتفقان عليه ويوكل امرهما الى الله و
قال في الكفاية بعد نقل اشكال المسالك والاستشكال في موضعه وثانيا نقول ان صادقته الزوجة ابتداء فالامر سهل والمشهور حمل قول المسلم على
الصحة وكون الامر بينهما لا غير وكون الزوج ابصر بقصده وكذا لو جهلت المرأة بالحال فعليها ان تصدقه لعدم ظهور كذبه [illegible] لفظ الطلاق [illegible]

بظاهره في القصد لكن قوله لمعنى اراده معناه صريح والصريح مقدم على الظاهر فيكون قرينة على عدم ارادة الظاهر واما لو ادعت المرأة القصد فلا يسمع
قول الرجل الا بالبينة كسائر الدعاوى وكلماتهم لا تأبى في ذلك ويشهد بذلك ان العلامة وغيره على ما حكى عنهم حكموا بخلاف ذلك في
اليمين فقال فيما اذا قال المولى انت حر وادعى قصد معنى غير العتق لو ادعى العبد قصد العتق حلف عليه فان نكل حلف العبد وعتق ووجه ذلك
ان العتق ايضا كالطلاق مما يستقل به المولى وامره مفوض اليه بل ولا يظهر من اتفاقهم على عدم سماع من يدعي خلاف الظاهر في سائر العقود والايقاعات لا
يفكك قوله بل يفيد عدم قول من يدعي الصحيح مع بينة لا انه لا يسمع مع المشاقة ايضا وانه لا يجوز تصديقه مع جهالة الحال رأسا ويؤيده موثقة
منصور بن يونس عن الكاظم عليه السلام قلت له جعلت فداك اني قد تزوجت امرأة وكانت تحتي فتزوجت عليها ابنة خالي وقد كان لي من المرأة
ولد فرجعت الى بغداد فطلقتها واحدة ثم راجعتها ثم طلقتها الثانية ثم راجعتها ثم قال خرجت من عندها قبل ذلك باربع فابوا علي الا تطليقها
ثلاثا ولا والله جعلت فداك ما اردت الله وما اردت الا ان اداريهم عن نفسي وقد امتلأ قلبي من ذلك جعلت فداك فمكث طويلا مطرقا ثم رفع رأسه الي
وهو متبسم فقال اما بينك وبين الله عز وجل فليس بشيء ولكن ان قدموك الى السلطان ابانها منك فان ظاهر الرواية ان مع المرافعة لا يسمع قوله
وان كنت صادقا بينك وبين الله والزوجة حلال لك في نفس الامر **والعجب** ان بعضهم استدل بها للقول المشهور ولعله نظر الى ان المراد
من بينه وبين الله هو الحكم الناشي من سلطان العدل وان المراد من السلطان في الرواية هو السلطان الجائر وهو بعيد عن لفظ الرواية كما لا يخفى
وثالثا ان الدليل اذا اقتضى تقديم قول الزوج في عدم القصد فهو لا يستلزم تقديمه في اصل ايقاع الطلاق فان الاجماع المنقول والاخبار التي
اشار اليها الشيخ مع عمل الاصحاب اوجب تخصيص قاعدة الدعوى ولا مخصص في غيره **ومنها** ان المشهور بل المجمع عليه على ما نقل عن التحرير وغيره
ان الزوج اذا لم يعين الزوجة في الطلاق ونوى بها واحدة معينة فيصح ويرجع اليه في معرفتها لو انكرها ويقبل تفسيره في حقه وحق الزوجة وليس
للازواج انكار ذلك السند ان كان لكل منها حكم نفسها وحجة الاسند لا انه لا ريب ان تفسيره من الاقرار والاخبار لا الانشاء فاذا كان اقرار الزوج
مسموعا له مدخل في الشيء وهو التعيين ينبغي ان يكون مسموعا ايضا في الجزء الآخر وهو اللفظ اولا يلزم بطلان هذا اللفظ او يلزم بطلان هذا
الطلاق رأسا لاداء الى التنازع وهكذا فائدته بنفسه للاحكام المطلوبة منه وامكان العدول عنه الى غيره فليس قصد المعنى هنا لنفس قصدها
ونحوه مما لا مناص له من الرجوع الى العاقد في معرفته **واما** الفرق بين الجزئين بانه اذا صح الطلاق مع التعيين بالنية لزم الرجوع اليه في معرفة
ذلك لانحصار الطريق فيه بخلاف اصل الصيغة فلا يجدي لانهم انما قالوا لو بعضهم الطلاق لما بنوا عليه من الرجوع اليه في التعيين وبنوا الامر
على كونه مستقلا بالامر كما في العتق والامر لا اشترطوا التعيين لفظا كما هو الموجود في الاخبار والمناسب لوجوب الاشهاد والاستقلال كما يقتضي
الرجوع اليه في الاصل وكما انه قد يعلم كذبه في الاول **اقول** لا ريب في ان مرادهم انه يرجع اليه ولا يلتفت الى احتمال الكذب اذا لم يرد احتماله
في دعواه اما لو ادعت الزوجة كذبه فيحتاج الى المرافعة وهذا لا ينافي تقديم قوله مع اليمين **والحاصل** ان مرادهم بالصحة ولعل مرادهم
انما هو الصحة في نفس الامر بالنسبة اليه ظاهرا وباطنا ايضا اذا كان صادقا وبالنسبة اليها ايضا ان صادقته ولم تكذبه فيجوز للزوجة الاكتفاء بقوله
في التعيين وليس لها انكاره اذا لم يظهر عليها كذبه بل يجب تصديقه حملا لقول المسلم على الصحة **قوله** فاذا كان اقرار الزوج مسموعا الى آخر
فيه انه غير مرتبط بما نحن فيه اذ المفروض عدم النزاع في اصل تحقق الطلاق انما الاشكال في التعيين **فان** اراد ان الجزء الآخر مسموع منه هنا
فهو ليس من محل النزاع في شيء **وان** اراد انه مسموع فيما لم تسلم الزوجة اصل اجراء الصيغة فالملازمة ممنوعة اذ قد يكون كاذبا فيه وكلامنا في اصل
الصيغة ليشمل التعيين فمع المصادقة او عدم ظهور حال يجب تصديقه ومع التكذيب فلا يسمع قوله الا بالبينة **قوله** او يلزم بطلان هذا الطلاق
رأسا يعني انه لم يكن قوله مسموعا في الجزء الآخر لزم بطلان هذا الطلاق رأسا يعني انه لم يكن قوله مسموعا في هذا الطلاق المخبر عنه متضمنا في
تعيين الزوجة في قوله طلقت هذه الزوجة فهو اخبار باصل الطلاق المتحقق في هذا الشخص الخاص فرده رد بطلان الكل بطلان جزئه وان لم يكن
باطلا مع ذلك السند الآخر ومن عدم تحقق لفظ الصيغة بمكان لذلك الطلاق وجه متجه لادى الى التنازع وهكذا فائدته للاحكام المطلوبة من الطلاق
وان ابى الا الاشكال يمكن العدول عن الطلاق المعري عن قيد التعيين الى اللفظ الى غيره وهو المقيد بتعيين الزوجة والمفروض انهم حكموا بصحة هذا
اقول قد عرفت انا نقول بكون الجزء الآخر وهو اللفظ مسموعا لكن في ضمن اقراره الخاص الصحيح بسبب مسبوقيته باللفظ المطلق المنوي به الزوجة
المعينة ولا يلزم منه ثبوت ادعاء مطلق اجراء الصيغة الذي هو غير مسلم عند الزوجة ولكن تصحيح ما لو اخبر بطلاق المعينة ولا دعوى عوض مسبوق في
بشيء آخر **قوله** فليس قصد المعنى الخ **اقول** لا فرق بينهما في كون الرجوع اليه وكونه هو المناط وتميز ذلك لا يضر توقف السماع على اليمين
في صورة الدعوى ولا يستلزم ذلك كونه مستقلا فيها بحيث لا يلتفت الى دعوى المرأة اصلا والحاصل ان دعوى اصل الطلاق وقصده والعقد الانشائي

الاشهاد
في التعيين يقتضي الرجوع
في الثاني كذبه
قد يعلم كذبه في الاول
بتقريب بتعيين الزوجة
التعيين
بسبب عدمه
تتحقق
هذا
هذا الطلاق الخاص لا يلزم تعيين
المعين

ومخالفة لظاهر استصحاب بقاء الزوجية وحقوق الزوجية فثبوته يحتاج الى البينة و اما دعوى قصد المعنى من اللفظ وقصد الزوجة المعينة من الزوجة المطلقة فهو لما كان لا يعلم الا من قبله فلو لم يصدق لزم العسر والحرج وظاهر تصديق المسلم يوجب سماع قول مدعيه وتقديم قوله مع اليمين تحصينا له عن الانكار **قوله** لانهم قالوا بصحة الطلاق الخ **اقول** ليس كذلك بل انما حكموا بالصحة لان الطلاق وقع على امرأة معينة في نفس الامر وعدم تعين الامر لا يستلزم ثبوته على الزوجة المنكرة لحصول القرعة بالنسبة الى الزوجة المصححة لعلمها بالقصد او جهلها بالحال **قوله** وسبق الامرين على كونه مستقلا في الامر قد ظهر بطلانه فان المسبوق في الاول هو الطلاق وقع على معين في نفس وانما الثاني فهذه الدعوى فيه قصد انه كان يريد مطلقة الصيغة وان اراد الصيغة الخاصة الحاصلة في ضمن هذا الاقرار الضمني فهو لا ينفصل في المطلق شيئا والفارق موجود بسبب بناء الطلاق الغير المقيد في اللفظ هنا **قوله** والا لاشترطوا التعيين لقطا فيه **اقول** هذا صحيح ان سلمنا اشتراط الطلاق الخ هو الرجوع اليه وكونه مستقلا وقد عرفت بطلانه **ومنها** ما ذكره جماعة فيما اذا اشتبهت المطلقة بغيرها كما اذا كانت معينة لسهو او نسيان او لاجل مساعدة في اصل التعيين فقالوا يمنع من الجميع وعليه ان يبين المطلقة بان اخبار واقرار لا بيان شهوة واختيار فمن قال هذه التي طلقتها حكم بطلاقها ومن بعد الاخرى او هذه الاخرى التي طلقتها حكم بطلاق الاخرى او طلقت هذه التي لم اطلقها لا بل هذه حكم بطلاقها جميعا لانه اقر بطلاقهما واحدة بعد الاخرى فلم يسمع رجوعه في الاول ولزمه الاقرار بها ما ذكره الشيخ والعلامة في التحرير والقواعد الا انه قال في القواعد فان نسي واحدة للنكاح او الطلاق لزمه لها الحلف لو كذبتاه وجه الاستدلال انهم قدموا هنا قول الزوج في الطلاق وليس ذلك الا لاجل ان امر الطلاق اليه **اقول** وهذه المسألة ليست باجماعية اذ لم نقف عليها الا في كلام معدود منهم **مع** ان العلامة في القواعد قال لزمه فخص اللزوم بالزوج ولا يثبت منه اللزوم بالنسبة الى الزوجة **و** ذكره الفاضل في شرحه كما عليه **و** هو الظاهر من الشيخ في المبسوط **و** اول كلامهما ايضا لا يدل الا على ذلك انما ذكروا انه يمنع عن الجميع او من عن الجميع فهو لا يدل على وقوع الطلاق بالنسبة اليهما **و** يظهر الثمرة في الميراث والنفقة وغيرهما **و** مع ذلك **فنقول** ان تقديم قوله في هذه المسألة لا يستلزم تقديمه فيما نحن فيه **و** لعل وجه تقديمه قول الزوج ولا يعرف حقيقته وكيفيته الا من جانبه **و** قد اشار في النية اليه الفاضل في شرح القواعد حيث **قال** في مقام الاستدلال لان القول قوله لانه لا يعرف الا منه **لا يقال** انه انما يصح فيما اذا وقع التعيين في النية خاصة وهو خلاف المفروض اذ المفروض تعيينها اما بالتسمية او بالاشارة او الخطاب ثم اشتبهت فلم يبق شيء خفي لا يعرف الا منه فقد يكون الزوجة اعرف بالحال وقد يكون الزوج اعرف وقد يتساويان **لانا** نقول ادعاء الزوج انه هذه هي المعينة يرجع الى ادعاء انه عينت هذه في الفصل وقصدت هذه دون غيرها سلمنا لكن نقول ان توجيه الخطاب الى الزوجة ونحوه انما هو فعله وهو اعرف بفعله فاذا ادعاه فهو مدع للظاهر الراجح فيكون بمنزلة المنكر والزوجة المدعية لخلافه بمنزلة المدعي **و** الفرق واضح بين ادعاء ايقاع نفس الفعل وادعاء فعله على كيفية خاصة اذ الاول مسبوق بالعدم والاصل عدمه **و** اما بالنسبة الى الكيفية فلا يجري الاصل اذ الكيفيات كلها متساوية في نفي احد منها فيبقى فهو مصدق في كيفية فعله سالما فلا ينفع ذلك في المسألة المبحوث عنها اعني دعوى نفس الطلاق مبتدءا **و** ثم **و** اما تحقيق هذه المسألة وان كان ليس هنا محله **لكن نقول** مجملا انه اذا اشتبهت المطلقة بغيرها فمقتضى ما هو المشهور في الشبهة المحصورة وجوب اجتناب الجميع ووجوب الانفاق على الكل من باب المقدمة فان الانفاق على غير المطلقة واجب فهو لا يتم الا بالانفاق عليهما معا وكذا الاجتناب عن المطلقة واجب ولا يتم الا بالاجتناب عنهما **و** ما حققناه في الاصول في الشبهة المحصورة هو عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة لاصالة البراءة وعموم قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه **و** ضعفنا دليلهم من ان ذلك من باب مقدمة الواجب لان الواجب انما هو اجتناب ما علم انه حرام لا مطلق الحرام و كذا ما علم انه نجس فيجوز تناول المشتبه بالحرام تدريجا وكذا النجس الخ وان حصل اشتغال الذمة بالمال الى صاحبه وكذلك يلزم عليه التطهير ونحوه واستعمل كل المشتبه خرج جماعة في خصوص الاناءين المشتبهين بالاجماع والخبر وبقي الباقي ولكنه لا يتم فيما نحن فيه لعدم ظهور ذلك التحريم فيما نحن فيه والاصل البراءة بل هو نظير مثل اكل المشتبه ولبسه ونحوهما ومباشرة النساء ليست من هذا الباب الحصر جوازها فيما هو مذكور في قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم الى قوله فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون **و** لا ريب ان بين الزوجتين ما هي ليست بزوجة لا مملوكة فلا يجوز مباشرتها عن آخرها او مباشرة بعضها دون بعض كما هو مقتضى قول جماعة في الشبهة المحصورة حيث ذكروا انه يجوز تناولها الى حد لا يحصل معه اليقين بمباشرة الحرام وان بقي منه مقدار لا ينقص من الحرام فهو ايضا لا يتم فيما نحن فيه لان جواز مباشرة النساء موقوف على الاعتماد بانها زوجة او مملوكة وليس ذلك معلوما لنا وايضا اختيار البعض انما يتم بانتخاب انها غير المطلقة فيلزم منه ترتيب احكام الزوجية عليها جميعا مثل الميراث وجواز الاعتداد وغير ذلك ولم يعهد من الشرع ثبوت الزوجية بجميع احكامها بمجرد الاختيار الى غير ذلك من المعايب فيها مما اورد من

التأكيد والتشديد في امر الفروج واللطائف ذلك اجماعي ايضا وعلى هذا فيلزم العمل بالتشديد والحرج الوكيد وتحليل الازواج فلا يجوز للغير ايضا الجمع بينهما لان احدهما حرام اذ ويجعل الغير بل يشكل التزويج باحدهما ايضا للغير وتزويج اخت احدهما للزوج ايضا من المفاسد فالخلاص لا يحصل الا بطلاقهما جميعا والتجديد عليهما ان اراد الزوج ذلك او بالبناء على القرعة **وظني** بيان ذلك وجه وجيه كما ان احد الاقوال في اصل الشبهة المحصورة ولكن الطلاق احوط هذا كله اذا بقي الاشتباه بحاله واما لو ارتفع بالبينة او بالتذكر او غير ذلك من دون منازع فلا اشكال ايضا **واما** صورة النزاع فاما لو عين الزوج احديهما وصدقته الزوجة ولم تكذبه الاخرى فلا اشكال وكذا لو جهلت الحال فيلزم تصديقها لما مر سابقا **واما** لو عينها وكذبته فهي المدعية والزوج بمنزلة المنكر اذ ذلك بحث عن كيفية فعله وهو اعرف به فالقول قوله مع يمينه وتعيين المدعي والمدعى عليه انما هو بملاحظة ظهور المدعي وخفائه فلا ينافي ما ذكرنا كون الزوج في صورة المدعي لسبقه بالدعوى وليس ذلك من باب نقل اليمين الى المدعي من جانب المنكر في صورة ادعاء الزوج ان المطلقة هي هند وانكرته كما يتوهم **واما** المسئلة الاخيرة يعني اذا عين احديهما ثم رجع وعين الاخرى فان صدقته الاولى في الرجوع عنها فلا نزاع بينهما ولا يمنع عنها سيما اذا كانت هناك امارة على اشتباهه او غلطه لان الحق منحصر فيهما وامره موكول الى الله تعالى **وربما** يستشكل بانه يثبت بسبب الاقرار على الزوج وجوب الارتداع عنها ولا دليل على كون مجرد تصديق الزوجة اياه في الرجوع بعد اقراره بالطلاق سببا لاستحلالها ثانيا **ولعله لذلك اطلق الشيخ** والعلامة الحكم بطلاقهما فالمناص الزامه بحكم الطلاق والنكاح معا فللمرأة مطالبته بحقوقها وعلى الزوج الارتداع من الاستمتاع بها **وفيه** ان الاقرار انما يثبت حكما ظاهريا الا واقعيا حتى لا يمكن رفعه فكما ان اقرار الزوج بالطلاق اعتراف بانقطاع سلطنته على الزوجة فتصديق الزوجة اياه ايضا اعتراف ببقاء السلطنة و انكار الزوج هو قول مسلم ينبغي حمله على الصدق وقد سامحه او لا انما كان لاجل انه يثبت حقا للزوجة باعترافه فاذا اسقطت الزوجة حقها بتصديقها اياه فلا يبقى ما يزاحم حمل قوله في الانكار على الصدق سيما اذا كان هناك امارة على اشتباهه وغلطه **واما** اطلاق حكم الشيخ والعلامة بطلاقهما معا **فان** ارادا انهما محكومتان بالطلاق من جهة الاقرارين وانهما مطلقتان على ظاهر الحكم ويجري عليهما جميع ثمرات الطلاق في حال الحيوة وبعد الممات **ففيه** اشكال واضح اذ المفروض ان المطلقة واحدة قد اشتبهت بشخصها **و** مراده في التعيين ايقاع تعيين واحدة فكيف يحكم بثبوت طلاقين **مع** ما حققناه سابقا ان الاقرار بالطلاق ليس انشاء له والاقرار كاشف عن الانشاء والمفروض انه لم يكن الا واحدا فلا ان يحمل كلامهما على ارادة انهما في حكم المطلقة من حيث عدم جواز مباشرتهما والتمتع بهما لا للزوج ولا للزوجة وذلك انما هو لاجل رجوع الاشتباه الى حالة الاولى فعلى هما طلقتا منع الزوج عنهما ومتاعهما **و** هذا الحمل وان كان بعيدا من ظاهر التعليل المذكور في كلامهما لكنه مما لا بد منه لئلا يخرج الكلام عن موضوع المسئلة فالمناص في التعيين لا يكون الا بالقرعة **واما** القول بعدم الارتباط حكم الاخيرة بالاولى وان على الاخيرة ان يصدق زوجها في الطلاق وان حكم على الاولى بالطلاق ايضا وانهما من باب واجدي المني في الثوب المشترك فان كلا منهما يعمل بمقتضى الاصل ما لم يعلم خلافه فكذا هنا يعمل كل منهما بمقتضى اقرار الزوج ما لم يعلم كذبه ففيه ان ظاهر الوجه ان اريد به الحكم بكونهما مطلقتين شرعا يجري عليهما جميع احكام الحيض والفرق بينهما وبين الجنابة المشتركة واضح لتمام الاصل في الجنابة بالنسبة اليهما جميعا وعدم تحقق الاقرار الصحيح فيما نحن فيه بالنسبة اليهما جميعا اوضحه قوله بل هند مع كون المفروض وحدة الطلاق في نفس الامر انما يتم مع بطلان الاول بسبب الرجوع والمفروض خلافه وان اريد به الرجوع الى الاشتباه الاول وان المراد كونهما ممنوعتين عن معاملة الزوجية فهو صحيح لكنه ليس من ثمرات الاقرار بل هو من جهة نفس الاشتباه السابق وان كذبته في الرجوع ووافقته على الاقرار الاول فيحكم بالطلاق باقرارهما وينفى انكاره الآن بدعوى اشتباهه وغلطه في اقراره فيكون تجديد دعوى اخرى لانكذابها لنفسه وانكار لما اقر به فيكون دعوى مسموعة **و**لعل قبولها ويقبل قوله مع يمينه اذا ظهر امارة على ما يدعيه لانه اعرف بفعله وعدم امكان اقامة البينة عليه وعدم تمكن المرأة من اليمين على نفيه **واما** الزوجة الثانية فان صدقته في الطلاق مع تصديق الاولى بنفعها في الرجوع فيثبت النكاح للاولى والطلاق للثانية ولا اشكال وكذا ان كذبته في الطلاق مع تكذيب الاولى زوجها في الرجوع فيثبت النكاح للثانية والطلاق للاولى لما ذكرنا ان المطلقة بالفرض واحدة وان صدقته في الطلاق مع تكذيب الاولى في الرجوع فهذا يستلزم ان اما كونهما معا مطلقتين او غير مطلقتين فهو فاسد جزما فكان الحاصل موافقته في هذه الصورة في الامر واضح وكلما وقع النزاع والانكار فيرجع الى الحلف فيظهر الحال **ومنها** ما ذكروه في اقرار الزوج في العدة بالرجعة مثل ما قال لعلامة ره في التحرير ولو قال لزوجته قبل الانقضاء راجعتك بالامس فالوجه تقديم قوله لقدرته على الانشاء ولو صدقته فالاقرب ان قرره انشاء **وقال** بعض الاشهاد على الرجعة مستحب غير واجب ولا شرط والقول قول المنكر مع اليمين ولو قال في العدة كنت راجعتك

بالامس صحّ الرجوع وقال في القواعد ويستحب الاشهاد وليس شرطا لكن لو ادعى بعد العدة وقوعها فيها لم يقبل دعواه الا بالبينة ثم
قال لو اقر بالرجعة في العدة قبل قوله لانه يملك الرجعة حينئذ شرح قال لو ادعى الرجعة في وقت امكان انشائها قدم قوله مع احتمال تقديم قولها
نعم لا يجعل اقراره انشاء وجه الاستدلال على تقديم قول الزوج بالرجعة في هذه العبارات بناء على انه ادعاها واقر بها في وقت يمكن له انشاء
فيه فدعوى الزوج الطلاق في وقت يمكن اجراؤه مسموع ومقدم على قول الزوجة **اقول** يستفاد اخبار الزوج عن الرجوع على اقسام
اخباره في حال العدة بالرجوع في زمان قبل الاخبار من زمن العدة **واما** مع انكار الزوجة او عدم انكارها واخباره بالرجوع بعد انقضاء
العدة بالرجوع في حال العدة مع انكار الزوجة او عدمه فاذا اخبر في حال العدة مع انكار الزوجة او عدمه فاما بالرجوع بالامس مثلا فان كان فمع عدم انكار
الزوجة فلا كلام لان الامر لا يخرج منهما والمسلم مصدق في اقواله وافعاله ما لم يزاحمه غيره **واما** مع انكار الزوجة ففيه تفصيل في المقام من
الاول ان ما يستلزمه دعوى الزوج من الاقرار نافذ في حقه وقد اشرنا سابقا ان الدعوى قد يستلزم الاقرار على المقر بالفعل او في
المستقبل فيؤخذ على مقتضى اقراره من لزوم النفقة وحرمة الاخت وغير ذلك واما الكلام في دعويه ذلك مع انكار الزوجة فهو كلام
مغاير للكلام في اقراره اللازم للدعوى نعم يجيء الخلاف في انه هل يقدم قول الزوج او الزوجة هنا وان كان موافقا للاصل **لكن** الظاهر
تقدم قول الزوج بوجهين **الاول** انه فعله وبيده وقادر على ان يفعله وقل ما يحصل الفائدة في انكار الزوجة لان الزوج اذا كان عزمه
الرجوع فهو قادر على انشاء الرجوع بالفعل كما هو المفروض فيصير كلام الزوجة كاللغو فلذا هنا يقدم على الاصل لذلك وليس كالطلاق
انه موقوف على امور كثيرة مثل اشهاد العدلين واثبات كونه في طهر غير المواقعة ونحو ذلك سيما اذا كان الدعوى مع الورثة وكان اراد
ميراثا فيقع الانكار منهم غالبا وليس في الرجعة مثل ذلك **والثاني** انه لو فرض كذب الزوج في هذا الاخبار فهو مستلزم للرجوع فانه
مستلزم لارادة بقاء الزوجية حين الدعوى فهو من قبيل الافعال الدالة على الرجوع كالتقبيل وما يشبهه من الاقوال والافعال فيحصل
من جهة قوة الصدق من المدعي لدعوى ايضا فيقدم على الاصل فالكلام فيما نحن فيه انما هو في نفوذ الاقرار على نفسه مع عدمه **واما** في تقديم
قوله في الدعوى ايضا على الزوجة المنكرة فاما نفوذ الاقرار على نفسه فلا ريب في سماعه ونفوذه للادلة الدالة على نفوذ اقرار العقلاء على
انفسهم وكذلك نفوذه لما ينفعه ايضا اذا لم ينكرها الزوجة ولم تكذبه **واما** تقديم قوله في الدعوى فهو الاظهر لما ذكرنا ايضا **واما** لو كان الاخبار
بعد العدة فهو ايضا بالنسبة الى نفسه مسموع لاجل تضمن الدعوى الاقرار على نفسه في مثل النفقة وغيرها **واما** بالنسبة الى الزوجة فهو دعوى
وكلا منهما مطابق للاصل **والاظهر** عدم القبول الا بالبينة فان اصالة عدم الرجوع واستصحاب حال الطلاق اقوى من الظهور المستفاد من كون
الفعل فعله وبيده كما لا يخفى نعم **قوله** مراد العلامة من قوله ولو قال الزوج الحرة قبل الانقضاء راجعتك هو بيان صورة الدعوى و
الاختلاف فيه تقديم قوله وعلله بانه قادر على الانشاء حين الدعوى **و** وجه كونه علة التقديم ظهر مما ذكرنا وليس المراد ان مجرد الاقرار يكفي في ثبوت
ما له وما عليه كما يتوهم لما بيّنا سابقا في اوائل الرسالة وبيّنا ان المراد من قولهم من ملك انشاء شيء ملك الاقرار به بيان حكم نفوذ الاقرار
على نفسه في كل ما يملك انشاءه لانه يصير الاقرار في حكم الانشاء في جميع الاحكام مما له وما عليه **واما** ذكره هذا الفاضل في مقام
الدعوى مثل عبارة التحرير هنا فهو ليس الا من جهة ما يستلزم ذلك من ضعف قول المنكر وقوة قول المدعي كما اشرنا اليه انفا ايضا **فقوله**
في توضيح المقام ان قول العلامة لقدرته على الانشاء بيان لكبرى قياس مطوي فكانه قال الزوج قادر على انشاء الرجعة وكل قادر على
الرجعة قادر على الاقرار بها فهذا قادر على الاقرار بها **و**مقتضى هذا الدليل انه يصح من الزوج الاقرار بالرجعة ثم عقب هذا القياس
بقياس اخر فانه بعد ما صح الاقرار به نفذ وفرض انه اقر بالرجعة يقول ان هذا الزوج اقر بشيء هو الرجعة وكل من اقر بشيء فيثبت عليه
كل ما عليه وكل ما له وعلى غيره فهذا يثبت بالاقرار كل ما له وما عليه وما على غيره **و**قد حققنا في اوائل هذه الرسالة منع هذه الكبرى
بما لا مزيد عليه اذ ليس مقتضى الاقرار بالنظر الى اصطلاح الفقهاء بل اصطلاح اهل الشرع والعرف واللغة الا اثبات ما يضر نفسه او يثبت
شيئا للاخر **فيتحقق** من ذلك انه لا بد من حمل استدلال العلامة بهذه القاعدة على ارادة بيان موافقة كلام المدعي في صورة الدعوى للظاهر
لا غير **وانت خبير** بان مثل هذا لا يجري في ادعاء الطلاق لكونه مخالفا للاصل والظاهر كليهما **واما** قوله رحمه الله ولو صدقناه
فالاقرب ان اقراره انشاء فالمدعي انا لو لم نقدم قول الزوج في الدعوى المذكورة وقدمنا قول الزوجة في الدعوى المذكورة فقدمنا قول
الزوجة في انكارها اعتمادا على الاصل نعم وان لم يثبت الرجعة بالامس الذي ادعاها ولكن هل يعيد اقراره بالرجعة المستفادة من ادعائه
وقوعها بالامس في الذي ادعاها وقوعها حين التكلم نظرا الى كونه بمنزلة الرجوع الفعلي كما اشرنا اليه سابقا او ليس بمنزلة انشاء الرجوع

قول الزوجة

في بيان مراد العلامة [illegible] وتوضيح المقام

لانه اخبار يحتمل الصدق والكذب والانشاء لا يحتملهما فالاقرب ان اقراره هذا بمنزلة الانشاء فظهر بذلك انه لا دخل لهذه العبارة
في تقديم قوله في الدعوى بل هو في مقام تصحيح الاقرار بالرجوع في زمان التكلم وهذا خارج من محل الدعوى واما قوله ره والقول قول
المنكر مع اليمين فالمراد به بيان حال الدعوى بعد انقضاء العدة بقرينة قوله بعد ذلك ولو قال بعد العدة كنت راجعتك بالامس صح الرجوع
والمراد بهذه العبارة الاخيرة بيان استلزام هذا الاخبار لانشاء الرجوع حين التكلم مثل الرجوع الفعلي واما قوله ره في القواعد لو ادعى بعد انقضاء
ووقوعها فيها لم يقبل دعواه الا بالبينة ففيه قرينة على ما ذكرنا من ان المراد بقوله في التحرير والقول قول المنكر مع اليمين بيان الدعوى فيما بعد العدة
ووجهه ظاهر وموافق للحديث المستفيض المشهور اعني قوله ص البينة على المدعي واليمين على المنكر واما قوله في القواعد بعد ذلك لو اقر بالرجعة في العدة
قبل قوله لانه يملك الرجعة فهذا بيان لحال الاقرار لا لحال الدعوى فان الاقرار بالرجعة اقرار على النفس اما بالفعل لاستلزامه لزوم النفقة و
حقوق الزوجية واما بالقوة فبسبب ظهور منافاته للتزويج بعد العدة كما لو ندم الزوج عن الرجوع بعد انقضاء العدة وارادة الزوجة اخذ النفقة وكانت
راضية بالزوجية ولو كان الرجوع في حال العدة منافيا لطبع الزوجة نظير ما لو اخبر بكون عبد الغير حرا ثم اشتراه كما نفقه فالمراد بقوله لانه
يملك الرجعة الاشارة الى تحقق حقيقة الاقرار فان كل من يملك شيئا يملك الاقرار به يعني لينفذ اقراره فيه واشارة الى ان كل من ملك شيئا و
فوض اليه ذلك الامر فالقول قوله بمعنى انه يصدق فيه مطلقا او على نفسه او يقدم قوله فهو معنى عام يجري في الاقرار وفي مطلق الاخبار ولذلك يسمع
قول المراة في العدة وانقضائها والخلو عن الموانع بل والتحلل بعد التطليقة الثالثة والمراد انه يصدق بما فوض اليه فيسمع قوله مطلقا اذا لم ينازعه احد
مع اليمين مع الخصومة والدعوى وعلى نفسه مطلقا ويشهد على ذلك ما ذكره الفاضل الاصفهاني حيث قال في شرح القواعد بعد قوله ولو اقر
بالرجعة في العدة قبل قوله قال فيما اقر عليه في العدة كان الاقرار او بعدها لانه يملك الرجعة اي لانها حقه ولا دخل فيها لغيره ولا يعلم
الا من جهته فاذا ادعاها قبلت كما لو ادعى غيره وعلى المراة ان يقبل منه بغير يمين وكذا من اراد نكاحها وهو لا ينافي تقديم قول غيره وانما
انكرها او تكلف باليمين انتهى فظهر ان استدلاله في العبارة الثانية بهذه القاعدة مبني على بيان حال الاقرار على النفس او على من لم ينازع
احد فيما اليه وفي الثالثة على الدعوى فلم يبق هنا الا الكلام في ترجيح الاصل على قول صاحب الفعل في صورة الدعوى وقد مر الكلام فيه و
ايضا واما قوله ره لو ادعى الرجعة في وقت امكان انشائها فهو بيان لصورة الدعوى في حال العدة فلا اشكال في كلامه ولا تناقض كما فهمه
بعضهم وتعسف انه تردد في الحكم بعد ما جزم بتقديم قوله في العبارة السابقة على ذلك واعترض عليه بانه خالف حكم السابق اذ قد عرفت
انها في بيان حال الاقرار وهذه في بيان حال الدعوى حال العدة كما ان في العبارة في بيان حال الدعوى بعد العدة ووجه تردده ره ان
قول الزوجة المنكرة موافق للاصل فيحتمل تقديمه لانها منكرة فالقول قولها مع يمينها ووجه تقديم قول الزوج انها فعله واشار قدس ره على انه
فمن البعيد ان يكون كاذبا لانه لا ينفع مزاحمة منكره غالبا ويصير لغوا لانه تمكن في ذلك الحين ان يقول راجعتها كما اشرنا اليه سابقا فا
الى كون تلك الدعوى كافية في الرجعة وان لم يكن صادقا في اخباره عن وقوع الرجعة قبل التكلم ولذلك قال ره بعد قوله مع احتمال تقديم
قولها فيجعل اقراره انشاء يعني ان من يعتمد على الاصل ويقدم قول المراة المنكرة لا يجعل اقراره بمنزلة الانشاء واما ولده فخر المحققين ره فقوى
تقديم قوله نظرا الى ان الفعل كاف في الرجعة ولم يعتمد على مجرد دعواه الرجوع بل على كون الاقرار بمنزلة الانشاء وحاصل المقام ان الكلام
في الرجعة يختلف بسبب ملاحظة الاقرار والدعوى وصدد الاخبار عنها من الزوج في العدة او ما بعدها وان الاظهر تقديم قول المنكر بعد
العدة للاصل والاستصحاب والقول قول الزوج المدعي لها في العدة مع اليمين اذا انكرتها الزوجة واما الكلام في اصل الطلاق فهو مثل
الكلام في الرجعة بعد العدة فالقول قول منكره للاصل والاستصحاب وعدم وضوح الدليل على تقديم قوله بمجرد انه من فعله ومفوض اليه ح
فلا اعتماد اذن على المرجحات في تقديم القول ولا ريب انها في جانب الزوجة المنكرة اكثر لاستصحاب بقاء الزوجية وحقوقها من القسم والنفقة
وغيرهما واصالة عدم وقوعه في الواقع ولصدق لفظ المنكر الواقع في الاخبار عليها ح والتعليلان الاخران متساويان فلا يتوهم الغافل من ترجيح
الثاني الى الاول مط ولذلك استدل فخر المحققين ره لتقديم قولها في الانكار بعد العدة بهما معا وههنا كلمات اخر لشراح القواعد
يطول المقام بذكرها وذكرنا منها طوينا عن ذكرها مخافة الاطناب ومنها بعض عباراتهم المذكورة في اختلاف الزوجين في زمان الطلاق
لاجل الرجعة والنفقة مثل عبارة التحرير قال ولو كانت معتدة بالشهور فان اتفقا على زمان الطلاق او الوفاة احتسب ثلثة اشهر او اربعة اشهر و
عشرة ايام وان اختلفا فالقول قول الزوج لان القول قوله في اصل الطلاق وكذا في وقته ووجه الدلالة الاستدلال بقوله لان القول قوله
في اصل الطلاق فانه لو لم يكن تصديق الزوج وتقديم قوله في دعوى اصل الطلاق كان مسلما عنده اقول انا نريد من كونه مسلما عنده

كونه اجماعيا فهو في غاية البعد لعدم المصرح بتقديم قول الزوج في اصل الطلاق بل لم نعثر على تصريح به في كلامهم وستعرف ان مثل هذه العبارة ايضا ليست بصريحة مع ان كلماتهم في غاية الكثرة في التردد والتوقف في الاختلاف فيما لو كان اختلاف الزوجين في وقت الطلاق وهو يستلزم كون تقديم قول الزوج في اصل الطلاق خلافيا فانهم ذكروا في موضع بيان دليل الطرفين في تقديم قول الزوج في وقت الطلاق في مقام الاستدلال على تقديمه بانه فعله وانه اعرف بفعله فيقدم قوله وعارضه خصمه بان مدعي التأخر يعضده قوله لان الاصل تأخر الحادث وكثير منهم صرح بذلك ولا ريب ان مآل التمسك باصالة التأخر هو اصل عدم الحادث فاذا كان اصل العدم مع انضمامه في الجملة ووضوح الظهور في بعض الاوقات المحتمل عدم وقوعه فيه تجز للشك وقابلا للتمسك به فمع حصول القطع بعدم الحصول او راسا فهو اولى بالتمسك اذ لا ريب ان مع تداعيهما في وقوع اصل الطلاق لم يحصل القطع بوقوعه اصلا او راسا وقوعه مشكوك فيه واما مع اتفاقهما معا بوقوع الطلاق فوقوع الطلاق يعني تقصير التمسك بالاصل هنا لاضعف وينفتح سبيل معارضته وهو ان صاحب الفعل اعرف بكيفية ما فعل يعود الى من فعل فعلا في الخارج وانما فهو اعرف بخاصيته وهذا لا يجري في مدعي الطلاق مع انكار المدعي عليه راسا فلا يحسن ان يقول مدعي الفعل اعرف بوقوع الفعل فيقدم قوله مع انه مسبوق بالعدم الا ان المبني على حمله من استشكل في تقديم قول الزوج مطلقا الفاضلان في الشرائع والقواعد قال المحقق في احكام العدد اذا اتفق الزوجان في زمان الطلاق واختلفا في زمان الوضع كان القول قولها لانه اختلاف في الولادة وهو فعلها ولو اتفقا في زمان الوضع كان القول قولها لانه اختلاف في الولادة فعله قال وفي المسئلتين اشكال لان الاصل عدم الطلاق وعدم الوضع فالقول قول من ينكرهما وقال الشهيد الثاني ره في المسالك في شرح هذا الكلام والمص استشكل في حكم المسئلتين على الاطلاق ومحصل الاشكال ان مجرد كون الفعل من المدعي مع معارضة الاصل غير كاف في تقديم قوله لان الاصل قاعدة يرجع اليها في الاحكام الشرعية بخلاف تقديم قول المدعي وح فاللازم تقديم قول من يدعي تأخر الفعل من الطلاق والوضع سواء كان المدعي هو الفاعل ام غيره فيقدم قوله في الاول دون عكسه قال وهذا هو الوجه وكذلك صرح في الشرائع في احكام الرجعة بتقديم قولها في تأخر الطلاق لان الاصل بقاء الزوجية ولا يقدم قول الزوج وادعاء انقضاء العدة وهكذا في المسالك باصالة عدم تقدم الطلاق وبقاء الزوجية الثابتة اولا الا ان يظهر زوالها ويؤدي مؤدى ذلك ما ذكره في الشرائع في احكام النفقات قال اذا طلق الحامل رجعية فادعت ان الطلاق بعد الوضع وانكر فالقول قولها مع يمينها وقال في المسالك في اخر شرح هذا الكلام ولو قيل بتخصيص هذا الحكم بما اذا لم يتفقا على زمان احدهما ولما لو اتفقا على زمان احدهما واختلفا في تقدم الاخر وتأخره فالقول قول مدعي تأخره مط لاصالة عدم تقدمه واستمرار حال ما اتفقا عليه كان حسنا ثم قال وقد تقدم مثله بانه مع الاتفاق على وقت احدهما والاختلاف في الاخر يقدم قول الزوج في الطلاق مط لانه فعله وقولها في الوضع مط لذلك وهذا يشعر بتردده القائل ويؤدي مؤدى كلام الشه كلام القواعد في الموضع الثلث ونقل عن بعض شراحها ايضا ما يقرب من كلام المسالك واختار تقديم قول مدعي التأخر ونسب القول بتقديم قول صاحب الفعل الى بعضهم وقال في موضع اخر ولعل الاظهر تقديم ما حكاه لا الاشكال لان الظاهر حجة الاصل يقول مطلق اقوى من تقديم كونه فعل نفسه مط ثم قال نعم اذا كان الفعل مما لا يستلزم ابطال حق الغير ولا يوجه الى مدعيه منازعة كما اذا ادعى انه صلى او صام اذ لا يمكن اقامة البينة عليه كما اذا ادعى انه احتلم او جرى به فيقدم قول مدعيه وكذلك يظهر من الفاضل الاصفهاني في شرحه في تقديم قول مدعي بقاء العدة والعمل بمقتضى الاصل وللموافقة المسالك بل وانبه من ذلك فلاحظ فالحاصل انه لا ينبغي التأمل في ان مقتضى كلمات هؤلاء وتمسكهم بالاصل ان تقديم دعوى الطلاق من الزوج يقول مطلق ليس مسلما بل ويمكن ادعاء استلزام القول بتقديم قول الزوج في اصل الطلاق القول بتقديمه في الوقت محل خلاف بينهم كما عرفت وستعرف فكيف يدعى كون تقديم قوله في الوقت لا بان يقول بعدم تقديم قوله في الاصل وفاقيا فكل من يقول بعدم تقديم قوله في الوقت لا بان يقول بعدم تقديم قوله في الاصل وقد يجاب عن ذلك بالنقض وبالحل اما الاول فهو ان الخلاف قد وقع في تقديم قول الزوجة في وقت الولادة ايضا فمن يقول بعدم تقديم قولها في وقت الولادة لا بان يقول بها في اصلها والمفروض ان تقديم قولها في الاصل وفاقي وفيه منع الاجماع فيه وانما استند في الكفاية الى الشهرة وهو لازم كلام المحقق والعلامة في الاستشكال في تقديم قول من يدعي خلاف الاصل في وقت الولادة والطلاق كما بيناه وكذلك صرح الشهيد الثاني ره وقال ان الاصل قاعدة يرجع اليها في الاحكام الشرعية بخلاف تقديم قول مدعي الفعل وكذلك غيرهم ممن اشرنا الى كلامهم واما الثاني فهو من وجهين الاول ان المتيقن في تقديم قول الزوج في اصل الطلاق هو الاجماع وهو غير موجود في الوقت فلا ملازمة وفيه انا لم نعثر على هذا الاجماع ولا على حديث يعتمد عليه ولا على قوي

صريح في ذلك و لو سلمنا فقليل من كلامهم و ايضا لو كان المستند فيه الاجماع لاختص فلا معنى للمقايسة والتعليل حيث قالوا انه يقدم قوله في الوقت
كما يقدم في الاصل سيما من صرح بانه يقدم لانه من فعله وكما يقدم قوله في اصله فيقدم في وقته فان العلة في تقديم قوله في الاصل انما هو كونه
من فعله لا التعبد بالاجماع فنقول ح ان كان هذه العلة علة واقعية فلا ينفك عن معلولها فلا اشكال في حكم الوقت لوجود العلة و
ان لم يكن علة فلا يثبت بها الحكم في الاصل ايضا فكيف يصير ثبوته اجماعيا بل الظاهر ان قوله بتقديم الوقت اولى بالقبول من دعواه في الاصل و الظاهر
ان هذا الكلام يجري في الولادة ووقتها ايضا ودعوى الاجماع في اصل الولادة ممنوعة كما اشرنا سابقا و الثاني انه فرق ما بين الولادة والطلاق
فان قولهم يقدم قولها في وقت الولادة كما يقدم في اصلها وقولهم يقدم قوله في وقت الطلاق كما يقدم في اصله ليس على وتيرة واحدة اذ المعتمد في
تقديم قولها في الولادة مضافا الى كونها من فعلها وقد لا تعرف الا من جهتها انها بها انقضاء العدة والنص ورد من ان امر العدة الى النساء
فلا فرق بين دعوى اصل الولادة وانقضاء العدة كما اذا ثبت كونها حاملا حين الطلاق وادعت الولادة فيصدق فيها ويبنى عليه عدم جواز الرجوع
اليها وبين دعوى وقتها كما لو ثبت كونها حاملا قبل الطلاق المعلوم زمانه وادعت الولادة بعده وادعى تقدمها عليه فيقدم قولها اما لو ادعى
التاخر لاسقاط النفقة وادعت التقدم فيقدم قوله لان تاخر الولادة ح لا مدخلية له في العدة حتى يصدق الزوجة بل يصدق الزوج لاصالة
التاخر و اما الطلاق فلم يظهر من قولهم انه يصدق فيه ويقدم قوله الا انه يحكم بثبوته من حين اقراره وتعتد الزوجة بعده كما اشير اليه في رواية
السكوني عن جعفر عن علي ع في الرجل يقول له طلقت امرأتك فيقول نعم قد طلقتها ح و افتى الشيخ وغيره مطابقا لها فقال الشيخ ولو اقر مريض
انه طلقها ثلثا في حال الصحة قبل قوله و حكم بانها بائنة منه في حال الصحة ويكون العدة من حين تكلم فلو حضر الغائب فادعى انه طلق زوجته منذ
سنين لاسقاط النفقة وانكرت الطلاق من اصله وطالبت النفقة فالقول قوله في اصل الطلاق والنفقة للاخير و قولها في النفقة السابقة و
كذا لو ادعت التاخر لان النفقة التي هي حق الزوجة انما تسقط تبعا لسقوط الزوجية التي هي حق الزوج بالاصالة والزوج انما يملك الاقرار بقطعها
من حينه لا فيما سبق لان السابق قد مضى بما هو عليه فيكون ح مدعيا سقوط النفقة المحكوم بثبوتها ظاهرا الى زمان الاقرار بما لا يملكه الان و في
كما هو مقتضى الاصل فيقدم قولها و على هذا الفرق فلا منافاة بين تقديم قول من يدعي تاخر الطلاق اذا حصل الاختلاف في وقته وبين تقديم
قول الزوج في اصل الطلاق بالمعنى المتقدم يعني لزوم الحكم عليه بالطلاق حين التكلم والاقرار به وكون العدة بعد التكلم حين بخلاف امر الولادة
فانه لا ينافي القول بتقديم قول المراة في الوقت مطلقا مع القول بتقديم قولها في اصل الولادة بعد حمل مفروض المسئلة ان كلا الدعويين في كلا
المقامين في مقام دعوى انقضاء العدة اقول في هذا الحل عقد لا ينحل كما لا يخفى على من نظر وتامل اما اولا فلان نظر من استشكل في
المقام انما هو الى ما تكلم من جعل المعيار في المقام هو كون الولادة من فعل المراة والطلاق من فعل الرجل لا محض كون الولادة كاشفا عن انقضاء
العدة و على هذا فلا يندفع البحث اصلا ولا مناص للمحقق والشهيد الثاني وغيرهما من عدم الفرق في المسئلتين ولزوم القول بمنع تقديم قول
الزوجة في الولادة والزوج في اصل الطلاق و اما ثانيا فلان كلام الشهيد الثاني صريح بل وغيره ايضا في الاعتماد على الاصل دون فعل
المدعي صريح في ذلك ولا يمكن دفع الصريح بامثال ذلك و اما ثالثا فلان قوله ان المقدار الثابت في الطلاق انما هو ثبوته من حين اقراره
ولزوم الاعتداد من بعده الى اخره لا فائدة في التمسك به لاجل دفع البحث فان غاية الامر ان يكون مراد المسئلة من قوله يقدم قول الزوج في الوقت
لانه من فعله كما يقدم في الاصل انه يقدم قوله في مبدء العدة من ابتداء زمان يدعي وقوع الطلاق فيه لانه من فعله وح متى الاستشكال و
المناقضة ان الاصل يقتضي عدم تقديم قوله في الطلاق في الجملة ايضا لانه خلاف الاصل وان اسقطت اعتبار كونه من فعله من البين وجعلت تقديم
قوله في اصل الطلاق تعبديا فلا يبقى معنى محصل للتنظير و اما رابعا فلانه لو سلمنا اسقاط اعتبار كونه من فعله والتمسك من قبح التنظير وجعلنا
تعبديا فنقول ما وجه هذا التعبد فان قلت انه الاجماع فقد مر الكلام فيه وان جعلت رواية السكوني ونحوها فقد عرفت الجواب عنها سابقا
وتبينا المراد منها و ذكرنا وجه استدلال المستدل بها على اصل تقديم قول الزوج في اصل الطلاق وقلنا ان المراد بها بيان ان الاقرار بالطلاق
يقوم مقام الصيغة في ثبوت الطلاق ولا يحتاج الى صيغة اخرى اذ الرواية ... انه لا اثر اذا انكرت الزوجة اصل الطلاق فهو طلاق ...
ولاحظ وتامل و اما فتوى الشيخ بان العدة من حين التكلم فالظاهر ان المراد به هو المسئلة المشهورة في الاخبار من ان العدة اذا لم يحصل العلم بمبدء الطلاق
او الفوت و قد افتى الفاضلان وغيرهما بانها تحسب من حين الاخبار لظواهر الاخبار و قد حققنا في محله ان الاقوى انها تحسب حين ما حصل
العلم بوقوعه جزما وان لم يحصل العلم بنفس المبدء كما هو صريح رواية الكناني و على ذلك ينزل قوله ع في رواية السكوني قد طلقها ح يعني يحكم
عليها بكونها مطلقة حين الاقرار ويكون هذا الحين هو مبدء العدة و هذا كله بعد الاغماض عن انكار اصل الطلاق والبناء على موافقتها له

ذلك و الاقرب جريان قاعدة التداعي ومقتضاها تقديم قول من يدعي مقتضى الاصل ثم الظاهر وهو الزوجة فيما نحن فيه واما خامسا
فقولها القول قوله في اصل الطلاق والنفقة الاخيرة وقولها في النفقة السابقة التي فيها ان تدعي الزوج ان هو شيء واحد وهو طلاق منذ ثلث
سنين مثلا وينكرها الزوجة فاذا كان القول قوله في اصل الطلاق والمفروض انه ادعاه في بدو ثلث سنين واذا حلف على ذلك فيسقط نفقتها
فيها والنفقة تابعة للطلاق ولا تدعي الزوجة تاخره بل تنكر ما يدعيه الزوج فنقول الاصل عدم الطلاق فيقدم قولها للاصل والاستصحاب
فاذا حلفت فتستحق النفقة السابقة ايضا ورواية السكوني منزلة على اخبار الزوج بطلوق الطلاق مع جهلها بالمبدء بهما او تدعي انكار الزوجة اصل الطلاق
ايضا وتحقيق المقام ان قول الزوجة مقدم في انقضاء العدة بالوضع والحيض للنص الصحيح الدال على ان الحيض والحمل والعدة الى النساء واما انقضاءها
بالاشهر فهو وان كان مقتضى كونها من جملة ادعاء انقضاء العدة كذلك ولكن لما كان يرجع الى الاختلاف في زمان الطلاق فيجيء الاشكال من جهة
كونه فعل الزوج وهو اعرف به ومن جهة الاصل ولذلك وقع الخلاف فيه واما اصل الطلاق فالظاهر فيه تقديم قول الزوجة للاصل والاستصحاب
وعدم وجود نص عليه وعدم تحقق اجماع فيه بل نقول انما ورد من النص من الاية والاخبار يدل على تقديم قول الزوجة مطلقا يعني في الاقرار والانكار
قال الله عز وجل ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فان ايمانهن في الكتمان يدل على قبول قولهن وروى في مجمع البيان عن الصادق ع
في تفسير الاية انه قال قد فوض الله الى النساء ثلثة اشياء الحيض والطهر والحمل وروى الشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال العدة والحيض الى
النساء والكليني في الحسن لابرهيم بن هاشم عن زرارة عنه عليه السلام قال العدة والحيض للنساء اذا ادعت صدقت ولم يفصلوا بين ذلك في الحيض
انها يقبل قولها بلا يمين ان لم يكن نزاع اصلا ومع اليمين اذا وجد المنازع الا ان التشديد في المعتدة قريب ويؤكد قبول غير المعتدة الاشبهة او اربع
من النساء المطلعات على باطن امرها واسندا الى ظاهر الروايات والذي وجدناه ما رواه الشيخ عن السكوني بسند قوي والصدوق مرسلا عن علي
عليه السلام قال في امرأة ادعت انها حاضت ثلث حيض في شهر واحد قال كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان
شهدن صدقت والا فهي كاذبة وحملها الشيخ على التهمة ووجهه واضح ولا يبعد العمل على الرواية لقوة سندها وعدم تبادر التهمة وغيرها
من الاطلاقات وان كانت من ذوات الحمل فادعت الوضع فالمشهور ايضا قبول قولها بلا يمين اذا فقد المنازع ومع اليمين لو وجد لظاهر الاية والاخبار
المتقدمة ويلزمه تقديم قولها لو انكرت الوضع وادعاه ايضا للادلة السابقة مضافا الى اصالة العدم ولو ادعت انقضاءها بالاشهر فقد افتى
جماعة بعدم قبول قولها لو انكره الزوج لان مرجعه الى الاختلاف في وقت الطلاق بل يقدم قول الزوج المنكر لاصالة تاخر الطلاق ومنه يظهر
تقديم قولها لو انعكس الفرض وادعت تاخرها لكن يظهر من كلام بعضهم تقديم قول الزوج وان ادعى التقدم وانت خبير بان مقتضى العموم
الدالة على ان العدة الى النساء تقديم قولها مطلقا والظاهر ان دعوى تقدم الطلاق وتاخره يرجع الى دعوى انقضاء العدة وعدمه والظاهر ان المراد
من النصوص تفويض امر العدة والحيض الى النساء نفيا واثباتا لا اثباتا فقط الا ان يقال بعد انصراف ظواهر النصوص الدالة على ذلك الى مثل الصورة
التي وقع النزاع في تقدم الطلاق وتاخره فالاصل دليل قوي يجب اتباعه الا في صورة اندرجت تحت تلك النصوص فلذلك اختلف كلماتهم في
تقديم قول الزوج في دعوى الانقضاء بالاشهر لا بالوضع ايضا كما عرفت بل ربما ينقل عن بعض عبارات الشيخ في ط الحاق العدة بالحيض ايضا و
الاعتماد على الاصل فيه ايضا والغرض من الاطناب في الكلام في هذا المقام ان الاعتماد على كلمات جماعة من الاصحاب الذين قدموا قول الزوج في وقت
الطلاق لا يجدي في اثبات تقديم قوله في اصل الطلاق لعدم تماميته في نفسه فضلا عن تسريته الى غيره اذا عرفت هذا فرجع الى كلام التحرير و
نقول يمكن ان يكون مراد العلامة من اصل الطلاق في دليله قصد الطلاق من الصيغة يعني انه كما يقدم قول المطلق اذا قال زوجتي طالق ولم
اقصد الطلاق كما هو المشهور فيقدم قوله على ما كذبه وكذا اذا قال قصدت به الطلاق لا الهزل او اردت طلاق فلانة لا فلانة الاخرى ونحو ذلك فكذلك
يقدم قوله في وقت الطلاق فلم يحصل الطلاق بان مراد العلامة في اصل الطلاق هو قصده لا نفسه عنده ويؤيده ان صورة الاختلاف التي هي مفروض
المسئلة انما هي بعد تحقق الطلاق في الجملة ويمكن ان يكون مراده رح ان القول قوله في اصل الطلاق لو انكره للاصل ولانه فعله وهذا وجه قريب
لان الغالب في نزاع الزوجين في وقت الطلاق هو دعوى الزوج تاخره لاجل دعوى عدم انقضاء العدة ليتمكن من الرجوع ويقل غرامة النفقة
ونحو ذلك فيناسبه ذكر دعوى عدم الطلاق ويشهد بذلك كلام الشيخ في المبسوط على ما نقل عنه فانه قال في موضع منه اذا كانت المرأة معتدة
بالشهور فلا يحتاج الى ان يرجع الى قولها الا ان يختلفا في وقت الطلاق فيكون القول قول الزوج كما لو اختلفا في اصل الطلاق لان الاصل
لا طلاق هذا كلامه رح ويظهر من كلامه قبل هذه العبارة انه فرض المسئلة في دعوى الزوج عدم انقضاء العدة وح وان كان يمكن الاستدلال على
تقديم قوله بانه فعله وانه اعرف بفعله ولكنه اكتفى به لكونه اسلم من الاشكال ولا ينافي ذلك استدلاله رح في موضع اخر في كتب غيره منه بانه

قول الزوج بان الطلاق من قبله فاذا اختلفا في وقت فعله كان القول قوله مع ان مفروض المسئلة ثمرة ايضا فيما ادعى الزوج تأخر زمان الطلاق ولعله من باب المسامحة اعتمادا على الاصل لكونه موافقا له والحاصل ان مقتضى كلامه هذا ايضا تقديم قول الزوج وان ادعى التقدم ولكن لا يدل على تقديم قوله في دعوى اصل الطلاق لان الظاهر من هذا الكلام والمسلم منه هو ما كان هناك فعل متحقق الوقوع ادعى فاعله وقوعه على وجه خاص لا ادعاء صدور فعل منه لم يثبت وقوعه اصلا بخلاف كلامه الاخير الذي استند فيه الى الاصل فانه صرح فيه بالاصل فانه مصرح فيه بان القول قوله في اصل الطلاق وانتفائه والاقوى يمكن منع قوله لان الاصل ان لا طلاق ويؤيده ما سيجيء من عبارته المنقولة عن كتاب الرجعة فانه لم يقدم قول الزوج اذا ادعى تقدم الزمان مع انه فعله فاذا صح تمسك الزوج بالاصل في عدم الطلاق فيصح من الزوجة ايضا اذا انكره وادعاه الزوج فيقال ان القول قول الزوجة لان الاصل ان لا طلاق سلمنا عدم ظهور كلام العلامة فيما ذكره لكن ظهوره فيما اراد المستدل به ثم سلمنا ظهوره فيه ولكنه دعوى لا دليل عليها بل منافية للدليل المطلق من ان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه فلا ريب ان مدعي الطلاق مدع لما يخالف الاصل والظاهر استصحابا لبقاء الزوجية ويصدق عليه تعريف المدعي بجميع معانيه و قال الشيخ ايضا في المبسوط في كتاب الرجعة على ما حكي عنه فيما اذا كانت معتدة بالشهور ولا يرجع في ذلك الى قول الفقهاء لانه يشاهد الآن يختلفا فقال الزوج طلقتك في شوال وقالت لا بل طلقتني في رمضان فالقول قوله مع يمينه لان الاصل عدم الطلاق وان كانت بالعكس من هذا فقال الزوج طلقتك في رمضان وقالت لا بل في شوال فالقول قولها لانها تطول على نفسها العدة غير انه تسقط النفقة عن الزوج فيما زاد على ما يريد الا ان يقيم بينة كما اذا اختلفا فقال الزوج طلقتك قبل الدخول وقالت بعد الدخول فانا نقبل قول الزوج في سقوط نصف المهر فيسقط عنه ويقبل قول الزوجة في وجوب العدة لانه تضر بها وكذلك نقل عن ابن البراج ويحيى بن سعيد ما يؤدي مؤداه واستدلاله باصالة عدم الطلاق يفيد ما ذكرنا وكذا تقديم قوله في صورة ادعائه التقدم مع انه فعله بل وتقديمه قول الزوجة لادعائه التأخر وانما لم يتمسك الزوجة بالاصل لظهوره من العبارة السابقة ويظهر من الشيخ استند في ذلك ايضا بالاصل ومراده تقديم قولها في التأخر للاصل تصريح المحقق في المسالك حيث قال في احكام الرجعة واذا ادعت انقضاء العدة بالحيض في زمان محتمل فانكر فالقول قولها مع يمينها ولو ادعت انقضاءها بالاشهر لم يقبل وكان القول قول الزوج لانه اختلاف في زمان ايقاع الطلاق وكذا لو ادعى الزوج الانقضاء فالقول قولها لان الاصل بقاء الزوجية او لاصالة التأخر ما ذكره ومثله ذكر العلامة في القواعد وغيره تبعا في ما تابع المبسوط في نقل الفتوى ثم الرد والقبول او الاستشكال واما التمسك بطول العدة واستثناء اسقاط النفقة فهو كلام في لوازم الدعوى لا نفسها اذ قد عرفت سابقا الفرق بين الدعوى والاقرار واجتماعهما وافتراقهما فالكلام هنا في نفس الدعوى بتقديم قول الزوج في الفرض الاول لمطابقته للاصل وتقديم قول الزوجة في الثانية لذلك واما بيان اللوازم فالزوج وان كان لا يقبل قوله في صورة ادعاء التقدم من جهة الدعوى لكن لما كان دعويه مستلزما للاقرار بوجوب النفقة اكثر مما تدعيه المرأة فيجب عليه الانفاق وان لم يقبل منه وقوع الطلاق في الزمان الذي ادعاه والزوجة وان كان يسمع قولها في تأخر الطلاق لكن بسبب استلزام دعويها سقوط النفقة في زمان يستلزمه دعوى الزوج فهو اقرار على نفسها فيجب على الزوج اداؤها وعلى المرأة ترك اخذها بمقتضى اقرارهما وكذلك يستلزم دعوى المرأة تطويل عدتها وهي ماخوذة باقرارها وذلك لا ينافي كون معتمد الشيخ في تقديم قول الزوجة هو الاصل كما لا يخفى ويمكن ان يكون مراد الشيخ من قوله غير انه تسقط النفقة عن الزوج الخ ان الزوجة وان كانت مصدقة في تأخير الطلاق وماخوذة بسبب اقرارها على تطويل عدتها ولكن لما كان يمكن الاختلاف في مدة المسئلة بسبب طريان الحيض في خلال الشهور وملاحظة اسبق الامرين من الحيض الثلث والاشهر الثلث كما قرر في محله فربما يزيد العدة بعد فرض قبول قولها ورد قول الزوج على ما يريد الزوج ويعترف به فقد يكون الزوج معترفا بكون العدة ثلثة اشهر بعد البناء على قول المرأة وهي تدعي ازيد من ذلك من جهة طريان الحيض قبل انقضاء الثلث بيوم مثلا فيجيء التداعي ولا يقبل قول الزوجة الا بالبينة فلا وجه لما قد يتوهم ان مراد الشيخ في المسئلتين تقديم قول الزوج لانه من فعله ومراده في تقديم قولها في العدة خاصة لا في تأخر الطلاق نظرا الى استدلاله ونظيره بحكاية دعويهما في كون الطلاق قبل الدخول او بعده ولو كان مراد الشيخ الاعتماد على الاصل في تقديم قول الزوجة لجاز مطالبتها بسبب النفقة ايضا واما قوله كما اذا اختلفا الخ فلعل التنظير للصورة الاخيرة يعني كما انه يسمع قول الزوج ويقبل في دعوى كون الطلاق قبل الدخول بمقتضى الاصل لاصالة عدم الدخول ولا يسمع قول المرأة ومع ذلك يعمل على اقرارها اللازم لدعويها وان اخرها فان اقرار الزوجة بكون الطلاق بعد الدخول مستلزم لوجوب العدة عليها فكذلك في صورة ادعاء الزوج التقديم في الطلاق والزوجة التأخير لا يقبل قول الزوج لمخالفته للاصل ويعمل على قول المرأة واقرارها وان لم نعمل بها مع تقديم قولها في الطلاق من جهة الاصل ولكن يسقط نفقة الزوجة عن الزوج فيما زاد على ما يقربه الزوج يعني بعد تقديم قول الزوجة وبناء اول العدة

في المسئلة الثانية انما هو تقديم قولها

اصرتها



من شوال فيكون في النفقة التي هي مراد الزوجة في هذه الدعوى على ما اتفقا الزوجان عليه لا بما يريد المرأة وتطول على نفسها وان كان ذلك

التطويل ماخوذا عليها من جهة اقرارها وتكليفا لها به ولازم ذلك ان في الصورة الاولى ايضا تصح دعوى الزوج التاخر لاجل الرجوع لا يمكنه

الرجوع في ازيد مما يتفقان عليه بعد البناء على قول الزوج ولهذا اول العدة من شوال فاذا اراد الزوج الرجوع بعد الزمان المتفق عليه بانها

بقاء العدة وطولها فعليه البينة فوجه التشبيه والتنظير انما هو اعمال الاصل وسماع الاقرار ولا مجال لتوهم ان يتوهم ان مراد الشيخ ان قول الزوج في

تقدم زمان الطلاق مسموع كما انه مسموع في دعوى تاخره لكنه يلزم على الزوجة بتطويل العدة وسقوط زائد النفقة باقرارها بل كلامه كالصريح في

قول الزوج ويشهد له ان العلامة في التحرير اوجب عليها اليمين مع تقديم قولها في الطلاق وكان المراد محض الاخذ بالاقرار فلا معنى لليمين

مع الاخذ من جهة الاقرار وحمل كلامه على السهو سهو وقد ذكر الشيخ اليمين اعتمادا على ما قيل هذا في الصورة الاولى وعلى القاعدة والمسئلة في النداء

وانت بعدما عرفت ما ابتنا في توجيه كلام العلامة في التحرير تعرف الكلام فيما يؤدي مؤداه من كلماتهم مثل كلام والدي في الايضاح فانه في

شرح كلام والده حيث قال ولو اتفقا على زمان الوضع واختلفا في وقت الطلاق هل كان قبل الوضع او بعده قدم قوله لانه اختلاف في فعله قال

فيه اشكال من حيث ان الاصل عدم الطلاق والوضع فكان قول منكرهما مقدما قال هذا اصل يتفرع منه مسئلتان وهو انه قد اتفقا على زمان

الوضع فكان قول منكرهما مقدما قال هذا اصل يتفرع منه مسئلتان وهو انه قد اتفقا على زمان الوضع بانه كان يوم الخميس كذا من الشهر مثلا ثم اختلفا

في وقت الطلاق فههنا مسئلتان الاولى ان يدعي الزوج تقدمه كيوم الاربعاء في المثال المذكور فيثبت انقضاء العدة وينفي توابعها وتنفي

هي بل يوم الجمعة في المثال فينعكس نفيه اثباته فيقدم قول الزوج لان الطلاق من فعله وتعارض ان الاصل عدم الطلاق يوم الخميس فالاصل بقاء حقوق

الاصح عندي الاول لان الطلاق بيده ويصدق في اصله فيصدق في وقته الثانية عكس الاولى فتقول طلقني يوم الاربعاء فيقول هو يوم الجمعة ففيه

حقه ويثبته هو وههنا قوله مقدم قطعا لان الطلاق من فعله وهو ينفيه وقوله والوضع عطف على الطلاق اي الاصل عدم الوضع وهو اشارة

الى انه لو اتفق الزوجان على زمان الطلاق واختلفا في زمان الوضع فانه يحتمل ان يكون القول قولها فيه لان قوله يوافق الاصل وهذا معنى المنكر و

يحتمل تقديم قولها لانه من فعلها انتهى **والحاصل** انا لا ننكر وجود القائل بتقديم قول الزوج في تقديم وقت الطلاق من جماعة من الاصحاب

لكنا نقول ذلك لا يدل على لزوم تقديم قوله في اصل الطلاق الذي هو موضوع مسئلة الرسالة **واما** الكلام في تقديم قوله في وقت الطلاق

مع دعواه التاخر لا ينبغي اشكال الامر من جهة ظواهر النصوص الدالة على ان العدة مع التنازع وقد مر الاشارة الى دفعه من ان النصوص لا ينصرف الى مثل

دعوى المرأة تقدم الطلاق لا بقائها لاستقلاله **واما** مع دعويها التقدم فلا يبعد تخصيص القول بتقديم قولها من ان تجرد كون الفعل لاحد كونه

لو عرفت لا يقاوم الاصل واستصحاب | رسالة في الطلاق بعوض عن الخلع | بقاء الزوجية وتوابعها تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين **اما بعد** فهذه كلمات سنحت في مسئلة معضلة قد اشتبه على امرها

سنا وفاتت **وهي** مسئلة انفراد الطلاق بعوض عن الخلع ووقوع الفراق به بدون الكراهة واختصاصها بالزوج بعدما استقر الراي على بطلانه

من راس منذ اربعين سنة وفاقا للفاضل السيد محمد ره في شرح النافع ولقد وان كنت في هذا الحين حريا بان لا اميز السمين من الثين والغث من

الثمين لبلوغ السن مقارب الستين ونزول النوائب المرهقة والامراض الجسمانية المقربة الى الحين فوق ما يحرك باليمين او يعرف بالبنان لكن

لكونها رايت الان ان موافقتي للفاضل المذكور وجعل طريقة السابقين عليه كالمهجور وجعل جماعة كثيرا من الطلاب في ذلك كالمغرور قد كتبت ذلك

رجاء ان يحفظ الطلاب ما يشابه البعض حقوق متقدمي الاصحاب **وتحقيق** القول فيه يستدعي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في تحقيق معنى

شرايط العقود واسباب كلام الفقهاء في تصحيح العقود ولزومها فانهم قد تداولوا في ذلك في جميع الاعصار والامصار وقد يستشكل بان المراد

ان كان ما يقتضي عقد الشرع فيلزم ان يكون كلما يخترع ويتفق عليه لزمه عقد يجب الوفاء به والتخصيص بالصحيح منها يستلزم التخصيص بغير المرضي

فان التبادر في جنس المخترع كالمعدوم ولو اريد العقود المتداولة المتعارفة في زمان الخطاب فهي غير معلومة ويمكن دفعه بان العقود المتعارفة المتداولة

في زماننا هذا والاصل عدم التغيير والتبدل لانهم يرجعون الى اثبات هذه العقود ويتمسكون بها في تصحيح هذه اذا شك في اشتراط شيء فيها او وجود

مانع عن تاثيرها ونحو ذلك لا تصحيح عقد براسه **واما** مثل شركة الابدان والمفاوضة والتشريك ونحو ذلك فانه يحصل من فسادها هذه العقود بانه

بطلانها من جهة فقدان شرط او وجود مانع فلا يلزم من اخراجها التخصيص بغير المرضي كما لا يخفى **والظاهر** ان المراد بالايفاء بالعقد العمل على مقتضاها

مدامه باقيا فلا ينافي وجوب الايفاء كون بعض العقود جايزا كالشركة والمضاربة ونحوهما **وبالجملة** الظاهر ليس المراد من الامر وجوب نفس العقود كما لا

ولو لم يكن المراد مقتضيه قولها

يتفقان

بعضهم

في زمانها من البيع والنكاح والصلح والهبة والاجارة ونحوها مما ذكره الفقهاء لا ريب في تعارفها وتداولها في ذلك الزمان ايضا اصالة عدم التغيير

ولا وجوب الالتزام بها ابدا لجواز الفسخ في اللازم منها بالتقايل او الطلاق او غيرهما وكذا في الجائز فالمراد هو وجوب الايفاء على مقتضاها ما دامت باقية اجمالية ثم ان الآية خطاب لكل واحد من المكلفين على ما هو التحقيق من افادة صيغة الجمع العموم الافرادي لا المجموعي من حيث المجموع ... في العقد من الايجاب والقبول اذ لا يصدر من كل واحد الا احدهما لا مع ... الحيثية كالواحد الموجب و القابل فيكون من باب اوفوا بالعهد ... بالنذر ويكون المراد الايفاء على مقتضى الايجاب والقبول والمراد وجوب الايفاء على مقتضى نقل العقد الحاصل من الايجاب والقبول فلا يكون من باب ... بالنذر على اي تقدير فيصح الاستدلال بها على صحة الفضولي ولا يرد انها لا معنى لوجوب الوفاء على البائع فضولا ... فان الايفاء على الاحتمال الثاني واضح بعد تمامه بالاجازة وكذا على الاول لان مقتضى ايجاب البائع فضولا ... وجب عليه ان ... كون المبيع مال المشتري بعد اجازة المالك ... ثم ان هذا ما حققته ... الزمان ... وجه الاستدلال بالاية ولكن الذي يظهر لي الان بعد التأمل ان ذلك لا يخلو عن اشكال بملاحظة اللفظ وان الجمع ... في العموم لا العهدي بملاحظة ... الاستدلال ... على الاطلاق ... بعد ملاحظة ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العقد ... الاصل بين الشيئين ... الانفصال والمراد بالعقد هنا العهد الموثق على سبيل المجاز تسمية المتعلق باسم المتعلق فالعقد هو التوثيق بالشد في الا ... قال الجوهري ... الحبل والعهد ... البيع ... فالمراد بالعقود هنا العهود الموثقة كما صرح به جماعة من المفسرين ... الاشكال ... مع التزام ... مطلق ... والعهود الموثقة مراعاة للمعنى اللغوي ... لزوم التخصيص ... الكثير ... الغير المنذور ... في الشرع ... اريد ... وهو خلاف التحقيق بل المراد هو العموم الافرادي فاذا لوحظ الافراد فلا ريب ان افراد العقود المنذورة ... من افراد ... في ... البيع والاجارة والنكاح فبعد ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العقد فيبقى على عموم المعنى اللغوي ... والاجارة والرهان ... والى ذلك نظر استدلالهم بهذه الاية ... العقود اللازمة ... الجواز في مثل الوكالة والمضاربة والشركة ونحوها انما ثبت بالمخصص والا فلنا باللزوم فيها ايضا ولذلك ... بطلان شركة الابدان والوجوه ... الاجماع فلا يلزم وجود الدليل في كل واحد من خصوصيات العقود ... بل ... والجواز ... في هذا المقام ... ان ... الترتب من احكام الوضع يتوقف على التوظيف من قبل الشارع وكون الاصل ... العقد ... ترتب الاثر الذي هو معنى الصحة والمبحوث عنه هنا فان مقتضى اصل الاباحة ... وان كان جواز المعاملة والمعاقدة ... ولكنه لا يثبت ... الاثار من المؤثرات ولزوم الوفاء بها بحيث ... واما بعد ثبوت ... فيلزم ترتب الاثار على المؤثرات ولا يجوز التخلف فمعنى الصحيح الذي هو حكم من احكام الوضع ... بلزوم الترتيب ... قد يلزم الترتيب ... حكم الشارع ... يستقل العقل في الحكم بلزوم كرد الوديعة واداء الدين ... من الاحكام ... يستقل بحكمها العقل فلو فرض ان اهل العرف ... البيع وجعلوا من اثار تملك كل من المتبايعين ما كان في يد الاخر ... الشرع الحكم بتلك الترتب ... فيجوز كل منهما ... في يد الاخر مع استرداد ما كان له او لا بدون رضا الاخر فمقتضى اصل البراءة والاباحة جواز المعاملة وجواز اعتقاد التملك بها وجواز التصرف ... في كل من الطرفين واما ثبوت الملكية الواقعية في نفس الامر وعدم جواز الاخذ ... بدون رضا ... على حكم الشرع وهو معنى الصحة فالمرجع الى تفسير الاية وبيان محتملات الاية وهي الاول ان المراد بيان وجوب العمل على مقتضى كل عقد يعقده ... مطابقا لحكم العقل بحسن الوفاء بالعهد ... كما يشير اليه ... عليه السلام المؤمنون عند شروطهم فهذا ايجاب للوفاء بكل عهد وشرط الا ما اخرجه الدليل فالاية ... ولا دلالة على ... اللزوم ... فهنا ان الاصل في اللزوم ... من الشرع وهذا ... مجهول الحال ولا يجب تتبع احوال اهل العرف ... كان على اللزوم والجواز ... من الاية اصل الرخصة والايجاب في اللزوم الا ان يثبت المنع والاستحباب وعدم اللزوم من الخارج الثاني ان المراد بيان الصحة وترتب الثمرة التي كانت منظور المتعاقدين يعني ما تعاقدون عليه بينكم ... وترتب عليه الثمرة التي ... شرعيا بان يكون الامر من باب دفع الحظر واثبات محض الرخصة وجواز ما يفعلون ... كلما كان عندهم على وجه اللزوم لازما وعلى وجه الجواز جائزا ولكن هذا يحتاج الى تتبع احوال اهل العرف ... في اللزوم والجواز ولا يثبت من الاية عموم الوجوب واللزوم الثالث ان المراد ... الحكم ... من العقود ... عليه الوفاء بمقتضاها ... عقد البيع في العرف كان هو نقل عين بعوض معلوم ... وترتب عليه الثمرة ... بقوله احل الله البيع ومثل عقد المضاربة ... بقوله الا ان تكون تجارة عن تراض

الثاني ... الشرع ... من ... اذ الحكم العقلي ... من جملة الادلة الشرعية ... توقيفية الاحكام الوضعية

فالمرجع الى تفسير الآية وبيان محتملات الآية فنقول محتملات الآية وجوه

منكم ثم قال أوفوا بعقودٍ يجب الوفاء على مقتضاها من النقل بعوض مستمر أو ملكية الطرفين لما ملكاه فهذا يثبت اللزوم في جميع العقود المجوّزة وأمّا
العقود المحرّمة كالربا والميسر ونحوهما فلا معنى لوجوب الوفاء فيها **الرابع** أن المراد أن ما بيّنا لكم جوازه من العقود وشرعناه وميّزنا اللازمة منها عن
الجائزة والراجحة عن المرجوحة فأوفوا بها على مقتضاها فاعتقدوا اللزوم في اللازمة واعملوا بمقتضاها وهكذا أوفوا بجميع العهود الموثقة والمواثيق
المحكمة من الإيمان بالله واليوم الآخر وتحليل ما أحل وتحريم ما حرّم والعمل على مقتضى ما فرض من الفرائض والأحكام والحدود فيكون الآية من باب
الإرشاد والوعظ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا من باب إنشاء الحكم وحده **فعلى** المعنى الأول يكون الآية مؤسسة للحكم فمقتضاها حلية كل
عقد وترتب ثمرته التي أرادها ولزومه خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي فنقول معنى أوفوا بالعقود يجب الوفاء بكل عهد موثق بينكم وبين الله
كالنذر وأشباهه أو بين أنفسكم بعضكم مع بعض كالبيع وأشباهه أو بين أنفسكم مع أنفسكم كالالتزامات والاشتراطات على النفس من غير جهة النذر
أو من الله إليكم كالإيمان بفرائضه والنذور وبالجملة فالأصل وجوب الوفاء بكل عهد موثق وهو المسمى بالعقد خرج ما خرج بالدليل كالشركة والمضاربة
فإنه وإن كان صحيحاً بسبب قوله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض ودخل تحت عموم الآية ولكنه ليس بلازم بسبب الإجماع وغيره وكالمغارسة وشركة
الأبدان فإنها ممنوعة ولسنا بدليل خارجي فكلما يندرج في التجارة عن تراض ثبت صحته ولو لم يثبت بهذه الآية وما لا يندرج فيه كالطلاق بعوض
إن قلنا أنه ليس تجارة يثبت صحته ولزومه بهذه الآية **بل** نقول يثبت الصحة واللزوم معاً في جميع العقود بالآية خرج ما خرج من الصحة واللزوم المستفاد
من تلك الآية وبقي الباقي **هنا** ذكره في بعض المقامات من المنع من جهة أن العقود من الوظائف الشرعية وموقوف على التوظيف وإن لم يرد عليه
نص بالخصوص مثل ما ذكره في السلم والمساقاة والمغارسة فإما غفلوا عن عموم الآية أو منعوا انصرافه إليها أو منعوا عمومها لها **و**لذلك تفطن بعضهم لذلك
ورد بمنع عدم التوظيف مستندا بأن بعد ورود النص الخاص لا يدل على عدم التوظيف لثبوته من العموم **و**نظير ذلك في الفقه كثير كما أنه منع جمع
عن إخراج المؤن في الزكاة مستندا بعدم النص ورد عليه آخرون باستفادة ذلك من نفي الضرر والحرج **و**كذلك الكلام فيمن منع خيار الغبن في
البيع أو في غيره من الإجارة وأمثالها مستندا بدليل اللزوم وعدم نص خاص عليه **و**رد بأن أدلة نفي الضرر **بل** يمكن أن يقال لا يبعد التمسك
في صحة المعاملة بأصل الإباحة وأصل البراءة إذ هو من الأدلة الشرعية **و**هو أيضا كثير في كلامهم حتى أن السيد ره في الانتصار جعل من أدلته
المتعة أصل الإباحة وأصل البراءة فإذا انحصر عدم جريان أصل البراءة والإباحة في اختراع العبادة من الأصل والإتيان بتغيير العبادة بما يشبه أو
في بيانه ببعض الأجزاء أو شرائطه في وجوبه في العبادة كما حققناه في محله **ولكن** قد عرفت أنه يمكن إثبات صحة المعاملة بها أن الأصل الإباحة ما يتعاطاه
الناس بينهم ويلتزمونه فإذا ثبت الإباحة بما انضم إليه هذه الآية ويثبت لزومه فيصح أن يتمسك بهذه الآية في لزوم كل عقد إلا ما يثبت من الخارج
جوازه من أدلة وعدم ترتب الأثر عليه لما تقدم لو تمسك **ثم اعلم** أن الأوامر الواردة بالصلاة مثلا على قسمين مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس
إلى غسق الليل لا ينظر في إثبات الحكم الأولي وتشريع الصلاة **وأما** أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحوهما فلعله من باب التأكيد والتنبيه والردع
عن تركها مثل أن الآمر بالمعروف إذا قال صلوا وزكوا إنما يريد أن الأمر ثبت وجوبه من الدليل بل والمخاطبون عالمون بالوجوب والولي إذا قال
للطفل صل وافعل كذا وكذا فهو إعلام لأصل الوجوب وتعليم لذاتها **فح** نقول المراد بأوفوا بالعقود إما بيان تشريع العقود المتداولة ولو على سبيل الإمضاء
بما كانوا يفعلون من دون سبق تعليم إياها من جانب الشرع وإلزامهم بالعمل والوفاء على مقتضاها فيكون مثبتا للحكم والإلزام معا أو
أما بيان أن العقود التي ثبت من الشرع وضعها والالتزام بها فاعملوا بها كما بيّن لكم نظير تنبيه الآمر بالمعروف وبيان كليهما العقود تنبيه في البعض التشريع
والتنبيه في البعض فعلى الأخير يلزم استعمال اللفظ في معنييه وهو غير جائز إلا بإرادة عموم المجاز وهو معنى مجازي الأصل عدمه **و**لما كانت
المائدة آخر ما نزلت فإرادة نظير الآمر بالمعروف أصوب بالمقام **ولكن** إرادة القدر المشترك لا تتم فائدة **ويمكن** أن يقال إن هذا هو المعين بأن يكون
من باب التنبيه عما بيّن قبل ذلك وكان التعليق بالوصف أعني وصف العقد مشعرا بأن وجوب الوفاء إنما هو لأجل ما ثبت من الشرع قبل ذلك كما
ما يريد الآمرون بالمعروف حيث يقول أيها المؤمنون لا تتركوا الصلاة والزكاة وبادروا إلى الصلاة في أوقاتها وإلى الزكاة حين وجوبها بضميمة
العلامات ونحو ذلك **مع** أن ذلك أيضا مرجح لمعلومية الصلاة والزكاة لا بشرط معلوميتها **والحاصل** أن مقتضى الأمر طلب إيجاد الوفاء
بالعقد أي العهد الموثق وعموم العقود فجواز الاستدلال بها في أصل تشريع العقد وصحته ولزومه **و**هو الذي تداوله العلماء في الأعصار
والأمصار **وظهر** بذلك وهن ما قيل إن الاحتمالات من إرادة نفي الحظر من الأمر وإرادة التنبيه والتأكيد كما في أمر الآمر بالمعروف وعن إرادة كل من
المعنيين على البدل ومن إرادة القدر المشترك بينهما بمعنى اللفظ لهما أو أخذ المشترك بينهما كما في عموم المجاز وتعيين ضمن طلب الفعل مع الإلزام
الذي هو المعنى الحقيقي وإن كان المطلوب قدرا مشتركا بين ما هو معلوم الصحة والجواز والإلزام أيضا قبل ذلك وبين غيره وهذا القدر المشترك

جواز الجائزة واعملوا بمقتضاها

في تحقيق دلالة أوفوا بالعقود

تنبيه

في بيان حاصل الكلام

غير القدر المشترك الذي قدمنا انه هو القدر المشترك في الطلب وهذا هو المطلوب **فان قلت** استدلالهم بهذه الآية في تصحيح العقود فيما اختلف فيه من افرادها لاجل ادخال ما اختلف فيه في ضمن العقد العام المأذون فيه كما انهم استدلوا في تصحيح الصلح الابتدائي بذلك لان الصلح عقد من العقود المجوزة من الشرع بقوله الصلح خير والصلح جائز بين المسلمين وهذا منه فيجب الوفاء به لانه صلح لا انه من جملة افراد مطلق العقود وهكذا من يستدل في تصحيح عقد الشركة اذا اشترط لاحدهما زيادة الربح مع تساوي المالين او بالعكس بعموم هذه الآية مراده ادخال ذلك في افراد عقد الشركة اذا اشترط لاحدهما زيادة الربح المجوز من الشرع **قلت اولاً** ان هذه الآية في مثل عقد المغابنة في كلام من استشكل في بطلانها مستند لا بامثال هذه الآية فان عقد المغابنة لم يثبت تجويزه في الشرع بنص حتى يندرج هذا فيه وتوهم كونه من المساقاة بعيد **وثانياً** ان دخول الصلح الابتدائي والشركة المذكورة في مطلق الصلح والشركة المجوزين مع ما الاولى ان يستدل بذلك الاطلاق ولا حاجة الى الاستدلال بهذه الآية مع انهم ذكروا في تعريف الصلح انه عقد شرع لقطع التجاذب في كلما ورد فيه من الآية والاخبار ايضاً ظاهر فيه ولم يثبت في الصلح والشركة حقيقة شرعية ولا عرف خاص يحمل كلام الشارع عليه فدخول ذلك في اطلاق الصلح محل الكلام اذ هو انما يتم لو ثبت وضعه لما يشمل ذلك وكذا الشركة المذكورة وكذا سائر المواضع المختلف فيها **فعلم** ان مرادهم بالاستدلال بعموم الآية من جهة انها عقد لا انه من جملة هذا العقد **ومن جميع** ما ذكرنا ظهر ان حمل الآية على جميع العهود الموثقة اولى سواء كان من العقود المحررة بين العباد وسواء كان من العقود المتداولة في الفقه وغيرها وسواء ورد التجويز فيها بنص خاص او عام اولا وسواء كان مما عهده الله الى عباده في عالم الذر حيث قال الست بربكم من الايمان به وبانبيائه واوليائه او في عالم التكاليف الظاهرية من الايمان وتحليل الحلال وتحريم الحرام وفرض الفرائض والحدود والاحكام وسواء كان مما عهده العباد الى الله تعالى من النذر والايمان والعهود او عهد العباد بينهم من المعاملات والمعاوضات ويكون ذلك تاسيساً للاحكام وان كان من باب التأسيس فيما بينه **ويظهر** ذلك من كلام المحقق الطبرسي ره في مجمع البيان حيث ذكر اولاً ان المراد بالعقود العهود ونقله عن ابن عباس وجماعة من المفسرين **ثم** نقل اقوالاً اربعة في معنى العهود **الاول** ان المراد بها العهود التي كان اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضاً على النصرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوء وهو المحكي عن ابن عباس وجماعة من العامة **الثاني** انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان به وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم نقله ايضاً عن ابن عباس قال وفي رواية اخرى قال هو ما احل وحرم وما فرض وحد في القرآن كله فلا تتعدوا ولا تنكثوا قال ويؤيده الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله تعالى سوء الدار **الثالث** ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد وعقد البيع وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن اسلم **الرابع** ان ذلك امر من الله لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بما في التوراة والانجيل في تصديق نبينا ص وما جاء به من عند الله ونقله عن ابن جريج وابن صالح **ثم** قال واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله تعالى التي اوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقداً في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف فظهر منه ان الآية تدل على صحة كل عقد يجري بين العباد بينهم سيما على القول بدخول عقد اهل الجاهلية بل ولزومه الا ما كان معاونة على قبيح وفي ظاهر الاستثناء انه متصل **ولا ريب** ان الله تعالى لا يجوز القبيح الا ان يقول مراده القدر المشترك بين تلك العقود المرخص فيها في القرآن مثل البيع والنذر ونحوها والمستثنى هو المحرم منها سبب فقد شرط من شروطها او وجود مانع وان صدق عليها تلك المفاهيم **ولكن** لا يناسب ذلك دخول القول الاول في قول ابن عباس الاخير الذي اراده مع ان اطلاقات العهد المرغوب اليه في القرآن يشمل على كل عهد من حيث انه عهد فلا يستلزم كونه العنوانات المتعارفة مثل قوله تعالى والذين هم لعهدهم راعون فيرجع الى ما ذكرنا من حسن الوفاء بكل عهد ويتبين في لفظ العهد حقيقة شرعية في المعنى المتعارف الذي هو مذكور مع النذر واليمين **وبالجملة** فكلامه لا يخلو من المسامحة بل التسامح **وكذا** يظهر من المحقق الاردبيلي ره قال الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العهد والعقد العهد الموثق المشدد بين اثنين فكل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشد والاثنينية **قال** وفي الكشاف العقد العهد وهو عقود الله التي عقدها على عباده والزمها اياهم من مواجب التكليف الى آخره ويحتمل كون المراد العقود الشرعية الفقهية **ولعل** المراد اعم من التكاليف والعقود التي بين الناس وغيرها كالايمان فالايفاء بكل واجب فالآية دليل وجوب لكل فيها بفهم ان الاصل في العقود اللزوم انتهى **وقد** يتوهم المنافاة بين آخر كلامه واوله **وليس** كذلك لان مراده من مقتضى العقد في اول كلامه مدلوله لا الجواز واللزوم حتى ينافي انه يتفاوت بتفاوت العقود لزوماً وجوازاً كالبيع والشركة **وقال** في الصافي بعد ذكر الآية القمي عن الصادق عليه السلام اي بالعهود **ثم** قال اقول الايفاء والوفاء بمعنى العهد الموثق ويشمل هيهنا كل ما عقد الله على عباده والزمهم اياه من الايمان به وبملائكته وكتبه

وفيها تحقيق جميل لصوت

ورسله وأوصيائه من تحليل حلاله وتحريم حرامه والإتيان بفرائضه وسننه ورعاية حدوده وأوامره ونواهيه وكل ما يعقد المؤمنون
على أنفسهم لله فيما بينهم من عقود الأمانات والمعاملات الغير المحظورة انتهى **أقول** إن أراد من الغير المحظورة ما لم يرد منع شرعي عنه فيتم جعل الآية
مؤسسة للحكم الابتدائي في كل عقد ما لم يرد منعه بالخصوص من الشرع وإن أراد منه المجوزة فلا إنما هو ترغيب فيكون من باب الإرشاد والأمر العرفي
وقال البيضاوي الوفاء هو القيام بمقتضى العقد وكذلك الإيفاء والعقد العهد الموثق قال الحطيئة قوم إذا عقدوا عقدا لجارهم شدوا
العناج وشدوا فوقه الكربا وأصله الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها الله تعالى على عباده وألزمها إياهم
من التكاليف وما يعقدون بينهم من عقود الأمانات والمعاملات ونحوها مما يجب الوفاء به أو يحسن إن حملنا الأمر على المشترك بين الوجوب
والندب **أقول** وفي كلامه تهافت لأن قوله مما يجب الوفاء إلى آخره إن كان بيانا لمجموع ما سبق فلا يلائم كلمة ألزمها سابقا وإن قال إن
المراد بالإلزام إيجاب العمل على مقتضاها فهي بعضها بالوجوب كالإيمان والصلاة والزكاة وفي بعضها بالندب كالعبادات المندوبة والحاصل
أنه ألزم على عباده اعتقاد الوجوب في الواجب والندب في المندوب والإباحة في المباح وهكذا فلا يتم إلا إن حملنا الأمر على المشترك لا يصح الحمل
على الوجوب بالمعنى المتقدم **وإلى** ذلك ينظر كلام الزمخشري حيث قال بعد ما نقلنا عنه على ما نقل عنه أن هذه الآية كلام قدم مجملا ثم عقب
بالتفصيل وهو قوله أحلت لكم الآية وهو إشارة إلى بعض تفصيل العقود **وقال** في مجمع البيان أمين الشريعة في تفسير المائدة لما ختم الله سورة
النساء بذكر الأحكام الشرعية افتتح سورة المائدة أيضا ببيان الأحكام وأجمل ذلك بقوله أوفوا بالعقود ثم أتبعه بذكر التفصيل فإن أحلت
الأنعام ليس من الأمور التي يتصف بالوجوب والإيفاء الواجب عقله هو اعتقاد حل أكلها ونحو ذلك وإن كان ذلك بيانا للعقود الأمانات التي
أخر مثل الدين والبيع والوعد على المشهور فلا يلائم السياق ولا مرجح لاختيار التفصيل فيها دون التكاليف مضافا إلى صحة الحمل على الوجوب بالمعنى
المتقدم مع أن حمل الهيئة على القدر المشترك ليس بأولى من التجوز في المادة بإرادة العمل على المقتضى بل الظاهر أنه لا يجوز فيه والعمدة بيان الاستشهاد
بكلامه فيما نحن فيه وهو لا يتم إلا بإرادة ما لم يرد فيه نهي من الحسن وأما أن يحمل كان المراد ما أمر به على وجه الندب كما هو مناسب لمذهبه فلا
يتم الاستشهاد وأيضا في استشهاده بشعر الحطيئة نظر ظاهر وهو غريب من مثله ولكنه سهل **وعن** الراغب العقود باعتبار المعقود والعاقد
ثلاثة أضرب عقد بين الله وبين عباده وعقد بين الله ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر ثم **قال** بعد كلام طويل لا طائل في ذكره
وظاهر الآية يقتضي كل عقد سوى ما كان تركه قربة أو واجبا **ثم** إنه يمكن الاستيناس بما ذكرنا بوجه على الوفاء بالوعد كما هو المشهور بين الأصحاب
وإن ورد بوجوبه رواية صحيحة وبعض وجه لزوم المعاطاة وإن قلنا بتسميته بيعا وإليه يشير إضافتهم العقد إلى البيع وما تقدم من كلام الجوهري
في عقد البيع إذ ليس فيها ميثاق فإن الصيغة بمنزلة التوثيق في البيع والنذر والعهد المصطلح وغيرها **وكذا** يمكن الحكم بلزوم كل معاوضة تامة
حصل العقد فيه وجرى الصيغة كالمعاوضة فرسا ببقر أو ضيعة ببستان فإن أدرجتها في البيع وإن أمكن جعل أحدهما ثمنا والآخر مثمنا ويكون
الثمن ما دخل عليه حرف الباء **ولكن** لما كان الغالب أن الثمن إنما هو من النقود في غير بيع الصرف من بيع سائر الأجناس فسلب اسم البيع في العرف
حيث أقبل من عامل فرسه ببقر بعت فرسك بقول لا بل عاوضته ببقر مع قوله هذا القاعدة تغلب والإطلاق أنه بيع ويجوز إدخال الباء على كل منهما
ويكون صدق القبول بعد الإيجاب من أحدهما ولا يلزم أن يقول الآخر ابتعت عاوضت بقري بفرسك وإن شئت جعلته من أقسام البيع إذ لا يجب
أن يكون الإيجاب بلفظ البيع والشراء بل يجوز بكل ما يفيد التمليك وإن شئت جعلته معاملة برأسها ثابتة صحتها ولزومها بعموم أوفوا بالعقود ومثل
مثل قوله تعالى والذين هم لعهدهم راعون على مطلق العهد وإن لم يكن موثقا ومن جملة ذلك الوعد **و**هذه الآية لا تدل إلا على مدح المؤمنين بهذا
الوصف **و**مثل قوله تعالى والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه إلى قوله سوء الدار وعلى العهود الموثقة كما هو صريح الآية كالعقود بل في الآية
إشارة إلى عدم وجوب الوفاء بمطلق العهد لأن مفهوم الآية أنه ليس لهم سوء الدار إذا لم يكن هناك ميثاق **العائدة الثانية** في تحقيق معنى قوله
عليه السلام المؤمنون عند شروطهم واستدلال العلماء به في إثبات لزوم العقود والشروط **و**التحقيق أنه يمكن الاستدلال به على وجوب الوفاء
بالشروط المذكورة في ضمن العقود فإن المراد بالشرط لا بد أن يكون هو مطلق الإلزام والالتزام ليوافق استدلالهم بهذه الرواية في جميع الموارد لا
خصوص ما ينتفي المشروط بانتفائه كما في الأصول لتسلطه على الفسخ لأنه لا يجري في كثير من موارد الشرط الذي لا يقولون فيه بالخيار كأكثر شروط النكاح
ولا كل واحد من العينين على البدل لعدم جوازه على التحقيق **و**على هذا فيتم الاستدلال به في جميع العقود اللازمة **و**هذه الرواية وردت بطرق لنا
والخاصة **أما** الأول فبهذه العبارة المؤمنون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله في بعضها والمؤمنون عند شروطهم إلا من عصى الله
في آخر **و**قد يستشكل في عدّ لأنها على الوجوب وربما يحمل على الاستحباب **و**لا وجه له كما بيناه في رسالتنا المكتوبة في مسألة الشروط في ضمن العقد في

في نقل كلام البيضاوي والزمخشري

في نقل كلام الراغب

للعائدة الثانية في تحقيق معنى قوله المؤمنون عند شروطهم

اقل من الحمل الخبرية في الوجوب يعني لا بد ان يكون المؤمن ثابتا عند شرطه وافيا به نظير وجعلنا منهم ائمة ... مكانا يجب ان يكون ملهما ولا يحدث
الحديث بحادث ولا يصح حمله على الوصف في المدح مثل كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون ومثل قوله عليه السلام المؤمن غر كريم
شيئا مع ملاحظة قرينة الاخرى وهو والمنافق خب لئيم لنا فانه ظاهر الاستثناء فان المؤمن لا ينبغي ان يشترط ما يخالف الكتاب حتى يكون من تعذر
عليه الوفاء به ومقتضى الحمل المذكور انه يشترط المخالف لكن لا يفي به وهو كما ترى واما الحمل على الوجوب فلا حزازة فيه مع انه في كثير من
الروايات المسلمون عند شروطهم والحمل المذكور فيه ضعف مع ان قوله عليه السلام الا من عصى الله وفي الرواية الاخيرة على تقدير ارادة الحكم
مستثنى متصل من المؤمنين ومقتضاه لزوم الصحيح مخالفته الشرط وهو معنى الوجوب وكذا لو اريد بالحكم وجعل المستثنى منقطعا وان اريد
بالا من عصى الله في الشرط بان صح شرطه ما خالف الكتاب فهو ايضا لا يناسب المدح ويرد عليه ما سبق ولا حزازة فيما اذا اريد الحكم هذا مع ان
الفقهاء عصرا بعد عصر في جميع ابواب العقود اعظم شاهد على ذلك ولم نقف على من قدح في ذلك بل يظهر من تاويلهم بعض الاخبار المذكورة
فيه هذا اللفظ في بعض الشروط وحملهم على الاستحباب ان الاصل فيه الوجوب مثل موثقة منصور بن يونس عن ابي الحسن عليه السلام الدال على لزوم العمل
بمقتضى شرط الزوج ان يجعل الا يطلقها وان لا يتزوج عليها مستندا الى قول رسول الله صلى الله عليه وآله المسلمون عند شروطهم فان الشيخ
حملها على الاستحباب واما الثالث فكثير منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول من اشترط شرطا مخالفا لكتاب
الله عز وجل فلا يجوز ولا يجوز على الذي اشترط عليه والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عز وجل ومما يدل على ارادة الوجوب قول علي
عليه السلام في رواية اسحاق بن عمار انه كان يقول من شرط لامرأته شرطا فليف لها به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما
المقدمة الثالثة الثالث المفارقة بين الزوجين اما يحصل بالفسخ كما في المفارقة بسبب ثبوت رضاع بينهما او بالعيب في الارتداد ونحوها واما
بالطلاق وهو ازالة قيد النكاح بينهما بلفظ طالق مجردا او بالخلع والمباراة او بغيرها كالظهار واللعان ثم ان الفقهاء بوبوا الكل منها بابا
فجعلوا بابا للطلاق وعرفوه بانه ازالة قيد النكاح بلفظ طالق وارادوا به المجرد وبابا للخلع والمباراة وعرفوهما بانه ازالة قيد النكاح بفدية بصيغة
خلعت في باب ونحوها مع فرق بينهما ولكنهم ذكروا في باب الطلاق وجعلوا من اقسامه الخلع والمباراة فقالوا انه ينقسم باعتبار الى الواجب والحرام والمكروه
والمستحب وباعتبار آخر الى البائن والرجعي وذكروا ان البائن اقسام ستة منها الخلع والمباراة فاحتاجوا في الكلام الى تمييز ما حيث ارادوا من لفظ
الطلاق في صدر بابه هو ما كان بلفظ طالق مجردا ومن ضمير في قوله ينقسم الى بائن ورجعي المعنى الاعم الشامل لهما ولغيرهما بان يكون مشتركا
بينهما لفظا والمراد منه الطلاق المجرد وما في حكمه كالخلع المجرد على القول بكونه طلاقا كما سنذكره ثم اختلفوا في لزوم ذكر صيغة الطلاق
مع الخلع وعدمه والاظهر عدمه كما هو المشهور والظاهر عدم الاشكال في كونه طلاقا يعد من الطلقات بمعنى انه يجري عليه احكامه **وبعد هذا**
كله فاعلم انهم بعدما اشترطوا في الخلع كراهة الزوجة فقط الى حد يخاف منها مخالفة حدود الله بلا خلاف ظاهر ولزوم الايجاب والقبول
بحصول مع عدم المسافة تكلموا في ان تلك الحقيقة يتحقق بلفظ الطلاق بعوض بان يقول وصح خلعتك بكذا انت طالق بكذا ام لا فالمعروف
من مذهبهم نعم ولا يخفى ان مرادهم هنا قصد الخلع المعهود المشروط فيه الكراهة على الوجه المعهود بهذا اللفظ والاكتفاء به وهو قسم من
الخلع على هذا فالخلع اعم من الطلاق بالعوض على هذا المعنى مطلقا **والحاصل** ان الخلع قد يقع بلفظ الخلع فقط وقد يقع به مع ضم الطلاق
وقد يقع بلفظ طالق بكذا اصل المقصد انما حصر الخلع والمباراة يكون من اقسام الفراق ايضا لا فان تحقق له مصداق آخر كما فيما لم يكن كراهة
اصلا او كانت مختصة بالزوج فيكون النسبة بينه وبين الخلع عموما من وجه وسيجيء الكلام في تحقيقه وما تقدم من كون الخلع اعم مبني على ما
اذا لم نقل بثبوت مصداق آخر له بل يكون من الالفاظ المؤدية للخلع محضا والمباراة ايضا **اذا عرفت هذا** ظهر لك ان الطلاق لما كان احد
المعنى الاخص وهو المغاير للخلع والمباراة وهو الذي عنونوا له بابا وافردوه كما عرفوه بانه ازالة النكاح بلفظ طالق يعني من دون العوض بانه شيء آخر
بل العوض عدمه ونظرهم الى ذلك حيث افردوا الخلع والمباراة ولذلك تقول ان مرادهم هنا حيث جعلوهما من ابواب الطلاق انه يجري عليه حكمه
وان لم يكن طلاقا حقيقيا وظهر لك ايضا ان ما ذكرنا من فرض ثبوت مصداق آخر لقولنا طالق على كذا غير الخلع فهو داخل في الطلاق بالمعنى
الاخص فيكون من باب الشرط الخارج عن الماهية والقيد المقارن له بل ويمكن ادخاله فيه بالمعنى الاعم ايضا كما لو ارادها بشرط عوض خارج عن
المباراة وسيجيء تمام الكلام **اذا تحقق** لك هذه المقامات **فنقول** وقد ظهر لك ان الاشكال في ان الطلاق بعوض هل هو مغاير للخلع و
المباراة وليس الا الفداء المشترك بينهما والاظهر عندنا انه منهما ... على الخلع ... انهما ايضا قسمان من اقسام الطلاق وليسا مجرد ...
والحاصل انه يمكن تحقق فرد من الطلاق بعوض لم يكن احدا منهما وهو الظاهر من كلام جماعة من الاصحاب بل لم نقف على مخالف الا ...

اقسام الطلاق

واما انت طالق

ومنها تحقيقات جليلة اصولية

السيد محمد ره في شرح النافع وبعض من تأخر عنه كالفاضل الاصفهاني في شرح القواعد **واما** قد يتوهم ان فيما ذكره المحقق ومن وافقه حيث قالوا
لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم يصح الخلع ولم يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه لم يملك العوض وصح الطلاق ولذا لم يجعله صريحا بان الطلاق
بعوض ليس له فرد الا الخلع والا لما حكموا بعدم تملك العوض **ففيه** ما لا يخفى اذ يحتمل ان يكون مرادهم بانه لو طلقها بعوض حيث يراد الخلع
كان تسأل الزوجة خلعها فقال انت طالق بكذا والاخلاق ملتئمة **بل** انما هو الظاهر منهم كما سنبينه ونوضحه فان التصريح من
جملة عباراتهم عبارة ابن ادريس حيث انه بعد ما ذكر اشتراط كراهة الزوجة فقط في تحقق الخلع وكراهتهما معا في المباراة **قال** فاما اذا كان
الحال بين الزوجين عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له ذلك فكان محظورا لاجماع اصحابنا على انه لا
يجوز خلعها الا بعد ان يسمع منها ما لا يحل ذكره من قولها لا اغتسل لك من جنابة ولا اقيم لك حدا ولاوطئن فراشك من تكرهه او يعلم ذلك منها
فعلا وهذا مفقود هيهنا فيجب ان لا يجوز الخلع ويقرب منها عبارة ابن البراج في المهذب **قلت ذكر** كلام الجماعة نحو بيّن الحال **فمنهم** فخر
المحققين قال ره في الايضاح في تعريف الخلع بانه ازالة قيد النكاح بعوض منها وكراهتها للزوج دونه بلفظ خلعت **شرح** قال ره وعرفه بانه
ازالة قيد النكاح بفدية وقال المراد فدية لازمة لماهيته فلا يرد النقض بالطلاق بعوض ومراده ان اعتبار الفدية في الخلع داخل في ماهيته لا في
الطلاق بعوض فان العوض ليس بداخل في مفهوم الطلاق بل هو قيد لاحق به فالطلاق بالعوض قد يصير خلعا اذا اجتمع شرائطه من اختصاص الكراهة
بالزوجة ونحوه وقد لا يصير وذلك مثل الهبة المعوضة المشروط فيها العوض فانهم ذكروا في تعريف الهبة انها تمليك عين منجزا مجردا عن العوض و
القربة واجاب عنها جماعة منهم المحقق الثاني والشهيد الثاني رحمهما الله عن نقض العكس بالهبة المشروط فيها العوض بان مرادهم في التجرد
عن العوض في ماهيتها لا مطلقا فلا ينافي اشتراط العوض **و** وجه التمثيل والتنظير ان وضع الطلاق المجرد الذي هو القسم الثاني من الاقسام المذكورة في
المقدمة الثالثة موضع الهبة المطلقة المعرفة بالتعريف المذكور فهو بماهيته مجرد عن العوض ووضع الطلاق بعوض المبحوث عنها موضع الهبة المشروط
فيها العوض **فلنقدم** الكلام في الهبة المطلقة والمشروط فيها العوض لتسهيل الامر فيما نحن فيه **فنقول** وانهم ذكروا ان الهبة تمليك عين
لم يكن العوض داخلا في ماهيته سواء لم يكن هناك عوض او كان ثم لم يكن داخلا في ماهيتها كالهبة المشروط فيها العوض فان العوض ليس داخلا في ماهية
الهبة بخلاف البيع فانه تمليك عين دخل العوض في ماهيته لعدم تحقق حقيقته الا بالعوض **والحاصل** ان الانشاءات المملكة في العقود بعضها
حقيقتها على افادة نقل ملك من المنشئ وانتقال عوض اليه ولها صيغة تدل على ذلك كالبيع بان يريد بلفظ بعت نقلت هذا العين اليك بان ينتقل
ذلك العين الي مثل وان تنقل ذلك العين الي ومن لفظ قبلت قبول النقل من البائع والانتقال من المشتري مثل وانشاء النقل من المشتري اليه وبعضها
يشتمل حقيقتها على افادة نقل ملك من المنشئ مع تجرده عن انتقال العوض اليه من الاخر ولها صيغة تدل عليه كالهبة واشتراط انتقال العوض
في الثاني مخالف لمقتضى العقد كاشتراط عدمه في الاول **واما** شرط عوض لذلك النقل المقترن بالانتقال والمقترن بعدم الانتقال فهو غير
مضر كشرط عدمه اذ هو خارج عن حقيقتهما فكما يصح ان تقول وهبتك هذا الفرس وشرطت عليك ان تعاوضني من هذا الهبة بشيء فهذا الشيء
خارج عن العقد في الموضعين ولا فائدة فيه اصلا فالنقض بالهبة المشروط فيها العوض غفلة اذ العوض الملحوظ في البيع هو العوض الداخل في الماهية
التي يفهم انتقاله الى البائع بلفظ بعت والملحوظ في الهبة المشروطة هو الخارج عن الهبة كما عرفت **و** السر في ذلك ان البيع بجوهر لفظه يدل على
عقد المعاوضة مع قطع النظر عن قول البائع بكذا وقوله بكذا لاجل تعيين العوض لا لافادة نقل العوض بخلاف الهبة والصدقة فانه ليس في مفهومهما
اعتبار العوض **فنقول** مرادهم في البيع انه نقل ملك معين الى اخر بعوض لانه ماهيته وليس الهبة المشروطة فيها العوض كذلك فانها حيث في ماهيتها
تجردها عن العوض كما صرحوا في تعريفها **وظهر** مما ذكرنا الجواب عن نقض تعريف الهبة بالهبة المشروطة فيها العوض اما بان يقول المعاوضة
في الهبة المشروطة انما هو بين الفعلين فلا يرد انه تمليك شيء في ازاء عوض لان الشيء يخرج عنه في تعريف الهبة المطلقة **و** من اعظم الشواهد على
ذلك انهم يعرفون الهبة مع قيد التجرد عن العوض ثم يتعرضون الخلاف في ان الهبة هل يقتضي الثواب والعوض ام لا فان اقتضاءها للثواب منافيا
لتجردها عن العوض او يقول سلمنا ان العوض في الهبة المشروطة ايضا هو الموهوب الثاني ولكن انتقال العوض لم يستفد من نفس الايجاب والقبول بل من جعل
الجاعل وانشاء الجديد فصار الهبة المشروطة مجردة عن العوض لانه ماهية العقد كما هو كان في البيع وهو المقصود في تجرد الهبة عنه فهو دال لنفسه
في تعلق الهبة **والحاصل** ان البيع هو عقد يوجب تمليك عين في عوض عين بحيث يقتضي نفس العقد اعني مجموع الايجاب والقبول انتقال
العوض من كل من المتبايعين الى الاخر والهبة المطلقة تمليك عين مجردا عن ذلك العوض ويخرج الهبة المشروط فيها اما لانها لم يعتبر فيها كون
العوض عوضا عن العين بل انما هو معاوضة بين الفعلين او انه عوض عن العين ولكن لم يحصل الانتقال بنفس الايجاب والقبول بل يحتاج الى الانشاء

جديداً تامة اخرى او عمل آخر بخلاف البيع فانه يحصل العوضية عن العين والانتقال كليهما بمجرد العقد فلم ينتقض طرد البيع بالهبة المشروط
لانه ليس فيها معاوضة بين العينين او يكون ولكن لا ينتقل العوض بمجرد العقد ولا عكس تعريف الهبة المطلقة بها لان المعتبر في الهبة المطلقة
تجردها عن العوض الذي يحصل انتقاله بمجرد الصيغة فان قلت اذا سلمت جواز ارادة كون العوض عوضاً عن العين فما الفائدة في جعلها
عوضاً عن الفعل وجعلها هبتين وهلا جعل ذلك معاوضة صريحة بين العينين قلت قد يكون مرادهما اظهار التودد من الجانبين مع عدم خلو
الغرض لاحدهما فيجعلان ذلك في قالب الهبة مع شرط الهبة فيحصل المودة ونفع الغرض كلاهما نظير الفرار عن الربوا بهبتين في المماثلين كما انه
يهب عشرة امنان من الحنطة على ان يهب عشرين منا من الشعير او يقرضه عشرة دنانير ويبيعه منديلا يسوى بدرهم بدينارين بدون شرط
له العوض من دون عقد معاوضة بين العينين صريحا وان حصل اعتبار العوضية عن العين تبعا والحاصل ان العقود الشرعية متباينة بالذات
وان كان كثير منها متماثلة في كثير من الاحكام مع تخالفها في بعضها فقد يتوسل الفرار عن مقتضى بعضها الى ارتكاب بعض آخر كما ترى تهرب بعض
من البيع الى الصلح فرارا عن دعوى الشفعة وعن معاملة المثلين مع التفاضل الى هبتهما متفاضلا او الى بيع محاباة وهكذا ومن هذا يظهر
الفائدة في القول بكون الهبة بهيئتها مجردة عن العوض مع دخول الهبة المشروطة فيها العوض فيها والقول بكون البيع بهيئته منافية
وجعل البيع مهية على حدة والهبة المشروطة فيها العوض مهية عليحدة والمميز من المهيتين كون العوض داخلا في مهية البيع دون الهبة وان اتحدا
في انتقال العين منه الى آخر في عوض عين آخر ولو بالتبع والثمرة وهو اظهار المودة في الثاني حيث جعل النقلان في قالب النقل بلا عوض ولا يحصل
في البيع وكانت الثمرة في العكس مع معاملة المثلين متفاضلا الى ما ذكرنا من الحيل للفرار من الحرام الى الحلال فان الانتفاع من المال امر سائغ
شرعا ويمكن حصوله في قالب الحرام والحلال كليهما فيمكن الفرار من الحرام بتبديل صيغتها بصيغة الحلال فتحدّق هذا ودع عنك ما ذكر في
هذا المضمار واوجهها ما ذكره جماعة من المحققين من ان المراد بالتجرد عن العوض في الهبة هو عدم لزوم العوض يعني ان الهبة عقد يفيد التمليك
من غير لزوم عوض فيه كما يلزم في البيع ولا يشترط في تحققه عدم العوض بل يكون عدم اشتراط العوض ويكفي يصح مع التجرد عن العوض وغاية توجيه
هذا الكلام ان يرجع الى ما حققناه في معنى العوض يعني انه لا يعتبر فيه عوض لازم لمهيته وان اعتبر فيه عوض خارج عن مهيته كما في المشروطة
بالعوض عن التعريف وفيه ان هذا انما يتم في تحقق العوض في مهية الهبة كما حققنا وهو ظاهر عباراتهم ولا حاجة الى ابتنائه على عدم اعتبار
العوض والخروج عن ظاهر عباراتهم وانما قلنا غاية توجيهه ذلك لانه يحتمل ان يكون مراد الجماعة ان الهبة هو عقد يفيد التمليك بلا اعتبار
عوض واشتراطه في تحققه فقد يتحقق مع اعتبار العوض كالهبة المشروطة وقد يتحقق بدونه كالمطلقة والمشروطة منها عدم العوض ولا يخفى
ان فساد الكلام ح اكثر ثم انه بشيء ومن مفاسده ان التعريف يرجع ح الى التقسيم وذكر الاقسام في مقام التحديد اذ لا بد ان يكون الحد مفيدا
مشتركا بين الاقسام يصدق على جميعها ويحمل عليها وحمل عدم ما اعتبر فيه العوض على ما يعتبر فيه تناقض بخلاف ما حققنا اذ لا تناقض فيه
اصلا ومن مفاسده انتقاض قسم الاول الذي هو بشرط العوض بالبيع وغيره ثم ان ما ذكره الجماعة مع اجماله غير المناسب للحد وفيه
للغة والعرف ففي مصباح المنير انه قال وهبت لزيد مالا اهبه هبة اعطيته بلا عوض وعن الراغب في المفردات الهبة ان تجعل ملكا لغيرك
بغير عوض وفي الفارسية معناه بخشش وبخشيدن والمتبادر من هذه الكلمات هو التمليك بلا عوض لا بلا لزوم العوض كما ذكره الجماعة ومن الغرائب ما
وقع من بعض الشافعية حيث ذهب الى ان الهبة في المشروطة بالعوض مجرد تسمية وليس المراد معناها كما اختار ذلك في تصحيح المحيطة وغيرها مما لا
عوض فيه وجعل فيه العوض بعض مال المصالح كما لو صالح مدعي الالف مع اعتراف المدعى عليه بالخمسمائة منه وكما لو صالح احد العبدين من المدعي
بهما مع اعتراف المدعى عليه باحدهما فانه لا يصح عنده الصلح بلا عوض ولا بعوض هو من عين مال المصالح واما نحن فنصحح الصلح لانا لا نقول بكونه معاوضة
مطلقا بل هو معاوضة اذا اشتمل على العوض والكلام فيه عند الخلاف فيه بيننا كما يظهر من التذكرة فاصل الصلح انما هو الرضا والاتفاق وانما يصير معاوضة
لو وقع الاتفاق على عوض فهو مثل قولنا ملكتك فان ذكر فيه العوض وقيل بكونه يصير بيعا وان عري منه يصير هبة اذا عرفت هذا علمت
ان المناسب في الهبة المشروطة بالعوض ان لا يؤدى بكلمة الباء العوضية الداخلة على العوض فلا يقول وهبتك هذا بهذا انه المناسب للبيع فان
قلنا بجواز مثل هذا اللفظ اذا قصد البيع فيصير بيعا لا هبة بل المناسب ان يؤدى بكلمة على فيقول وهبتك هذا على ان تهبني ذاك او تفعل
لي هذا العمل او تعاملني هذه المعاملة او يقول وشرطت عليك ان تفعل احد المذكورات اذا تحقق هذا فلنرجع الى الكلام في الطلاق و
نقول وان له استعمالين احدهما الطلاق الاخص وهو ازالة النكاح بلفظ الطلاق مجردا عن العوض وهو مقابل الخلع والمبارأة والطلاق بعوض
وثانيهما الطلاق بالمعنى الاعم الذي يشمل كونه بلفظ الطلاق وشبهه كلفظ خالعت ويدخل فيه اقسام الطلاق والخلع على القول بانه طلاق



ويشمل ما تجرد عن العوض وما اعتبر فيه العوض كالخلع على القول بكونه طلاقاً والمباراة والطلاق بعوض وعلى هذا فيكون الخلع من الطلاق بالمعنى
الاعم كدخول الانسان في الحيوان ولا ينافي اشتراط تحقق الاول بالثاني عدم كون الناطق داخلاً في مهية الحيوان واما الخلع على القول بكونه فسخاً
فهو لا يدخل في الطلاق في شيء من الاستعمالين وان شاركه في كثير من الاحكام والشرائط وقد ظهر من ذلك ان الطلاق بعوض لا يدخل في الطلاق
بالمعنى الاخص بل هو من اقسام المعنى الاعم واما الطلاق على عوض بعد اشتراط العوض فيه فيمكن صيرورته من اقسام الطلاق بالمعنى الاخص وهو يشبه
دخول الهبة المشروط فيها العوض في الهبة المطلقة المأخوذ فيها عدم العوض اذ المراد بالطلاق بالمعنى الاخص هو ما تجرد بماهيته عن العوض وصح
الاستدلال على صحته حتى بعمومات ادلة العقود ولو من غير شروطهم كما استدل ... في تصحيح الهبة المعوضة بخلاف الطلاق بعوض المشتمل
على كلمة الباء العوضية فهو لا يتحقق الا مع الطلاق بالمعنى الاعم وصحته في صورة ارادة الخلع وجامعيته لشرائطه مما لا خلاف فيه ظاهراً وكذا بطلانه
لو اريد الطلاق بالمعنى الاخص منها فانه المفهوم منها اعلم ان الكلام في مقامات ثلثة الاول في انه هل يصح لو اريد به الطلاق بالمعنى الاعم في غير صورة ارادة
الخلع وجامعيته شرائطه ام لا وهل يتحقق فرد غير الخلع والمباراة ام لا والثاني انه في صورة التجرد عن كلمة الباء او من غيرها المفاد نظير المعاوضة في
البيع والخلع واقترانه بكلمة على وشبهها هل يصح ام لا والثالث انه على فرض الصحة هل ... ويختلف في المقامات اما الكلام في
المقام الثاني فيتوقف على بيان معنى الطلاق المضاف الى العوض وموارد استعماله فنقول يحتمل هذا اللفظ معان متعددة احدها ان يقول الزوج
انت طالق بكذا على نهج بعتك بكذا فيكون الطلاق احد العوضين في العقد والطرف الآخر هو البذل كالخلع والمباراة وثانيها ان تهبه الزوجة
شيئاً على ان يطلقها بان يكون هبة معوضة يكون عوض الهبة فيها هو الطلاق وثالثها ان تصالحه الزوجة مهرها او شيئاً آخر على ان يطلقها فيصير
عليه الطلاق في عوض شيء ورابعها ان يجعل الطلاق شرطاً في ضمن عقد لازم كان يصالح المهر بشيء ويشترط في ضمن العقد ان يطلقها وخامسها
ان يجعل المهر او مطلق العقد ... على الطلاق وسادسها ان يجعل البذل شرطاً في الطلاق كما جوزه في العقود بلا خلاف نعم ان المناسب فيما عدا
القسم الاول ان يجعل كلمة مقام الباء او ما يؤدي معناها من الاشتراط وفي القسم الاول كلمة الباء الدالة على المعاوضة كما في البيع والخلع ونحوها الا ان
كلمة على ليس من ادوات الشرط بل تعمل في المعاوضة كما في قوله تعالى حكاية عن شعيب اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج
فان اتممت عشراً ... اذ مرادنا من الشرط هنا ليس الشرط بمعنى التعليق بل بمعنى الالتزام ولا ريب ان كلمة على ظاهرة فيه وان كان قد تستعمل في المعاوضة
مع ان في ارادتها من الآية الشريفة تأملاً مع ان بعضهم حكم ببطلان ما لو قال طلقني ثلاثاً على الف ... لانه طلاق بشرط كما ان
للبطلو والحاصل ان معنى قولك ... بكذا عاوضتك هذا العين بهذا ومعنى وهبتك هذا ملكتك بلا عوض فاذا قال بكذا واراد معاوضة
العينين فهو مناقض لو اريد بها المعنى الحقيقي ولا يمكن تصحيحه الا بارادة معاوضة العقد بشيء لا العين او تبديل كلمة الباء بكلمة على وما في معناها
وبيع مجازي لو اريد بها معاوضة العينين مجازاً اما ملكتك فهو قابل لارادة المعاوضة بين العينين فيتم ... بكذا وللهبة فيحمل عليها اذا تجرد
لاصالة عدم العوض والظاهر انه لا ينبغي الاشكال في صحة ما عدا القسم الاول والسادس وعدم تعرض الفقهاء لهذه الاقسام انها ليست في طريقة كتاب
الطلاق بل يستفاد حكمها من قواعدهم المذكورة في ابواب العقود واما اندراجه في الهبة المعوضة فلانهم لم يشترطوا فيها كون العوض شيئاً خاصاً
بل يظهر منهم بالاطلاق وكلماتهم جواز كل شيء من هبة اخرى او فعل من افعال كخياطة ثوب او صناعة خاتم ... الموجود في كلماتهم في باب الصدقة
في مقام الاستدلال على لزومها بانها هبة يعوض عنها ما يتقرب الى الله وان كان لنا فيه كلام وممن صرح بالتعميم ... في بعض
رسائله وما قد يتوهم بعض عبارتهم من ان الهبة المشروط فيها العوض ... ان الهبة هبة اخرى حيث قالوا انه لا بد من الايجاب والقبول في الاخرى
في المشروط لانه بمنزلة هبتين فهو ليس كذلك لانه من باب المثال ومنها ذكره في المسالك في شرح قول المحقق فان اثاب لم يكن للواهب الرجوع حيث
قال مفهومه شرط ان له الرجوع مع عدم الاثابة ... حتى انه لو اراد الرجوع قبل ان يدفع الثواب له يجب عليه قبوله بل يجوز له الامتناع ليتمكن
من الرجوع في هبته لاصالة البراءة واطلاق النصوص الصحيحة بجواز الرجوع ... لا يتحقق الثواب الا مع قبوله لانه بدل خاص لانه بمنزلة هبة جديدة
ولا يجب قبولها انتهى كلامه ... على ان تعويض الهبة هبة لا غير ولا على اشتراط العقد جديد مطلقاً بل مراده انه اذا امتنع الواهب عن
الثواب ... الا ان يحصل ... معاوضة موجبة للانتقال ما ... الى الواهب ... بالقبول ... الهبة ... الثواب
بمنزلة هبة جديدة ... والحاصل ان مراده ... القبول المسبوق بالايجاب المعتبر في العقود في
الثواب فيكفي في حصول الشرط المذكور في ضمن الهبة الاولى في ايجاب نقل الثواب وكذا ... بمجرد ... القبول ... الايجاب
والقبول اذا الشرط في ضمن العقد هبة مستقلة او بيعاً او غيرهما فذلك ... الواهب من القبول على انه لا يظهر فيها الوفاء ... هذا

الفرس وشرطت عليك ان تثيبني ثوبا فانا اعطاه وقبل الواهب ولم يرده تحقق الثواب اما لو قال وشرطت عليك ان تبيعني الثوب الفلاني او
تهبنيه او تخيط القميص فيلزم الايجاب والقبول المعهودان في العقود والامر واضح في الهبة واذا تاملت فيما ذكرنا عرفت ما في كلام العلامة في التذكرة
حيث قال في مسئلة هبة الحلي بشرط الثواب اشترط المجلس لان الهبة عقد مستقل عينا فالتفاضل واشترط القبض انما هما في البيع ثم نقل عن بعض
الشافعية لمسئلة لانا لو لم نحصرها بالمعاوضات في اشتراط العلم بالعوض فكذا في سائر الشرائط ولان باذل الثواب في حكم واهب جديد فكانه تقابضا
هبة بهبة ثم قال ويضعف الثاني بانا لا نشترط في الثواب لفظ العقد ايجابا وقبولا ولو كان هبة جديدة لاشترط انتهى فان مراد بعض الشافعية
مما هو خارج عن المعاوضة المعتبرة فيها تبادل العوضين كالبيع حتى لا يجوز التفاضل وترك قبض المجلس بل هما فعلان متغايران ولذلك فانه كما
يقابل ولم يقبل المتهب حتى يستلزم لزوم الايجاب والقبول وان كان قد يكون مستلزما لذلك لو شرط هبة اخرى او بيعا او غير ذلك فلا يرد عليه
ايراد العلامة بانه لو كان هبة جديدة لاشترط فيه العقد فهو معنى صحيح اذ الثواب قد يكون عملا خالصا كالخياطة والكتابة والابراء ولا يحتاج الى
عقد جديد بل لو كان الثواب عقدا كالهبة والبيع ونحوهما فان الهبة لا تحتاج الى العقد الا الايجاب والقبول لاجل انه هبة او بيع لا لاجل انه ثواب
وقال في التذكرة في كتاب الحجر وللولي ان يهب مال الطفل بشرط الثواب مع المصلحة اما مع زيادة الثواب على العين او مع تحصيل امر من المتهب ينتفع
به الطفل نفعا يزيد على بقاء العين انتهى كلامه ره والظاهر ان تحصيل ذلك الامر هو العوض وهو ليس هبة ثم انه لا بد هنا من التنبيه على امر هو
لزوم عقد الهبة المعوضة لتكون على بصيرة فيما نحن فيه فاعلم ان الواهب اذا اوجب الهبة وشرط العوض وقبل المتهب وقبض الموهوب وحصل
مقتضى الشرط فيصير العقد لازما من جانب الواهب والمتهب كليهما ولا يجوز لاحدهما الرجوع الى ما كان سابقا ويدل عليه مضافا الى الاجماع
عموم مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود وسواء جعلنا العقد شيئا واحدا مشتملا على نقلين وانتقالين او قلنا بان الهبة الاولى عقد والتعويض ايضا عقد
لانه عبارة عن نقل المشروط الى المشروط له بقصد العوضية وقبول المشروط له كذلك بالمعنى الذي ذكرناه في القبول واما الاستدلال بالروايات الدالة
على لزوم الهبة المثاب عليها فانما يتم في الهبة الاولى لصدق الهبة المثاب عليها بلا اشكال واما في التعويض فلا يتم اذا كان العوض غير هبة و
اما اذا كان هبة فهو صادق فيها عليها ايضا لان المتبادر من المثاب عليها ما اخذ الثواب عنها والعوض نفسه هو الثواب ح الا ان يقال ان قبول الواهب
الاول لها بقصد العوضية يجعل الهبة الاولى عوضا عنها بعد القبول هذا كله اذا تحقق الهبة الاولى والتعويض معا واما اذا تحقق الاولى
ولم يتحقق الثاني بعد فالواهب الاول مخير لعدم تحقق الثواب وصدق الاباقبض والاخبار الدالة على لزوم هبة غير ذي الرحم والمثاب عليها محمولة
وهي مخصصة لعموم اوفوا بالعقود ولا يجبر الموهوب له على دفع العوض بل هو مخير بين رد الموهوب ودفع المشروط ولا مجال لتوهم وجوبه لانه شرط في
ضمن عقد لازم اذ هذا الشرط انما وقع في ضمن عقد لا لزوم جائز وهو الهبة الاولى والذي يجب الوفاء به انما هو اذا كان في ضمن عقد لازم وكما
صاحب المسالك بان العقد من جانب المتهب لازم مندفع بان العقد من جانب المتهب متولد من هذا الشرط فلا معنى لكون الشرط في ضمنه ومراده من
اللزوم من جانب المتهب انه لا يجوز له فسخها اوجب عليه الشرط بان يملك الموهوب بما عرض عليه من الشرط لا انه يجب عليه التزام العوض وان لم يرد العين
الموهوب بل هو مخير قبل الاتيان بالشرط بين رد الموهوب وبين دفع المشروط كما صرح به في المسالك ثم ان ما ذكرنا هذا كله في الهبة المشروط فيها العوض
واما في الهبة المطلقة التي عوض عنها المتهب وحصل التقابض فالدليل على لزومها بعد الاجماع ظاهر اعني عموم اوفوا بالعقود بالتقريب المتقدم
فان الهبة الاولى وان كانت جائزة اذا كانت لاجنبي بسبب الاخبار الدالة على عدم اللزوم اذا كانت في غير رحم او مثاب عليها ولكنه بعد حصول العوض
بقصد العوضية وقبول الواهب الاول بهذا العقد كل منهما هبة مثاب عليها اما الاولى فظ واما الثانية فلان القبول بقصد العوض يجعل
الاولى لهبته عوضا عن الثانية كما اشرنا اذا عرفت هذا فنقول اذا قالت الزوجة وهبتك بقي الفداء على ان تطلقني في عوضها ويقول
الزوج قبلت وانت طالق مع هذا فيصح الطلاق ويملك الزوج الموهوب كله على هذا الاجل الاشتباه بالعوضية لانه لا يتم الا بقصد العوضية فلو
علم القصد في القبول من الطرفين فلا حاجة اليها ولا يجب المقارنة بين قول الزوجين كما كانت معتبرة في الخلع اذ لا يشترط في الهبة المعوضة مقارنة
العوض في الخارج ولا اشكال في جواز المقارنة اذا حصل القبض قبل الطلاق واما لو قارن الطلاق بايجاب الزوجة الهبة وقبولها من الزوج
بدون قبض الموهوب ففيه اشكال اظهره عدم الصحة لان القبض في الهبة شرط الصحة على الاصح فلم يتحقق الهبة بسبب عدم القبض فلا معنى للتعويض
وقصد كون العوض عوضا عنها فليس لاحد ان يقول ان الهبة وان لم يتحقق بعد لكنه يجوز ان يعوض العوض في الهبة التي يتحقق بانضمام القبض لان
هذا ليس بداخل في الهبة المعوضة بل انما هو من باب القسم الاول من الاقسام المتقدمة او القسم السادس وكلامنا الان ليس فيه واما
وجه الصحة فهو عدم المقارنة بين العقد والقبض اذا كانت قاصدة للاقباض صدق عليه انه عوض الطلاق عن الهبة وفيه مع انه اخص من المدعى

متفاضلا لا انه يجب التفاضل ولا عدم قبض المجلس العقد ظ

في مقابلة هبته

لاشترط وفيه ان كون انا لا نشترط في الثواب لفظ العقد ايجابا وقبولا لان ارادان الثواب من حيث انه ثواب لا يستلزم الايجاب والقبول ولد

المثاب عليها بعد المعتد يحقق ح

اعم من قصد القبض كفاية القصد ثمة **نعم** له وجه ان قلنا بان القبض كاشف عن الصحة اولا ولا يحضرني الان قول به من الاصحاب نعم ظاهرهم كون
القبض جزء السبب **نعم** نقل في التذكرة قولا للشافعي **هذا** كله على المختار **واما** على القول بكون القبض شرطا في اللزوم لا الصحة فيكون الصحيح
الهبة المعوضة اذ كان القبض على هذا القول يوجب اللزوم فكذلك التعويض وان كان بين اللزومين فرق اذ المراد في الاول هو ما يتحقق فيه اللزوم
مطلقا **والحاصل** ان تطلبنا تتم فيما لو حصل القبض قبل التعويض وان كان بسبب كون الموهوب في يد الزوج **بل** ويمكن الاكتفاء بهبة ما في ذمته
ايضا مثل الصداق الذي يجوز هبة ما في الذمة وان جعلناها من باب الابراء فان الظاهر ان احكام الهبة جارية فيه كما يستفاد من الخبر الصحيح الوارد في جواز
هبة ما في الذمة فان الظاهر من اطلاق الهبة هو اجراء احكامها فيه من اشتراطه بالقبض والفرق بين ذي الرحم وغيره والمعوضة وغيرها كما يستفاد
من صحيحة صفوان المجوزة لهبة ما في الذمة لمن هو في ذمته قال سالت الرضا عليه السلام عن رجل كان له على رجل مال فوهبه لولده فذكر له الرجل المال الذي له عليه فقال
انه ليس عليك فيه شيء في الدنيا والاخرة فطيب ذلك له وقد كان وهبه لولده قال نعم يكون وهبه له ثم نزعه فجعله لهذه فانها محمولة على ما لو حصل
القبض في حق الولد **و**لا يلزم ان يحمل الحديث الصحيح الوارد في جواز هبة ما في الذمة لمن هو عليه على الابراء بل يصح جعلها هبة صحيحة ويكفي كونها في ذمته
عن قبضه **وقد** علم من صحيحة صفوان عدم منافاة كون المال في الذمة وقوع الهبة به وصحته اذ لا معنى للابراء ثمة فالبذل المعوض بالطلاق يراد به المعنى
الاعم من العيني والديني **سلمنا** كون بذل ما في الذمة من باب الابراء دون الهبة **لكن** لا دليل على بطلان المعاوضة في الابراء **و**توهم ان الابراء لا
يقبل الشرط الفاسد اذ المسلم منه هو بطلان التعليق لا مطلق الشرط فيصح ان يقول انت بريء مما في ذمتك على ان تبريني مما في ذمتي لك **و**لكن هذا
ليس من باب الهبة المعوضة التي نحن بصدد بيانها الان بل هو داخل في القسم الرابع على وجه **و**سيجيء الكلام فيه **وقد** ظهر لك مما ذكرنا تصحيح طرد
الحد من دخول الطلاق بعوض بقيد الفدية بالالتزام المذهبية وتصحيح ان الطلاق قد يستلزم تمليك الفدية في غير صورة الخلع اذا وجدناه في باب
الهبة المعوضة **واما** انه هل يفيد البينونة ام لا وان البينونة فيه هل هو في معنى البينونة في الخلع ام لا **فنقول** انه
يفيد البينونة بمعنى الانقطاع ولكن ليس في معنى الخلع قطعا اذ البينونة هنا حاصلة من اللزوم الحاصل من الهبة المعوضة فمقتضاه عدم جواز استقلال
احدهما بالرجوع للزومها من الطرفين فلا يمكن الرجوع الا بالتقايل بخلاف الخلع فانه يجوز استقلال المرأة بالرجوع دون الزوج ولكن اذا رجعت المرأة
فيجوز للزوج الرجوع ايضا اذ لو لم يكن هنا مانع خارجي ككونها صغيرة او يائسة او غير ذلك **ومن** ذلك يظهر جواز التقايل في الخلع ايضا **و**
لكنه لا حاجة الى اعتباره لكفاية رجوع الزوجة في جواز رجوع الزوج **نعم** هنا كلام اخر وهو ان الهبة المعوضة وان اقتضت اللزوم من الطرفين
ولكن الزوجة قد يكون مدخولة من ذوات الاقراء وعموم ما دل على جواز الرجوع فيها يشملها فالنسبة بينها وبين هبة المعوضة عموم من وجه فترجيح
مقتضى الهبة المعوضة بجعل العوض محض اجراء الصيغة وهو لا ينافي عدم حصول البينونة **وجوابه** ان الغرض ان المرأة تريد الخلاص من تسلط
الزوج وانقطاع تسلطه عليه فتريدها من جعل الطلاق عوضا عن ابدال الخلاص الذي لا يستقل الزوج بالرجوع فيه لا مجرد اجراء صيغة الطلاق
وان جاز له الرجوع في العدة من ساعته وبهذا يتحقق البينونة **فان قلت** ان هذا يستلزم التشريع وجعل ما جعله الشارع جائزا لازما فان الطلاق
الذي تريد المرأة عوضا عن ابدالها اذا كان طلاق المدخولة ذوات الاقراء الغير المكرهة للزوج مثلا فهو طلاق رجعي فكيف يصير بائنا **قلت** ان المرأة
ان الزوجة تريد اسقاط حقه الثابت له بالشرع لا جعل ما فيه حق غيرهما الرفيه حق فكانها تقول بذلت هذا المال لك على ان تبذل لي في عوضها
طلاقا يسقط فيه ما لك من حق الرجوع اذا صالحت الزوجة بعد الطلاق مهرها ونفقتها ايام العدة باسقاط حق الرجوع وابطلنا نظير هذا الابراء
ثمة فانه ليس لاحد ان يقول ان الزوج ليس له جعل ما هو جائز ومستحق فيه الرجوع بحيث يصير لازما وغير مستحق فيه الرجوع لانه يسقط حقه الثابت
بالشرع من جهة جعله الرجعة لا انه يجعل الطلاق الرجعي الذي جعله الشارع مما يستحق فيه الرجوع فلذلك **فظهر** من ذلك انا لا نلتزم كون كل طلاق
بعوض بائنا فانه يفيد بحيث الزوجة التي من شانها طلاقها ان يكون رجعيا ببذل مال في عوض طلاقها وان لم يشترط البت والبينونة لغرض من الاغراض
بل نقول انه قد يحصل البينونة في غير الخلع **والحاصل** انه مرادنا هنا بيان تحقق فرد من الطلاق يحصل به تملك العوض غير الخلع والمبارأة لا
خصوص اثبات كونه بائنا كالخلع وقد ثبت التحقق فيما ذكرنا سيما اذا كان الطلاق بائنا من جهة اخرى **واما** اندراجه في الصلح فان يجعله عوضا للصلح
فنقول المرأة صالحتك هذه الفدية بان تطلقني وطلقها في عوضه ويشمله عموم ما دل على الصلح وانه جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا
بل في كتاب الصلح لا يجوز الصلح على ما لا يجوز والاصحاب اشارة الى ذلك في خصوص الموضع **فمنها** ما قال العلامة ره في التحرير في كتاب الصلح
على ما لا يجوز اخذ العوض عنه مثل ان تصالح امرأة لتقر لها بالزوجية ولو دفعت اليه عوضا ليكف عن هذه الدعوى فالوجه عدم الجواز فان اصطلحا
على ذلك ثم ثبت الزوجية بالبينة او باقرارها كان النكاح باقيا ولو ادعت ان زوجها طلقها ثلاثا فصالحها على مال لتنزل عن دعويها لم يجز

ولو دفعت اليه عوضا ليفسخ طلاقها ام لا لكنه بخلاف ما لو بذلت عوضا ليطلقها **اقول** وهذا الكلام ظاهر بل صريح في جواز الصلح على الطلاق
فهذا طلاق بعوض **فان** مراده من قوله بذلت عوضا في اخر كلامه هو بيان حكم المصالحة معه على ان يطلقها **و** كذا المراد من قوله دفعت اليه عوضا
بقرينة ما قبلها اذ الكلام والبحث في جواز المصالحة على ما لا يجوز اخذ العوض عنه وما يجوز **توضيح** مطلبه ان البضع مما لا يملك بالمعاوضة
فكما لا يجوز بذل المرأة بضعها لسقوط دعوى الرجل وكذا اعراض الرجل عن البضع الذي يدعيه وجعله للمرأة في مقابلة عوض فلا يجوز المصالحة عليها
ايضا فان فعلا هذا الفعل الذي لا يجوز والمصالحة عليه فكما هو حرام فلا يترتب عليه ثمرة ايضا فلو ثبت الزوجية بالبينة او باقرارها يكون النكاح باقيا
وكذا لو ادعت ان زوجها طلقها ثلاثا مريدة بذلك انها صارت اجنبية عنه لكن بضعها ومحرمة على الزوج فكما انه لا يجوز بعد اقرارها بكونها محرمة على الزوج
تسليم بضعها الى الزوج في ازاء عوض ولا يجوز بعد نكاح الرجل كونها مطلقة ثلاثا مريدا بذلك تملك بضعها ان يأخذ عوضا عنها ويخلي بضعها
لها ويجعل خبرتها بيدها فكذا لا يجوز المصالحة بخلاف ما لو بذلت عوضا ليطلقها فانه جائز والمصالحة عليه جائزة **فان قلت** لعل مراده
من قوله ليطلقها ليخلعها بقرينة كلامه في التذكرة قال يصح الصلح عن كل ما لا يجوز اخذ العوض عنه عينا كان كالدار والعبد او دينا او حقا كالشفعة
والقصاص ولا يجوز على ما ليس بمال مما لا يصح اخذ العوض عنه فلو صالحت المرأة على ان تقر له بالزوجية لم يصح لانه لو ارادت بذل نفسها بعوض
لم يجز ولو دفعت اليه عوضا عن دعوى الزوجية ليكف عنها فالاقرب الجواز وللحنابلة وجهان لان المدعي ياخذ عوضا عن حقه من النكاح فجاز كعوض
الخلع والمرأة تبذله لقطع خصومته وازالة الشر فجاز فان صالحته ثم ثبتت الزوجية باقرارها او بالبينة فان قلنا الصلح باطل فالنكاح باق بحاله
فانه لم يوجد من الزوج سبب الفرقة من طلاق ولا خلع **وان** قلنا بصحة الصلح فكذلك ايضا وعند الحنابلة انها تبين منه باخذ العوض لانه اخذه عما يستحقه
من نكاحها فكان خلعا كما لو اقرت له بالزوجية فخالعها وليس بشيء ولو ادعت ان زوجها طلقها ثلاثا فصالحها على مال لتنزل عن دعواها لانه
لا يجوز لها بذل نفسها لمطلقها بعوض ولا بغيره ولو دفعت اليه ما لا ليقر بطلاقها لم يجز وللحنابلة وجهان احدهما الجواز كما لو بذلت له مالا ليطلقها
انتهى **والتقريب** ان يجعل قوله بخلاف ما لو بذلت عوضا ليطلقها اشارة الى بطلان قياس الحنابلة ما نحن فيه بالخلع يعني انه لا يجوز هنا وان صح
خلعا كما قالت الحنابلة لعدم ثبوت الزوجية ومعنى الخلع هو خلع الزوج زوجيته الثابتة الزوجية عن نفسه بعوض وقد ورد بذلك الكتاب والسنة فان قياس
فيما نحن فيه جواز اخذ الفدية على ترك دعوى الزوجية الغير الثابتة بان يقر بطلاقها فراده ان هذا مخالف في الحكم في البذل بعوض الطلاق الثابت فلا
يقاس عليه **فلا** يستفاد من هذا الكلام انه قائل بجواز اخذ العوض في مقابل غير الخلع وصيرورته قسما اخر غير الخلع **قلت** مع كمال بعده عن
اللفظ وعدم ما يوجب تنزيل الطلاق كلام مصنف في كتاب اخر لوقوع المخالفة من شخص واحد في مصنفاته المتعددة بل في كتاب واحد **و** سيما مع ظهور
المخالفة في المسئلة الاولى حيث استقرب الجواز في التذكرة **و** استوجه عدمه في التحرير انه لا ينفع في شيء اذ غاية الامر انا سلمنا ان مراده بالطلاق الخلع
ولكن نتيجة المقام حيث صرح في التذكرة بصحة الصلح عن كل ما يجوز اخذ العوض عنه منطوقا وفي التحرير مفهوما انه يجوز الصلح في الخلع بان يصالح
الزوجة مهرها او شيئا اخر لزوجها على ان يخلعها **و** لم يعهد ذلك منهم في كتاب الخلع فقد استقلوا ولم يذكروا جريان صيغتها بعنوان الصلح
فكما انك لا تسلم كون الطلاق بعوض قسما مغايرا للخلع والمباراة لعدم ذكره في طي اقسام الطلاق **فنحن** نقول الخلع على سبيل المصالحة لم يذكر
في كلماتهم في طي اقسام الخلع **وان** قلت انه داخل فيما هو من جهة عموم الصلح **نقول** بمثله في الطلاق بعوض حرفا بحرف **بقي الكلام** في بيان
وجه اختيار جواز اخذ الزوج شيئا عن الزوجة ليكف عن دعوى الزوجية في التذكرة وعدمه في التحرير **اما** وجه عدم الجواز فقد اشرنا اليه من انه
بانكاره الطلاق معترف ببقاء الزوجية لا يجوز بذل بضع زوجته بازاء عوض **واما** وجه الجواز **فاما** ما ذكره رحمه الله من قوله لان المدعي ياخذ عوضا
الى اخره انما يناسب مذهب الحنابلة **واما** على مذهبنا فلانه قياس مع الفارق ولعله انما ذكره لاحد وجهي الحنابلة ولذلك اخره عن ذكر الوجهين
نعم يمكن توجيه الجواز بحيث يناسب مذهبنا بان اخذ العوض ح انما هو لترك الدعوى لا لبذل البضع الذي هو ملكها باعترافه **و** التقريب انه لا يبذل
بضعها الذي هو ملكها باعترافه حتى يجوز لها التزوج بالغير ليلزم الاعانة على الاثم ولا يستلزم جواز اسقاط الدعوى في مقابل شيء رضا بالتزويج
بالغير المحرم اذ قد لا يعرف الزوجية بالحال لوقوع النكاح في حال صغرها ولا يتبدد ونا طلاقها ولا يتمكن الزوج من اثبات العقد بالبينة وعدم امكان
تحليف المرأة لعدم علمها بالحال واعتمادها على اصالة عدم النكاح فلا يحصل في تزويجها محرم ولا يريد المرأة التزويج باحد لكن مرادها محض
التخلص عن التجاذب والخصومة فتبذل شيئا للخلاص عن الخصومة وهو ياخذ لاجل ترك التجاذب **الا** ان يقال ان اليمين يتوجه في مثل هذا المقام على
المدعي لعموم ما دل على ان قطع النزاع باحد امرين منها اليمين واختصاصها بالمنكر فيما كان منكرا صريحا فمع امكان اثبات الزوجية المدعاة كيف
يتركها وياخذ في عوضها شيئا **وكيف كان** فاثبات الجواز في غاية الاشكال **فالاظهر** اذن ما اختاره في التحرير **و** منها ما نقله العلامة في المختلف عن

الجنيد انه لو صالح الحامل امرأته على ان يطلقها على ان ترضع له ولدا سنتين حتى تفطمه وعلى ان تزاده ثوبا بعينه قيمته قدر مهر مثلها فحبس الثوب فاستهلكته وارضعت الصبي سنة ثم مات رجع عليها بنصف قيمة الثوب وبنصف مهر مثلها ان كان دخل بها وان لم يكن دخل بها رجع عليها بقيمة الثوب وربع مهر مثلها ولو كانت زادته مع الرضاع شاة قيمتها مثل قيمة الثوب رجع عليها بربع مهر مثلها وربع قيمة الثوب ان كان مدخولا بها رجع عليها بثمن مهر مثلها وثمن قيمة الثوب ولو استحقت الشاة وهي مدخول بها رجع عليها بثلثة ارباع قيمة الثوب وثلثة ارباع مهر مثلها ولو كانت غير مدخول بها رجع عليها بربع مهر مثلها وبقيمة الثوب وفي صحة هذا الصلح نظر من حيث ان الصلح انما يقع على ما يملك ولو سلم فقد جعلت في مقابلة الرضاع بضعا وثوبا فاذا لم تسلمه الجميع كان عليها اجرة الرضاع لمدة المتخلفة ويحتمل ما قاله من الرجوع بنصف المهر لانه عوض البضع وكذا في باقي كلامه نظر **و بالجملة** فهذه المسئلة لم يتعرض لها احد من علمائنا غيره انتهى كلامه زيد و ان اخذ هذا الكلام يفيد انه ان يجعل الطلاق وجعل المصالحة وان يكون احد طرفي الصلح الطلاق والثوب و الشاة في الرضاع والعلامة وان رده وانكر عليه ان كان جريان الصلح على الطلاق ولذلك ذكر المسئلة في كتاب الصلح **و** ربما يتوهم ان مراد ابن الجنيد من الصلح هنا ما يعطى في وجه الخلع فالمراد من المصالحة المخالعة بقرينة انهم ذكروا في كتاب الخلع مسئلة جعل الفدية رضاعا **و** استشهد على ذلك بما رواه البقباق عن الصادق ع ان المختلعة ان رجعت في شيء من الصلح يقول لارجعن في بضعك فهذا في غاية البعد لما ذكرنا ولانه لا وجه لزيادة الثوب اذ الفدية انما يكون من الزوجة واطلاق الصلح على الفدية في رواية البقباق مجاز بمناسبة ان اصلاح الحكمين بين الزوجين الذين وقع الشقاق بينهما قد ينجر الى الطلاق بالخلع فيكفي الكلام في بيان مطلب ابن الجنيد والعلامة **و** لا يخفى ما فيهما من التعقيد **و** ظاهر عبارة ابن الجنيد يرجع الى معقول **و** غاية توجيهه ان الطلاق لما لم يكن من الامور المتقومة القابلة لان يكون في ازاء عمل واجرة بفعل بل انما هو لفظ لو لم يعتبر ما يترتب عليه كان وجوده كعدمه فاحد طرفي المصالحة انما هو في الحقيقة سلب اختيار الزوج عنها وجعلها مالكة لنفسها الذي يترتب على هذا اللفظ في الحقيقة فاحد طرفي المصالحة هو البضع والثوب والاخر هو الرضاع فاذا لم يتم الرضاع بسبب موت الولد وبقي نصف العمل فرجع الى نصف العوض يعني نصف البضع ونصف الثوب لما لم يمكن استيفاء الثوب لاجل استهلاك الثوب **و** مع جواز تملك البضع التي خرجت من يده بدون نكاح جديد فرجع الى نصف قيمتها ونصف قيمة الثوب معنوية **و** لكن لا اشكال في نصف قيمة البضع وجعل ابن الجنيد نصف مهر المثل بمناسبة ان تفويت البضع يستلزم ذلك في مثل الدخول بالشبهة وفي مثل المفوضة بعد الدخول وغير ذلك في مناسبة ذلك ما ذكروه في كتاب الكفالة ان المكفول اذا كان زوجة المكفول له وعجز الكفيل عن احضارها فلما كان الزوجية مما لا يمكن استيفاؤها عن الكفيل فرجع الى بدلها وهو مهر مثلها واما فرقه بين المدخول وغيره فلذلك وجعل قيمة المدخولة تمام مهر المثل والغير المدخولة نصفه فلعله مبني على ملاحظة مناسبة ان الطلاق قبل الدخول انما يوجب نصف المسمى في العقد وبعد الدخول يوجب تمامه فكان المرأة المدخولة قيمتها تمام المهر والغير المدخولة نصف وطرد الحكم فيما نحن فيه **و انت** خبير بان كل ذلك تخيلات واهية بمناسبات غير مرتبطة بدليل وقياسات مع الفارق **و** لعل العلامة ره ايضا فهم من كلامه ما فهمنا فقال في صحة هذا الصلح نظر لان الصلح انما يقع على ما لا يملك بعوض صح مورد المعاملات المالية ولا يصح اطلاق التمليك عليها بسبب النكاح والتحليل الذي بعث وتملك المولى بضع مملوكته انما هو بتبعية تملكها بعينها من حيث انها بضع فاذا لم يتم الكلام لما لك لم يصح التقويم ورد نصف قيمتها **ثم قال** ولو سلم صحته فقد جعلت في مقابلة الرضاع بضعا وثوبا فاذا لم يسلم المرأة الى الزوج جميع الرضاع كان عليها اجرة الرضاع لمدة المتخلفة يعني كان عليها نصف اجرة مثل العمل وليس له مطالبة نصف الاجرة المسماة **و** فيه نظر لان هذه المصالحة المساوقة العقد الاجارة بعد تسليم صحتها بسبب تسليم جواز ملك البضع وجعل البضع متقوما فهلا [illegible] الى نصف الاجرة المسماة فان الاجرة تملك بالعقد ولكن لا يستحقها الا بتمام العمل فاذا انفسخ من العمل [illegible] بل المناسب ذكره في الاحتمال بعد ذلك **تعم** كما ذكره في الخلع اذا جعل الفدية رضاعا العمل امكان الرجوع للزوج **قال** في القواعد في صورة موت الولد رجع عليها باجرة المثل يعني اجرة مثل بقية المدة وقد يوجد في بعض الحواشي على الح توجيه اخر لكلام ابن الجنيد **و** حاصله انه فرض الكلام فيما لم يكن مسمى في المهر وفرض الكلام فيما لو طالب الطلاق على ما يستقر في ذمته بعد الطلاق من المهر واجرة نفسها للرضاع وثوب وما يستقر عليه من المهر بعد ثلثة وح فاذا لم يتم الرضاع فيرجع الزوجة الى نصف ما استقر عليه من المهر ونصف قيمة الثوب وح ان كانت مدخولة فربعه ان كانت غير مدخولة [illegible] يتم الكلام الى الخ **وفيه** ايضا ان هذه القيود كلها خلاف الظاهر مع ان المهر في المفوضة لا يستقر في ذمة الزوج ان كانت غير مدخولة لا كله ولا نصفه والكلام في البينونة وعدمها مثل ما مر في الهبة المعوضة **و** اما اندراجه في ضمن الشرط المذكور في ضمن العقود اللازمة فكان تصالح مهرها بشيء ويشترط في ضمنها ان يطلقها او تبيعه شيئا ويشترط في ذلك فلا تتريب على هذا الطلاق انه طلاق في مقابل عوض ويحصل تملك العوض

بالطلاق وان للشرط قسطا من الثمن والكلام في البينونة كما مر واما اندراجه في الجعالة بمعنى ان يجعل العقد تحت جعالة الطلاق فلانه يصدق عليه
ايضا انه طلاق في مقابلة عوض وصحة الجعل على الطلاق مصرح بها في كلماتهم حتى ان الشهيد الثاني ره نفى الاشكال في صحة بذل المتبرع
اذا اراد الجعالة لانه جعل على عمل محلل خال عن غرض صحيح كما اذا اراد تخليص الزوجة عن الشدة والمحنة بل الاشكال في تسميته خلعا فلا مانع من ان يقول الزوج
لزوجها طلقني على ان لك علي الفا وطلقها الزوج فله الالف ويسمى بالطلاق قال في القواعد في مطلب الخامس في سؤال الطلاق ولو
قالت طلقني ثلثا على ان لك علي الفا فطلقها قيل لا يصح لانه طلاق بشرط والوجه انه طلاق في مقابلة عوض فلا يعد شرطا فان قصد الثلث
ولاء لم يصح البذل له ولو طلقها ثلثا مرسلا الى ان قال ولو قصدت ثلثا برجعتين صح فان طلق ثلثا فله الالف وقال الفاضل الاصفهاني في
شرح العبارة الاخيرة لان البذل جعل لفعال صحيح شرعا فان طلق ثلثا كان فله الالف وفاقا للمحقق على الجعالة لا على الخلع والا لزم تراخي
الايجاب عن السؤال وجواز مراجعة الزوج في الخلع من غير رجوعها في البذل ثم ذكر توجيهها لارجاعها الى الخلع فيه تكلف ثم قال بعد نقل الحكم في
بعد العبارة الاخيرة وان طلق واحدة قيل له الثلث وفيه نظر لان مقابلة الجميع بالجملة لا يقتضي مقابلة الاجزاء بالاجزاء وانت اذا تاملت في
هذا المطلب لبيان احكام سؤال الزوجة الطلاق ولاحظت هذه العبارات ظهر لك ان عندهم فردا من الطلاق بعوض غير الخلع والمباراة و
لم يجعله من باب الجعالة الرابعة وهذا الكلام منا قد اعترض في البين للتنبيه فلنعد الى الكلام في الجعالة ونقول لا ينبغي الاشكال في صحتها
من الزوجة ايضا كما يصح من الاجنبي فقد يكون للمرأة مزية للطلاق لاجل مصلحة من المصالح من دون كراهتها للزوج فتجعل له جعالة على ان طلقها
لحصول رضائها بالطلاق ونعلم انها بمحض الطلاق تصير بائنا لكونها غير مدخولة او يائسة مثلا فليس ما بينها وبين مقصودها الا الطلاق فتحصله
بالجعالة واما لو كانت مدخولة من ذوات الاقراء فقد تعلم من حال زوجها انه لا يرجع اليها او تتجاهل بجواز الرجوع ولا تعلم بذلك حتى تنقضي
العدة فتحصل مطلبها ايضا واما لو كان الزوج عالما بالمسألة فان اراد الزوجة البينونة فلا يتم بمجرد الطلاق اذ له الرجوع في العدة وليس للمرأة
الرجوع الى البذل بعد تمام العمل نعم لو عقدت الجعالة على الطلاق وعلى اسقاط حق الرجوع وفعلهما فلا يجوز الرجوع وتحصل البينونة
فقد يحصل وقد لا يحصل واما ما قد ينافي في صحة الجعالة فيما نحن فيه من جهة عدم شمول ادلتها لذلك ومن جهة ان وضع الجعالة على
الافعال التي يفعلها الانسان او يقوم بها عن غيره ولذلك لا يقع في سائر العقود والايقاعات الا انه يصح من الوكيل فيما يصح فيه الوكالة ففيه
انه لو لم يكن هناك دليل الا عموم اوفوا بالعقود ونحوها لكفى اذ تلك العمومات كما يفيد وجوب الوفاء بها يفيد صحتها غاية الامر عدم لزوم الجعالة
وعدم وجوب الوفاء بها بدليل خارجي فيها الذي رفع جوازها وهذا ليس من باب تخصيص الوجوب المستلزم لرفع الجواز كما لا يخفى على المتدبر والا فنظيرها
كلماتهم منطابقة في جوازه على كل امر محلل لم يكن واجبا على المكلف واما ما ذكر في حصر مشروعية موضع الجعالة في الافعال التي تقبل بها
الانسان من غير ففيه منع اذ موضوعها الافعال التي يقوم بها الغير لا عن غيره بل استثنوا الواجب ايضا انما يسلم في الواجبات العينية بل
التوقيفية منها ولذلك ذكروا ان قوله من قتل قتيلا فله سلبه من باب الجعالة وان كان الجهاد من الواجبات لكونه توصليا وكفائيا وذكروا من امثلتها
كل من دخل داري فله درهم فالطلاق اذا فعله الزوج بازاء الجعالة فهو فعل يفعله الغير وهو الجاعل لا عن غيره ثم ما ذكر من انه لا يقع في سائر
العقود والايقاعات مصادرة اذ لنا ان نقول بجريان الجعل بازاء النكاح اذا اراد رئيس قبيلة ان يواصلهم رجل عظيم ويتزوج منهم امرأة
ليشتد ازرهم ويرتفع امرهم ويزداد فخرهم مع وقوع النكاح بمهر امثال الزوجة بدون نقص فاذا جعل الزوجة او الاجنبي جعالة للزوج على
ان يطلقها لغرض صحيح فهو فعل محلل وقع للغير ولا يلزم ان يكون عن الغير حتى يمكن ان يقال ليس الطلاق من شأن الزوجة والاجنبي حتى يكون
فعله نيابة عن الغير وكان الكلام في الجعالة نظير البيع والعتق وغيرهما من العقود والايقاعات ولا غائلة فيها اصلا ثم انك قد عرفت ان مرادنا
في هذه المقامات اثبات فرد من الطلاق يؤخذ العوض في ازائه لا خصوص صيرورته بذلك طلاقا بائنا وانه لا يلزم مقارنة الطلاق بالهبة و
الصلح والجعالة وغيرها ولم يلتزم لزوم ذكر العوض حين ادائه صيغته بل انما هو اذا اريد التنبيه على العوضية ومع ظهوره فقد من الجانبين
يكتفى به عن ذكره فلا يرد علينا بعض المناقشات المبنية على توهم ذلك مثل ان الجعالة تابعة للعمل المجعول عليه فان كان الطلاق بائنا فبعد تمام
العمل ايضا بائن وان كان رجعيا فرجعي فلم يحصل من الجعالة الطلاق بعوض بائن مغاير للخلع والمباراة ومثل انه لا يشترط في الجعالة مقارنته للعمل
بالجعل بحيث لم يحصل الفصل كما اعتبر في الخلع ومثل انه لا يشترط في العمل ذكر العوض وامثال ذلك غاية الامر انا نقول قد يمكن صيرورته
بائنا بنوع من التصرف من اسقاط حق ونحوه وقد يكفي في المقام بحصول البينونة التي هي مقتضى اصل الطلاق كما في الصغيرة واليائسة وغير
المدخولة وتعاطي هذه العقود من الهبة والجعالة وغيرها لحصول الطلاق الذي يلزمه البينونة وان لم يكن ذلك من مقتضيات هذه العقود كما اشار

طلقها

لانه فعل العمل وهو الطلاق الا ان يعلم ان مراده الاثار وعدم الرجوع وتملك الجعالة لاجل ذلك الشرط فيجوز للمرأة الرجوع في البذل

موضوع

وفيه تحقيقات انيقة جليلة

اليه سابقا واما الكلام في القسم الاول وهو الذي ينبغي ان يبني مسئلتنا المبحوث عنها عليه ويحمل كلماتهم في هذه المقامات عليه فتحقيق الكلام فيه يحتاج الى تمهيد مقدمات **الاولى** ان الخلع بناء على ما عرفوه بانه ابانة الزوجة من الزوج بعوض بلفظ خلعت لا يشتمل على ذكر الطلاق معه و على ذلك يترتب الخلاف في ان الخلع هل هو فسخ او طلاق وعلى كونه فسخا ليس بطلاق ولا يعد من الطلقات وان في خلافهم في ذلك في صورة ذكر الطلاق معه **الثانية** ان ما ذكروه من كفاية لفظ الطلاق بعوض مجردا عن لفظ الخلع وان الخلع يقع بهذا اللفظ انما يصح على الاطلاق وعند من يقول بكون الخلع طلاقا وان تجرد عن لفظ الطلاق واما من يقول بان الخلع المجرد فسخ لا طلاق فكفاية هذا اللفظ عنه لا يتم الا ان اريد بالفسخ الذي هو معنى الخلع المجرد ان الطلاق لا يكون فسخا ابدا فلا يصح للقائلين بان الخلع المجرد فسخ لا طلاق ان يقولوا ان الطلاق بعوض يجزي عن الخلع انه يفيد فائدته من البينونة الا ان الخلع حتى يصح ان يقال انه فسخ ايضا و يتفرع على ذلك ان هؤلاء اذا ارادوا ان لا يعد خلعهم من الطلقات وكان مقصودهم ايقاع الخلع مجردا عن لفظ الطلاق لا يجوز لهم الطلاق لا كتفاء بلفظ الطلاق بعوض اذ هو يعد من الطلقات جزما وليس الطلاق من الفاظ الفسخ **الثالثة** ان الطلاق مما يمكن ان يكون عوضا عن شئ للاصل والعمومات فيصح المعاوضة عليه و ناهيك ان الشيعة جعلوا الخلع والمباراة من عقود المعاوضات ولذلك يشترط الايجاب والقبول والمقارنة بينهما وتعيين العوض وغير ذلك من شرائط المعاوضات فيصح ان يدرجها تحت عموم اوفوا بالعقود وتسليطهم الاموال المذكورة بكونه عقد معاوضة يوضح جواز ملاحظة ذلك في الطلاق بعوض من دون ذكر احد منهما و قد عرفت في المقدمة الاولى من ان ثبات الجواز الاستدلال بها على جميع المعاوضات الا ما اخرجه الدليل **الرابعة** انما يذكر في بيان كفاية الطلاق بعوض يعني لفظ انت طالق بكذا والخلع والمباراة من ان طلاق بعوض فيكفي هذا اللفظ فقال المحقق في الشرائع في المباراة ولو اقتصر على قوله انت طالق بكذا صح وكان مباراة اذ هي عبارة عن الطلاق بعوض هو مثل قوله انت طالق بكذا وكون مدلول هذا اللفظ ايقاع الطلاق بازاء عوض ظاهر ان يقول المباراة طلاق بعوض وكل طلاق بعوض صيغة الدالة عليها مطابقة مثل قوله انت طالق بكذا ويقع بتلك الصيغة فمع تسليم كلية الكبرى لا يبقى مجال لانكار كون الطلاق بعوض صحيحا وكونه اعم من الخلع والمباراة **فان قلت** ان الاوسط في الصغرى مقيد بالمنافاة بين الزوجين فلا جرم انه مقيد في الكبرى فلم يثبت الكلية المدعاة **قلت** هذا القيد لاجل تصحيح الحد ليتميز المباراة عن الخلع وغيره لا لتتميم القياس فبعد تسليم الاوسط في المنافاة بين الزوجين مع انه لا دلالة للفظ انت طالق على كراهة احدهما للآخر ولا على كراهتهما معا باحد من الدلالات لا لغة ولا عرفا اما الاول فلان لفظ واما الثالث فلعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ في هذا المعنى **فان قلت** ان مدلول هذا اللفظ ايقاع الطلاق بعوض مع ثبوت كراهة هما في الجملة سواء كان من الزوجة فقط او منهما فنتيم القياس في المقامين لثبوت لفظ المشترك للاوسط كليهما تسيد المنافاة بين الزوجين لانه هو لكونه احد الامرين منهما او من الكراهة عنها فقط **قلت** لو سلمنا ذلك فيتوجه منع ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك بل هو مجاز ولا مجال لاثبات سيما مع ملاحظة ما ذكروه من ان الطلاق بعوض يجزي من الخلع وانه يفيد فائدته ولم يقولوا انه هو **فان قلت** لم يرد المستدل الاستدلال على طريق الشكل الاول بل مراده التنبيه على دخول الجزئي في الكلي يعني ان المباراة عبارة عن الطلاق بعوض في ضمن اي لفظ دل عليه ولفظ انت طالق بكذا من جزئيات اللفظ الدال عليه **قلت** المقدمة الاولى مصادرة اذ نحن الان في مقام اثبات ان اي لفظ يجزي واياما لا يجزي فكيف يدعى العموم وظني ان هذا المطلب لا يحتاج الى التوضيح اكثر من ذلك **اذا** تمهدت هذه المقدمات **فنقول** ان المستفاد من مجموع هذه الكلمات ان الطلاق بعوض بهذا المعنى ايضا اعم من الخلع والمباراة وليس فيهما من اقسام الطلاق حتى تمسك بانهم لم يذكروا غير الخلع والمباراة شيئا من اقسام الطلاق يطلق على ذلك او نحن نقول الخلع والمباراة ايضا من حيث انهما فردان من اقسام الطلاق بعوض ليسا من اقسام الطلاق بل صيرورتهما قسما مستقلا انما هو من جهة خصوصيات اخر في الطلاق بعوض قسم من اقسام المعاوضات يوجد في جميع اقسام الطلاق سوى الخلع والمباراة كما سنشير ولذلك اكتفوا في بعض موارد الخلع والمباراة بانهما من افراد الطلاق بعوض الذي هو قسم من المعاوضات من حيث انه عقد فاشبههما الا من حيث انه خلع ومباراة حقيقة **فنقول** انه يجوز صيغة الطلاق وما يترتب عليه من الثمرات والتوابع مثل جواز الرجوع فيما يمكن فيه الرجوع وغير ذلك الزوجة بعوض كما انه يجوز ذلك في الخلع اذ لا اشكال في هذا النقل لا عقلا ولا عرفا اما الاولان فظ سيما مع ملاحظة صحة الخلع والمباراة واما الاخير فلعدم المنع من الشرع **فان قلت** ان احكام الشرع توقيفية يحتاج ثبوتها الى التوقيف على صحتها فان الاصل يكفي في ذلك العموم **قلت** مع ان التمسك بالاصل غير تمام كما اشرنا اليه في المقدمة الاولى نقول ان الدليل موجود وهو عموم اوفوا بالعقود واشار الى ما بيناه في تلك المقدمة ولم يقل احد بان الاحكام لا بد فيها من النص الخاص كما ورد في الخلع والمباراة بل يكفي في ذلك العموم **اذا** عرفت هذا **فنقول** ان العموم يقتضي الصحة والامر بالوفاء بالعقد ويقتضي اللزوم اذ قد بينا في تلك المقدمة ان الاصل فيها اللزوم الا ما خرج بالدليل وهذا العموم مخصص بعموم ما دل على جواز الرجوع في الطلقات الرجعية اذ هذا العقد

خلع اذ لا يصح جعل الخلع عن الطلاق عند عدم ضم هذه الافراد هؤلاء القائلين اذا قالوا ان الطلاق بعوض

بعد اجراء نهايتها لما لا يقع بهذه الصيغة

ورد عليها لما ذكرنا انه من غوائل الاقسام الطلاق فكما نقول بجواز الرجوع في المطلقات الرجعية الا ما وقع عقد المعاوضة عليها **قال** قلت ان انتشر من تلك العمومات وما بين ما دل على جواز الرجوع في طلاق ذوات الاقراء المدخول بها عموماً من وجه فلم لا يجوز ان جواز الرجوع في المطلقة المدة اعم من ان يورد العقد المعاوضة او لا يكون ونحوه عقود المعاوضات ايضاً اعم من ان يكون احد العوضين فيها الطلاق تلك المطلقات ام لم يكن فما وجه ترجيح عموم المعاوضات **قلت** لم نر بينا من عقد المعاوضة هنا العقد الذي يقصد فيه تمليك البضع للمرأة بحيث لم يكن رجوع للزوج كما في المختلعة **و** لذلك تراهم يستدلون للابانة بالخلع بعمومات المعاوضات وان الاصل فيها اللزوم كما ذكر في المسالك **و** قال ابن حمزة في مسئلة رجوع المرأة التي يجوزان يطلقها الخلع وان بعيد المرأة بالرجوع فيما افتدت به والرجل بالرجوع في بضعها فان طلقها لم يكن لاحدهما الرجوع بما لا برضا الاخر فان قيل انه يحل اما لو فيها العدة ولو يلزم فمن اين منهما جاز الرجوع ما لم تخرج من العدة فان خرجت منها او يكن في العدة لم يكن لها الرجوع بما لا الا بعقد جديد ومهر مستانف **و** احتج له في المختلف بانها معاوضة فيعتبر برضاهما ونحو عنه الباس **و** استجوده بعض المتاخرين **و** ايضاً قد يتقدم في اعتبار الايجاب والقبول ومقارنتهما في الخلع بانه عقد معاوضة **قال** قلت ان مجرد قصد ذلك في العقد لا يكفي اذ ترتب جواز الرجوع من لوازمه في المدخول بها وذوات الاقراء من الاحكام الشرعية الوضعية ولا يرتفع ثمرته بمجرد قصدهما ولو لم يكن في المختلعة النص الدال على الابانة لقلنا الزوج لعلنا فيه بعينه بجواز الرجوع فيما لم يكن فيه مانع خارجي وجواز رجوعه بعد رجوع المرأة بالبذل بعد ورود النص الوارد فيه ايضاً بل جواز رجوع الزوجة هنا اشد اشارة النص للزوم بالعمول لم يكن النص في اثبات اللزوم بالعقد المذكور **قلت** مع ان الادلة الدالة على جواز الرجوع عمومها لما كان في مقابل عوض هو دينه بل ليس فيها عموم وانما هي اطلاقات ورد ت في بيان احكام الرجعية والاطلاق انما ينصرف الى العموم حيث لم يرد بيان حكم المطلق من حيث هو ترك استفصالها ليس احتمال الطلاق بعوض من الاحتمالات الظاهرة في الاذهان فيها واظهر العمومات في هذا الباب قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ولا ريب ان الضمير يعود الى من يكون في حقها الرجوع وكون المدخول بها وذوات الاقراء التي اختلعت بعوض من جملتها اول البحث سلمنا جميع هذه المراحل ولكن العمول عموم ما دل على لزوم المعاوضات اقوى دلالة من هذه **و** بعد تسليم ما ذكر ذلك ايضاً **نقول** فايدة ذلك الطلاق بعوض بمجرده لا يفيد الابانة واما اذا وقع عقد المعاوضة منها بان الزوجة سبب لغاية العدة في اداء ابانة الزوج اياها بالطلاق بحيث لم يجز له الرجوع بعد ذلك فهو ممكن للزوج بان يسقط حقه من الرجوع او بضالحه فكانها تقول بذلت هذا لان تطلقني طلاقاً يسقط فيه حقك من الرجوع او نضالحه فاذا قبل الزوج فلا بد من تم عقد المعاوضة فلا يجوز له الرجوع **مع** انا لو سلمنا عدم امكان ذلك **و** لكنا قد اشرنا سابقاً الى فائدة الطلاق بعوض بحصول امرين احدهما حصول تملك العوض والاخر البينونة فاذا لم يحصل الفائدة الاخيرة فلا مانع من الاولى سيما اذا كانت الزوجة مانعة او صغيرة او نحو ذلك فانه يحصل البينونة ايضاً وان كانت من جهة اخرى **و** يظهر الثمرة فيما لم يكن تطليقها الا بذل العوض فحصل فائدة تملك العوض والبينونة ايضاً وان كان من جهة اخرى **بقي** الكلام في انه هل يجوز للمرأة الرجوع في البذل كما يجوز في الخلع ام لا فيه اشكال لان المجوز لرجوع المرأة في الخلع انما هو النصوص وهي مفقودة هنا وانما اخرجناه من مقتضى عموم المعاوضة في جانب الزوج من اجل دلالة جواز الرجوع فيما يمكن فيه على فرض تسليمها فيقتصر في جانب الزوجة على حال الملاحظ المسالك الجواز **و** هو مشكل الا على سبيل التقابل **و** هو ايضاً مشكل لعوات الطلاق ومع كونه مفقوداً والاشتباه البضع ليس بمثل العوض ولا مثل له ولا قيمة **قال** قلت ان قولهم بان الطلاق بعوض يجري مجرى الخلع يقتضي ان يجري فيه ما يجري في الخلع **قلت** هذا غلط فاحش اذ مرادهم ان الخلع لما كان من افراد الطلاق بعوض ولفظ اسقط الوكيل ما يفيد هذا المعنى يجري مجرى لفظ الخلع من حيث افادة المعاوضة بعوض او بينونتها ايضاً ولكن لا يستلزم ذلك ان يكون ترتب سائر احكام الخلع مثل جواز رجوع المرأة في البذل مع امكان رجوع الزوج وجواز رجوع الزوج بعد البذل وغير ذلك من جهة انه فرد من الطلاق بعوض بل انما استفيد من كونه هذا الفرد الخاص من الطلاق بعوض الذي له احكام خاصة وثبوت احكام الفرد الخاص لاجل الخصوصية لا يقتضي ثبوتها للعام فقولهم ان الطلاق بعوض يجري مجرى الخلع ويفيد حكمها ما يراد به مجرد الابانة او ابانة مع انضمام خصوصيات المقام من كراهة المرأة فقط وقصد الخلع يعني بذلك لان هذا اللفظ من حيث هو يجري مجرى الخلع حتى يوجد فيه حكم الخلع حيث ما وجد **ثمرة** وظهر لك مما ذكرنا من لزوم القصد مع ما حققنا من جواز الطلاق بعوض لم يكن خلعاً الا بانه لا يكفي مقارنة الصيغة بشرائط تحقق قسم من الطلاق بحصول ذلك الا بالقصد ولا يشتبه مع شرائط تحقق قسم منها على جواز الاخر مع امكانه فيصح الطلاق الرجعي في صورة كراهة الزوجة فقط وكراهتهما معاً ايضاً ويصح الطلاق بعوض غير الخلع والمباراة في صورة تحقق شرائط احدهما فيتبع وفي صورة عدم تحقق الى احدهما لا الاغتيال بالصيغة **نعم** لو لم يعلم القصد ووقع النزاع بينهما في ارادة ايهما فيرجع الى ما يقتضيه المرافعة **و** لعلنا نشير الى حكمه بعض ذلك **و** اما الكلام في القسم السادس وهو ان يجعل البذل شرطاً في الطلاق فان ريد به تعليق الطلاق عليه فلا كلام

علي الابانة انما هو بسبب النص

احكام

وفيه تحقيقات شريفة جليلة

الطلاق فتاويهم البطلان و قد صرح المحقق ابن فهد في لزوم تجريد الطلاق عن الشرط على مخالف من الاصحاب و لكن نسب القول الى الشهيد الى ضعف المستند و قال في المسالك في البطلان لعدم ثبوت الاجماع وان عدم الوقوف على المخالف لا يقتضي كونه اجماعا و لعدم الادلة وانما استند لتحقيق التعليق في الظهار و يمكن ان يكون نظر المشايخ الى منافاة التعليق للانشاء الذي يقتضي ثبوت مقتضى الايجاب حال التكلم وانما خرجنا عنه في الظهار للاخبار الواردة فيها و يظهر هذا النوع من الاستدلال عن جماعة من الاصحاب في مواضع شتى و صرحوا باشتراط التنجيز في الخلع ايضا حتى انهم فرقوا بين قول المشترط الى كذا وعلى كذا و استشكلوا في كلمة على فيما مع استعمال كلمة ان فان فيهما شائبة التعليق بخلاف الباء الى استعمالها في الشرط وفي مثل قولها هل ابتعت على ان تعطني بها الفا و اجيب بمنع ذلك لامكان ارادة الجملة و عورض بقوله تعالى فهل نجعل لك خرجا على ان تجعل بيننا وبينهم سدا واني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج و ربما يفرق بين تقدم سؤالها وعدمه فعلى الاول يشبه الجعالة و على الثاني فيه شائبة الشرط و في هذا الكلام اهمال لاحتمال الشرط بمعنى الالتزام كما هو معهود في الشروط في ضمن العقود وقد وقع الاجمال في كلام المحقق في الشرائع حيث ذكر ولا الشرط التجريد في الخلع ثم ذكر انه لا يصح الشرط اذا اقتضاه شرط العقد كما لو قال ان رجعت في البذل رجعت او قالت بذلت لك على ان لي الرجوع في العدة ثم قال اما لو قال خالعتك ان شئت لم يصح وان شاءت لانه شرط ليس من مقتضاه وكذا لو قال ان ضمنت لي الفا او ان اعطيتني او ما شاكله وكذا متى او مهما او اي وقت او اي حين فان نظر في كلامه انما هو في التعليق و شرطه في الشرط بمعنى الالتزام والالتزام الذي يسد ابواب استعماله في العقود والايقاعات و يشترطون ان لا يكون مخالفا لمقتضى العقد ولا للكتاب و السنة غاية الامر ان المثال الاول اعني ان رجعت في البذل رجعت فيه معنى الالتزام والالزام في قالب التعليق ولكن العقد غير معلق عليه كما هو موضوع المسألة بخلاف المثال الثاني فانه شرط غير والب التعليق و فيما ذكره اخيرا في التعليق من التعليل بانه ليس من مقتضاه ايضا شيء فالاولى الاستدلال بما ذكرنا من منافاته للجزم في الانشاء او بالاجماع لو ثبت ثم ان الشهيد الثاني ره استشكل هنا في الفرق بين قولها خالعتك ان شئت و ان اعطيتني و المثال الذي بين قولها خالعتك بكذا مع تقدم سؤالها فان الخلع هنا ايضا معلق على قبولها الايجاب و قال ان في قوله خالعتك بكذا الاتعليق في اللفظ وان كان متعلقا في المعنى فهو في صورة الجزم ولا يضر ذلك كما في البيع فاذا قال بعتك بكذا فانه معلق على قبول المشتري وصحيح بخلاف ما لو قال ان قبلت و لا ريب انه تكلف في تفطن له في اخر كلامه من الاستبعاد وجعل المثال ذلك الاختلاف مناطا للاحكام الشرعية انما الكل في المعنى متحد اقول و الاولى ان يجعل المناط هو الجزم البادي في النظر وانه كاف في التعبير وان حصل له التردد والتشكيك بعد التفطن و نظائر ذلك كثيرة فمنها ان المسافر اذا قصد ثمانية فراسخ لزيارة اخيه في راس الثمانية ولا غرض له سوى ذلك فان خرج وقطع برهة من المسافة فاذا باخيه يجيء اليه وصادفه ورجع فيجب القصر عليه انما هو لجزمه بالذهاب الى منتهى المسافة ولو كان احد يقول له في اول المسافة ان صادفت اخيك بين الطريق ترجع ام لا يقال نعم فان تكليف القصر ما دام جازما في البادي و هو المناط وكذلك الامر في ايجاب العقود فان البايع حين الايجاب جازم بانه يقبل وليس له تردد حتى يحصل له تعليق في نظره وان لم يكن تصريح باللفظ ولو جهل الحال يحصل التردد و المناط هو صورة الجزم فتدبر خلافه مدعي ويقدم قول المنكر الثاني على ظاهر الحكم ثم قال ره في بيان الفرق وبطلان التعليق في الامثلة المذكورة انه ره في الامثلة المذكورة مضافا الى كونها معلقة على القبول انها معلقة على شيء اخر وهو المشية ويرد عليه في قوله ان اعطيتني انه قابل لان يكون الا عوضا عن الطلاق كما هو مقتضى الخلع او غيره ثم قال ره بعد البحث في تعليق الاستدلال على الشرط وقد نقلنا القول بجوازه و في الحرم لو قالت ان طلقتني واحدة فلك علي الف فطلقها فالاقرب ثبوت الفدية وهو تعليق محض الا ان يقال بان الاستدعاء يتوسع فيه ومن ثم لم يختص بلفظ الخلع الواقع من الزوج وفي الحقيقة كل لفظ يفتقر منهما فهو معلق على الاخر ومن ثم قلنا انه مع تاخير القبول من جانبها يكون في الخلع شائبة الشرط الا انهم اعتبروا في نفس الخلع الذي هو عبارة عن اللفظ الواقع من الزوج تجرده عن صورة الشرط بخلاف اللفظ الواقع منها ولو جعلنا الخلع عن المركب منهما اشكل الفرق و على ما ذكر في تعريف الخلع في القواعد من انه عبارة عن بذل المرأة المال للزوج فدية لنفسها يقوى الاشكال خصوصا في حكمه الذي حكيناه عنه انتهى كلامه ره و ان اريد بالشرط المتداول في السنتهم فيما يشترط في ضمن العقود فهو مطلق على معنيين لعدم الحجة الالزام والالتزام مع قطع النظر عن كونه استقرار مقتضى العقد معلقا على وجوده بحيث لو انتفى تسلط المشروط على فسخه و ثانيهما ارادة ذلك المعنى مع كون بقائه واستمراره معلقا عليه و كلاهما موجودان في ابواب العقود في البيع و النكاح وغيرهما ذلك واغلب ما اطلقوا عليه هو المعنى الثاني فيسمونه كما في البيع والخيار الحاصل بسبب انتفائه يسمونه من جملة الخيار بخيار الاشتراط فالاولى ان يراد بالشرط هو الفعل المشترط و هو المعنى الاول سيما بملاحظة استدلالهم في المقامات كلها بقوله ص المؤمنون عند شروطهم المفيد للاطلاق فحينئذ هم يجوزون الشرط في

او على ان يعطيك كذا

العقد ويقولون بلزومه ووجوب الوفاء به من دون ان يكون استمراره معلقا على تحققه كاشتراط السكنى للمرأة في بلدها ولا يقولون بتسلطها
على الفسخ اذا اخرجها الزوج من البلد ولم يصرحوا بالتسلط على الفسخ عند انتفاء الشرط كما لو تزوجها على انها حرة فظهرت امة او على انها بنت
مهيرة فظهرت بنت امة او على انها بكر فظهرت ثيبا او تزوجته على انه حر فظهر رقا لو ان ذلك هو مقتضى الشرط وبالجملة لا دليل على الخيار لو اراد بالشرط
محض الالزام والالتزام بدون الخيار في الفسخ فلا يلزم علينا القول بان المرأة اذا رغبت بالعوض في الطلاق بعوض ان يكون للزوج الرجوع كما نقول
في الخلع بجواز رجوعه لو رجع في البذل بدليل مخصوص وان له ضمانا من ان يشترط الرجوع قبل انقضاء العدة وان لم تشترط له يكن الطلاق تاما
ولكن هذا الخروج عن العقد انما الكلام في الرجوع الى الحال السابق من جهة عدم تحقق الشرط فلا دخل للبينونة والرجعية في ذلك ولكن لما ثبت انه لا
رجوع في البائن فهو خرج بالدليل فان ما يدل عليه اقوى مما يدل على العمل بمقتضى فائدة الشرط فيخصصها به ثم انه لا بد من بيان معنى الالزام
والالتزام في الشروط المذكورة ليحصل الفرق بين الشرط والوعد حيث يوجبون العمل بالشرط دون الوعد على المشهور بين الاصحاب وجملة الكلام في
ذلك ان الالزام والالتزام ما يكون من باب نفس العقود اللازمة او العهود الموثقة بين العباد باقسامها ولا ينفك غالبا من معاوضة ولو ضمنا فانها
الزامات والتزامات وعهود موثقة يجب العمل بها والتزامها الا ما خرج بالدليل كما اشرنا في المقدمة الاولى ولذلك تراهم يستدلون في لزوم
العقود بقوله تعالى اوفوا بالعقود وبقولهم عليهم السلام المؤمنون عند شروطهم كما فعله العلامة في التذكرة في المساقاة واما ما يكون بالشرط في ضمن عقد لازم بحيث يصير جزء منه وانما
الاشكال في صيرورته ذلك لانها في الايقاعات ويمكن القول بها ايضا كما ذكره في العتق وتوجيهها اما بالمعاوضة الضمنية فان العبد مملوك للمولى
نفسه ومنافعه فاما يمنع من ان يخرج بعض ملك في تحت يده ويبقى البعض لنفسه ثم يتعاوضه باعطاء شيء بعد العتق او خدمة مدة معينة فكانه نوع صلح
المنفعة الممكن الحصول منه من المال والخدمة التي هي حقه في حال الرقية باقيا او يهله في حال الحرية فهذا التزام للعبد بشيء في عوض ما كان لازما
عليه للمولى والتزام المولى لاتيانها له بعد العتق لاجل سلطنته السابقة وهذا الكلام يجري في الطلاق ايضا فلا مانع من ان يقول للمرأة انت طالق
على ان تعطيني كذا ويلزمها المرأة في عوض حقه الثابت من حبسه في حبالة ابدا وتسلطه على ذلك حيث يخرجها ويخلصها من الحبس بالطلاق
ويلزمها الزوج بذلك على تقدير الطلاق فهذا يتحقق معنى الالزام والالتزام في الايقاعات ويدل عليه عموم قولهم عليهم السلام المؤمنون عند شروطهم
والخلع ايضا في الحقيقة يرجع الى ذلك وان امكن جعله من باب المعاوضة الصريحة ايضا واما في الوعد فليس شيء يوجب الالزام والالتزام وليس من باب
المعاوضة الصريحة ولا المعاوضة الضمنية في مقابل شيء من الحقوق اللازمة فيمكن في الايقاعات القول باجراء المعاوضة الصريحة
كالخلع وباجراء المعاوضة الضمنية كالعتق وبابقاء اللزوم السابق بحاله ولما ذكرنا ان الالزام والالتزام مطلقا لا يوجب خيار الاشتراط مطلقا فلا يرد علينا انه
لو كان هذا الشرط صحيحا لجرى فيه خيار الاشتراط ولجاز العود الى الطلاق لعدم وفاء الزوجة بالشرط وهذا معنى غير معنى الرجوع في البذل في الخلع
ولذلك تراهم بعدما اتفقوا على صحة الشرط السائغ في العتق مثل خدمة سنة او اعطاء مال مستدلين بقولهم عليهم السلام المؤمنون عند شروطهم وغيره وانه
لا يرجع الى الرق بالاخلال بل يبقى وجوب الوفاء وفي مسئلة اختلفوا في انه لو اشترط العود الى الرق بالاخلال هل يصح العتق والشرط معا لرواية موثقة
رواية اسحق بن عمار او يبطلان لان فساد الشرط وهو عود الحر الى الرقية مستلزم لفساد المشروط واختاره المحقق وردوا رواية اسحق بالشذوذ تضعف السند
ومخالفتها الاصول المذهب فان عود من ثبتت حريته الى الرقية غير جائز ولا معهود ولا يرد ذلك في المكاتب لعدم تمحض الحرية فهو عود الى الرق
المحضة بعدما ثبت الحرية لا الى مطلق الرقية بعد تمحض الحرية او يصح العتق ويبطل الشرط لان العتق وشرط ويمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فلا
يستلزم فساد احدهما فساد الاخر ولان العتق مبني على التغليب وفيه منع الانفكاك فان القصد بالعتق انما وقع مع ذلك الشرط ولم يتعلق القصد
الى العتق بدونه فيلزم من ذلك ظهور بطلان الاعتماد على التغليب انه هو مسلم فيما لو تحقق عتق وهو لا يتم مع عدم القصد فقد ظهر من جميع ذلك ان
الشرط المعهود في السنتهم يجري في الايقاعات والا لم يكن معنى للاستدلال بقولهم عليهم السلام المؤمنون عند شروطهم في العتق ولم يبادر احد في هذا الاستدلال
وهذا في معنى ان مقتضى الرواية عام والتخصيص يحتاج الى الدليل ولم نقف في كلامهم على تصريح ببطلان الشرط في الطلاق ولا دليل بل انما ذكروا
اشتراط تجريد الطلاق عن الشرط وهو معنى اخر وهو مرادهم من الشرط في ذلك تعليق الطلاق ونفس الايقاع على شيء بل يظهر من المحقق الثاني في
ايضاح عدم وقوعه على المخالف في شيء في المسالك واستأنس لها بالظاهر كما مر بل يظهر من المحقق ان الشرط المعهود الذي نحن فيه غير نص في الخلع
بل وفي غيره ايضا كما مر والحاصل انا نقول بصحة الشرط في الايقاعات بهذا المعنى ولكن لا نلتزم بكونه من باب الشروط التي يستلزم انتفاؤها
ثبوت خيار الاشتراط مطلقا بل بمجرد الالزام والالتزام واما لو صرح حين الشرط بحصول الخيار بانتفاء شرطها امكن ذلك فلا تمنعه ايضا ثم ان الكلام
هنا قد جرى على بيان مراد فخر المحققين رحمه الله في بيان تعريف الدية من الخلع وبيان كيفية انتقاض تعريفه بالطلاق بعوض والجواب عنه وقد

فهذا

شرط عليك ان تطيع الله او تعطي

وفيه تحقيقات شريفة جليلة

بل ان ينبغي في تعريف العلامة على اندراج الطلاق بعوض في الخلع الذي يتناول المباراة ايضا في بعض اطلاقاتهم و غرض فخر المحققين حيث اخذ
في حده لفظ خلعت وحكم بالاكتفاء به عن الطلاق هو الفرق بين الخلع المحض والطلاق بعوض به ومنه وان كان احدا وكان حيث اخذ فيه فلسبه
العوض المأخوذ في الطلاق بعوض الى مطلق الطلاق كنسبة النطق المأخوذ في ماهية الانسان الى الحيوان والغرض ان العوض ليس ماخوذا في ماهية
الانسان الى الحيوان والغرض ان العوض ليس ماخوذا في مقيد الطلاق ولا في ماهيته بحيث لا يتحققان بشرطها بدونه بخلاف الخلع
ونحوها اقول ولا يخفى ان الحد والتعريف انما يذكر للمفاهيم لا الالفاظ وانتقاضهما في العكس والطرد انما يكون بالمفاهيم لا الالفاظ فلو لم يكن المراد من
الطلاق بالعوض المفهوم المغاير لمفهوم الخلع لم يكن معنى لانتقاض طرد حد الخلع به وكذا ما يذكرونه في الالفاظ الدالة على المفاهيم والصيغ الموضوعة
لها لابد من التمايز بينها ليحصل الدلالة الا مع الاشتراك ويحقق القرينة فما ذكره في دفع نقض طرد الحد انما هو كتعيين لهيئة ما سواها من الالفاظ
المغايرة لها لا للتمييز بين مدلول لفظ خلعت ولفظ طالق وقد اراد فخر المحققين ان قيد لذاتها انما هو لاخراج الطلاق بعوض وحاصل ان الخلع هو
ازالة خاصة للنكاح معتبر في ماهيتها الفدية والطلاق بعوض ايضا ازالة للنكاح من دون اعتبار الفدية في ماهيتها وان كانت معتبرة في الخارج
بالتقييد فعلى هذا فقول الزوج هي مختلعة بكذا وخلعتها بكذا لفظ يكون هنا لبيان نقل العوض ايضا لتحقيقه لا ان طالق عليه يوجب لتقدم
كونه ماخوذا في مفهوم الطلاق فاذا اريد اتحاد المفهوم الذي يدخل العوض في ماهيته باللفظ الموضوع لحقيقته بالوضع الشخصي توضع لها بكذا
ولكن ذكروا انهم يجوزون ان يستعمل لفظ طالق بكذا بان يستعمل اللفظ الدال على ان الذي لا يدخل في مفهومه العوض لعوض في المفهوم الذي يدخل في
ماهيته العوض ولذلك قال الشهيد لا يبعد ما ذكر ان صيغة الخلع خالعت انت طالق بالطلاق بعوض اغني عنه وان شئت قلت مفهوم الطلاق بعوض
اعم من الخلع ويستعمل اللفظ الموضوع له في فرده بقرينة المقام وعلى هذا تقدير يصح الاحتراز وتصحيح الطرد بما ذكره فخر المحققين واما ما ذكره
القائل فلا افهم معناه فان ما ذكره من اندراج الطلاق بعوض في الخلع الشامل للمباراة عند العلامة ره لو سلمنا فما معنى كلام فخر المحققين في
تعريفه نفسه وبيان مراده والذي الخ فان كان الاول ففيه ان مذهب فخر المحققين ايضا ان كان ما نسبه الى والده من دخول الطلاق بعوض في الخلع
بالمعنى الاعم فمع انه لا يناسب كلمة دونه فلا يصح الاحتراز عنه في التعريف فان كان مراده الدخول في الخلع مطلقا بمعنى امكان تحققه في ضمن فرد اخر فهو
يخرج بلفظ خلعت اذ هو يخرج ما جامع الطلاق بعوض كراهتها للزوج مما لم يجامعها وما ذكره من ان مراده بيان الفرق بين الخلع المحض والطلاق
بعوض ففيه ما لا يخفى من الخلط فان الفرق بين الخلع المحض والخلع الذي هو الطلاق بعوض انما هو بلفظ خلعت لا انهما مختلفان في المفهوم فانه
عنده على ما فهمه القائل يجعل اعتبار العوض داخلا في ماهية الخلع المحض دون الطلاق بعوض موجبا للفرق عن مقابلة انما هو بين خلعتها بكذا
وبين طالق بكذا لا بين خلعتها وبين هي طالق فلا يناسب الطلاق بعوض لا ينفك عن العوض هو مطلق الطلاق والذي هو المقصود الفرق بين المحض
وغير المحض من الخلع ولا بين الخلع والطلاق ففي حمل مراد فخر المحققين من تعريف الخلع بيان الفرق بين لفظ الخلع ولفظ الطلاق اجنبي بالمقام
بل مراد فخر المحققين من تعريف الخلع دون المباراة واحترز بتقييد العوض عن الطلاق بغير العوض وبتقييد كراهتها عن الطلاق بالعوض من دون كراهة
وتقييده ومنعه عن المباراة وبتقييد لفظ خلعت عن الطلاق بعوض مع الكراهة منها دونه فانه ازالة قيد النكاح مع كراهة الزوجة بعوض بلفظ طالق و
يجري عليه احكام الخلع لا انه خلع ولا اعتبار عليه وان كان مراده الثاني كما هو الظاهر من جعل كلمة حيث في كلام القائل ها التعليلية لا التقييدية
فيتوجه ان مراد فخر المحققين بسبب اخذ خلعت في التعريف انه مراد والده بيان الفرق بين محض الخلع والطلاق بعوض بان مراده بالفدية الفدية الماخوذة
للماهية ليكون تعريفا للخلع المحض فان الفدية داخلة في ماهيته دون الطلاق بعوض المراد بالخلع يرد عليه مضافا الى ان ذلك ينافي جعل الخلع في
تعريف والده اعم من المباراة فهو ينافي الاكتفاء بلفظ خلعت في تعريف نفسه سيما مع ضميمة كلمة دونه ان ذلك لا يناسب الحد اذ هو للماهيات لا
الالفاظ كما مر وقد ذكر القائل ان العلامة يقول بدخول الطلاق المعوض في الخلع مع ان تباين الفرق بين الخلع والطلاق بالعوض كما اشرنا هذا ومع
كل فيرد عليهما وعلى كل من حاذى حذوهما انه ترك تعريف احد قسمي الخلع فكان عليهما اما جعل التعريف بحيث يشملهما جميعا او افراد تعريف
للقسم الاخر واما نحن فنعتزل عن هذا الايراد اذ لا نقول بكون الطلاق بعوض من الخلع حال جامع كراهة الزوجة فقط بل نقول انه في حكم الخلع
يجري عليه احكامه وهو مطابق لعباراتهم فلاحظ عبارة المسالك حيث قال فان اتى بالطلاق بعوض اغنى عن لفظ الخلع و قال في كنز العرفان الطلاق
يقع بالفدية ويفيد فائدة الخلع والمباراة وحكمه حكمهما و ناهيك فما ذكره السيد محمد في شرح النافع من انه هو الموافق لهذا الطلاق
الفائدة الاقوى ان ظاهر اطلاق الطلاق بالعوض يلحق باحكام الخلع و قال ايضا لولا ان الخلع لم يتعلق به شيء من احكامه لانتفاء النص فيه بالخصوص
المنصوص عليه انه اشترط اتحاد في الحكم وقوله ولولا ان الخلع فيه الطلاق بعوض فانه هو الطلاق با

الاخص والاعم وكون تعريفيهما من تعريفه ثم ان السيد محمد رحمه الله بعد ما ذكر كلام فخر المحققين الذي قدمناه قال **اقول** وان الطلاق بعوض من
اقسام الخلع كما صرح به المتقدمون والمتأخرون من الاصحاب فلا يرد ما نقضنا عليه **واقول** ان المنقول في كلامهم ان الخلع يقع بقوله انت طالق
بكذا ومنهم الشيخ في المبسوط فانه قسم الخلع الى واقع بصريح الطلاق والى واقع بغيره وقال لنا انه ان كان الخلع بصريح الطلاق كان طلاقا بلا خلاف ونحو
ايضا لا يمتنع ان يؤدي الخلع بلفظ الطلاق بعوض وذلك لا يستلزم اتحاد الخلع مع الطلاق بعوض وكونهما متساويين بان يكون الطلاق بعوض هو الخلع
لا غيره **و**قال ايضا في موضع آخر من شرح النافع ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على ان الطلاق بالعوض يلحقه احكام الافتداء نص فيه على الخصوص كما لا
يخفى على المتتبع **اقول ان** اراد من ظاهر اتفاق الاصحاب على ان الطلاق بعوض يلحقه احكام الخلع ما نقلنا في المقدمة الاولى عن المعروف من مذهب
الاصحاب ان الزوج اذا ادى مفهوم الخلع بلفظ انت طالق على كذا قاصدا به الخلع من دون ضم مثل خلعتك او خالعتك فهو مسلم ولا يبقى الاشكال
في انه في حكم الخلع لانه خلع سلمنا او لكنه لا يستلزم ذلك ان يكونوا قائلين بان الطلاق بعوض انما هو الخلع لا غير حتى يلزم ان يلحق جميع اقسام الخلع
بالطلاق بعوض الذي من جملتها لزوم كراهة الزوجة **و**ان اراد انهم اتفقوا على ان كل لفظ يدل على ارادة الطلاق بعوض حتى مثل ما ذكرناه في جملة
الاقسام الثلثة فيلحقه احكام الخلع فهو ممنوع وهذا من باب اشتباه المفهوم بالمصداق فان الانسان قابلية لفظ واحد لاداء مطلبين واشتراك اللفظ في
معنيين فالمائز هو القصد ولا ينبغي ان نغاير المفهومين **قوله** ولولا انه خلع لم يلحقه شيء من احكامه **فيه** ان اشتراك موضوعين متغايرين
في بعض الاحكام الشرعية غير عزيز في الفقه الا ترى تشارك الصلح والبيع والنذر والعهد في كثير من الاحكام وهو لا يستلزم اتحادهما في المفهوم
مع انه لا يتم ذلك في كلام من ادرج في تعريف الخلع كونه بلفظ الخلع كفخر المحققين كما عرفت وابن فهد كما ستعرف وقوله الافتداء نص فيه على
الخصوص فيه انه لا يجب في الاحكام الشرعية التنصيص بالخصوص اذ قد يستفاد كثير من الاحكام من العمومات والقواعد المسلمة وقد عرفتها **و**منهم
الفاضل المقداد رحمه الله في التنقيح فانه قال عرفه العلامة في القواعد بانه ازالة قيد النكاح بفدية اي فدية لانه لو لم يرد عليه الطلاق
بعوض **و**منهم المحقق جمال الدين بن فهد في المهذب قال الخلع بفتح الخاء نزع الثوب وبضمها ازالة قيد النكاح بفدية لانه مع كراهتها الزوج
دونه بلفظ خلعت فالازالة جنس ويشمل الازالة بالفسخ والطلاق والبولة كالفسخ وهي ابعد الضرر ويخرج بها الطلاق وبقولنا لانه
للهبة يخرج الطلاق بعوض لانه ليس من لوازمه العوض بخلاف الخلع وبكراهتها دونه يخرج المباراة فانها يترتب على كراهتهما لانها مفاعلة من
التباري وهو من الطرفين فتبرى وتبعد بما تبذل وتبريها وتبعدها بابانتها وبقولنا بلفظ خلعت يخرج عنه ما لو وقع الطلاق بعوض مع كراهتها
فانه لا يسمى خلعا انتهى **و**هذا الكلام يدل على ان الطلاق بعوض مغاير للخلع وانه ينقسم الى ما يكون مع كراهة الزوجة وما لا يكون معها فافراده
بالطلاق المخرج بلفظ الفدية الطلاق المجرد من العوض ومن الطلاق بعوض المخرج بقيد اللازمة للهبة هو الطلاق بعوض الذي ليس فيه كراهة من
الطلاق بعوض الذي يكون مع كراهتها وهو ما اجروا عليه احكام الخلع وان لم يكن خلعا حقيقيا في اصطلاحهم واصطلاح من وافقه لانه اعتبر خلعت
في تعريف الخلع بخلاف غيره كما سمعت من تعريف العلامة والمقداد وغيرهما **بل** ذكر فخر المحققين ايضا هذا اللفظ كما عرفت فهو لا يجعلون
قول الزوج انت طالق على كذا مجردا عن لفظ الخلع خلعا مع حصول الكراهة من قبلها فقط وابن فهد ومن وافقه لا يجعله خلعا حقيقيا وان اجرى
عليه احكامه بل هذا اوفق بكلمات الاكثر **و**قد يقال ان قيد بلفظ خلعت في كلام ابن فهد مغن عن قيد لازمه للهبة **و**لذلك تركه فخر المحققين
فهذا غفلة منه **اقول** ولعل وجهه التنبيه على المخرجات تفصيلا وان كان لفظ خلعت يفيد اجمالا **و**لعل الى ما ذكرناه ينظر كلام المحقق وغيره
ممن وافقه حيث قال في الشرائع لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم يصح الخلع ولم يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه لم يملك العوض وصح الطلاق
وله الرجعة فان مراده من قوله ولو طلقها والحال هذه انه لو خالعها بلفظ الطلاق الخلع لم يملك العوض لانتفاء شرط الخلع وهو الكراهة ولكن
يقع الطلاق رجعيا بخلاف ما لو خالعها بلفظ خالعت فانه ليس من صيغ الطلاق فالمقصود بالذات من قوله وطلقها الى آخره بيان الفرق بين صيغتي
الخلع في صورة الثاني طلاقا رجعيا دون الاول لا بيان انه لا يوجب الطلاق بعوض تملك الفدية اذا لم يكن هناك كراهة وكانت الاخلاق ملتئمة
اما ما يتراءى من عبارة المسالك من انه ايضا قائل بان مراد المحقق وغيره ممن عبر بهذه العبارة ان الطلاق بعوض مشروط بالكراهة مطلقا وقال انه
ان كان اجماعيا فهو الحجة في حكمه والا فلا يخلو عن اشكال لان النصوص انما دلت على توقف الخلع على الكراهة ونظر حال الطلاق بعوض انه مغاير له و
ان شاركه في بعض الاحكام انتهى فقد عرفت توجيهه **و**قد يقال ان مراد المحقق ومن وافقه ان الفرقة الحاصلة بعوض لما كانت تقع بالخلع المجرد تارة
اكتفى به وبضميمة الطلاق عند من لم يكتف به وبالطلاق المجرد عن الخلع وهو متفق عليه بينهم انما اراد ان يبين حكم الجميع فادخل الاولين في قوله
لو خالعها والثالث في قوله لو طلقها **و**عرضنا ان الكل مشترك في اعتبار الكراهة من الزوجة لانها شرط في حلية العوض مطلقا للآية وغيرها وقد

الخلع ولولا انه خلع لم يلحقه شيء من احكامه

تنبيه

صيغ

قصد بلفظ الطلاق

بالعوض عند

ثم ان الشهيد الثاني فرع وغيره من عباراتهم ذلك فالقول بان مرادهم انه لو طلقها بقصد الخلع المعهود لم يملك الفدية بخلاف ما لو قصد
لنا فانه الاطلاق فهم ولعله مناسب مع المقابلة بالخلع ولانه لا دخل لقصد الخلع المعهود وعدمه في حرمة العوض الذي هو طلاق مستقل بنفسه
لا فرق بينه وبين الخلع الا باعتبار بعض الامور الخارجية ولانه اذا كان الطلاق بعوض مغايرا للخلع باعتبار اشتراطه الكراهة وعدمه وكان طلاقا
صحيحا بنفسه فاذا قالت المراة طلقني بكذا فقال الزوج انت طالق بكذا حال عدم الكراهة منها فمقتضى الاطلاق ان يحمل على معنا الصحيح لا على
شرائطه فكيف يتصور من هؤلاء الاعلام الحكم بحرمة العوض ووقوع الطلاق رجعيا او فاسدا **أقول** ولا يخفى ان المحقق ره ذكر اولا ان صيغة الخلع
ان يقول خلعتك على كذا او فلانة مختلعة على كذا ثم قال ويقع به الطلاق مع الفدية بائنا وان انفرد عن لفظ الخلع مشيرا الى انه يكفي في صيغة الخلع
لفظ الطلاق بعوض منفردا عن لفظ الخلع ثم ذكر في شرائط الخلع حصول الكراهة من الزوجة ثم قال في احكام الخلع لو خالعها والاخلاق
ملتئمة لم يصح ولم يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه بعوض لم يملك العوض وصح الطلاق وله الرجعة ومن تامل في هذا الترتيب يعلم ان مراد
المحقق انه لو اوقع الخلع بلفظ الخالعة مع عدم كراهة الزوجة بطل الخلع ولا يصح البذل ويسقط حكم اللفظ راسا بخلاف ما اذا اوقع الخلع بلفظ الطلاق
بعوض فانه وان كان يبطل الخلع ولا يملك العوض ولكن لا يسقط حكم اللفظ راسا بل يصير فيه الطلاق الرجعي نظير ما لو ذكر الاجل في عقد المتعة
حيث افتى المشهور بانقلابه دواما كما دل عليه الرواية فظهر من ذلك انه ليس مراد المحقق ومن وافقه من الاصحاب ان مطلق الطلاق بعوض يشترط فيه كراهة
الزوجة **واما** الشهيد الثاني ره فلم يظهر منه ان مراد المص والجماعة ان الطلاق بعوض مشروط بكراهة الزوجة مطلقا حتى في غير ارادة الخلع
مقصد افهمه في الخلع بل لعل مراده ان المص والجماعة جعلوا الطلاق بعوض الذي به لا يقع الخلع هو خلعا خاصا لان الشيخ في المبسوط جعل الطلاق بعوض
خلعا صريحا حيث جعل الخلع بلفظ الطلاق بعوض طلاقا صريحا وجعل الخلاف فيما كان بلفظ الخلع هل هو طلاق ام لا ومقتضى ذلك كون هذا طلاقا
بعوض الخاص خلعا لا مطلقا ثم قوله وهذا وان كان اجماعا فهو الحجة في حكمه والا فلا يخلو من اشكال الخ يعني ان ما ذكره المص والجماعة من بطلان كونه
خلعا وعدم صحة البذل ورجوع الطلاق الى الرجعي لا دليل عليه بل مقتضى اشتراط كراهة الزوجة في الخلع سقوط هذا اللفظ راسا **و**لو
سلمنا كونه من باب اسقاط ذكر الاجل في المتعة حيث يرجع الى الدوام لعدم ذكر الاجل الذي هو شرط لصحة عقد المتعة فلابد ان يرجع الخلع فيما
فيه الاجل فقد شرط وهو كراهة المرأة الى مطلق الطلاق بعوض بملاحظة ان انتفاء الفصل القريب يستلزم بقاء الجنس القريب لا الجنس البعيد هو
مطلق الطلاق حتى يرجع الى الرجعي بل يبقى الجنس القريب وهو الطلاق بعوض وح نقول انه لا يشترط فيه الكراهة مط فلم لا يصح البذل الا ان يكون
اجماع على تخصيص القاعدة المقتضية لصحة البذل في الطلاق بعوض في غير الخلع الصحيح بدون كراهة الزوجة بصورة يحصل في ضمن الخلع الباطل من
حيث كونه خلعا يستلزم اسناد الشهيد الثاني الى الاصحاب اشتراطهم الكراهة في مطلق الطلاق بعوض كما توهم هذا اذا جعلنا الشرط في صحة الخلع
هو حصول الكراهة من جانب المراة في نفس الامر وان جعلنا الشرط هو اظهارها الكراهة هنا بالالفاظ المذكورة في الاخبار المستفيضة فالامر اظهر
بل حمل كلامهم على معين فالمراد من قول المحقق والجماعة انه اذا خالعها بلفظ الخلع والاخلاق ملتئمة بمعنى عدم اظهارها الكراهة فيبطل الخلع ولم يملك
الفدية ولكن يصير الطلاق رجعيا ثم نظر ايراد الشهيد الثاني عليهم لا يحتاج الى العادة **و**فيما ذكرنا اخيرا تنبيه على انه لا حاجة الى ما تكلفه
الشهيد الثاني في بيان معنى التيام الاخلاق حيث فسره بعدم الكراهة في نفس الامر لعدم الحاجة اليه بل وعدم مناسبته لما استفيد من الاخبار في
الفتاوى **و**تنبيه هو ره في اخر كلامه حيث جعل الاقوى لزوم اظهارها الكراهة واشتراطه في صحة الخلع وبذلك يندفع ما يتوهم ان كلامه مضطرب
لعدم علمه ان المبتنى في الحكم والفتوى كما ذكره سابقا الى مجرد الاستشكال كما هنا اذ الاستشكال انما هو في موضع خاص وهو ما اريد به الخلع في
الظاهر **و**حاصل الاشكال ان لفظ الطلاق انما اعتبر في صحة الرجعي مع كونه مشروطا بعدم انضمام البذل وكونه مقصودا بلا عوض فكيف لا يصير
مدلوله مطابقة لا يحمله على مطلق الطلاق بعوض وكذلك يندفع ما يتوهم ان قوله ره ظاهر ان الطلاق بعوض انه مغاير له الخ حال عما يقول عليه في
مقام الاستدلال الذي ظهر في اي حال لعلي مقام في الباب بل لا اقبل شيء منها بلا ارتياب لانه مراده مرة ان ظاهر لفظ الزوج في هذا المقام مقتضيا
ذلك اذ لفظ الطلاق بعوض ظاهر في غير ارادة الخلع حيث عري عن القرينة وخصوص المقام فاذا كنت تعتبر لفظ الطلاق في هذا المقام وتجعله رجعيا
فلم لا تعتبر الطلاق بعوض ولا تحمله على غير الخلع فهو ره باق على اصله الآتي من الحكم بكونه خلعا وهو فيما اظهر الكراهة من الزوجة وان تنازعت في بعض
الاحكام وهو لحوق حكم الخلع عليه اذا اظهر الكراهة منها وغير ذلك من الاحكام **و**ان بعث عن ذلك فقلت انه تحمل قول المحقق ولو طلقها الخ
على الاطلاق ولم يرد خصوص ما اريد به الخلع فهذا اغفله من الشهيد الثاني حيث حمل كلامهم على الاطلاق ووقع في الاشكال وذكر ما بينا في ما
نقلته منه من تقسيم المقام تعرضوا لبعض الاقسام الثلاثة بلا اشكال ولا نقل خلاف وجعل كلامهم في هذا المقام انما تقتضيه من عدم ظهور خلاف

فيما ذكره من التقسيم والتحديد سيما من مثله متعمر بل يتبين هذه الغفلة بما سيذكره بعد ذلك في المباراة حيث انه بعد قول المحقق ولو اقتصر على قوله
انت طالق بكذا صح وكان مباراة اذ هي عبارة عن الطلاق بعوض مع منافاة بين الزوجين قال قد عرفت فيما تقدم ان الطلاق بعوض اعم من الخلع
والمباراة فيصح التعيين بعين كل واحد منهما ويتميز عن الاخر بالقصد فاذا كانت الكراهة منهما واتى بقوله انت طالق بكذا بقصد المباراة اشترط في صحته
شروط المباراة وان كانت الكراهة منهما واراد الخلع بهذا اللفظ لحقه احكام الخلع ولو اتى به لا بنية احدهما بل اراد مجرد الطلاق بعوض فهل يعتبر
مراعاة حالهما في الكراهة منهما ومنها والحاقه بما يناسب الحال فيلحقه شرائطه او يصح مطلقا نظر وظاهر كلامهم انحصاره فيهما واعتبار مراعاة الحال فيه
وعندي فيه نظر و قد تقدم الكلام على مثله في الخلع ولو قيل بصحته مطلقا حيث لا يقصد احدهما كان وجها للعموم الدال على جواز الطلاق مطلقا وعدم
وجود ما ينافي ذلك في خصوص الباب انتهى كلامه ره و لا يخفى ان في كلامه ره اضطرابا في تادية المراد فانه زاد ولا مقصوده ثم تعرض الى بيان
ما يؤيد ما ذكرنا من الغفلة فنقول ان مراده ان الطلاق بعوض اعم من الخلع والمباراة ومن غيرهما ويتميز كل واحد من الثلثة عن الباقي بالقصد
انما يتميز بالقصد فيلاحظ تحقق شرائط المقصود ففي كل ما قصد من الثلثة اذا تحقق شرائطه فيلحق به ففي كل موضع تحقق الكراهة منهما فقط او منهما ظهر
الكراهة على الوجه المعهود فيه وقصد به الخلع فيصير خلعا وكل موضع لم يتحقق شيء من شرائط الخلع والمباراة وقصد الطلاق بعوض الذي هو غيرهما
فيصير طلاقا بعوض مغايرا لهما و قد تسامح في ذكر هذا القسم اذ هو ليس بداخل في قوله بعد ذلك ولو اتى به لا بنية احدهما اذ عدم النية غير نية العدم
والنية انما يتحقق بنية العدم كما لا يخفى و حيث تم الكلام في صورة القصد الى المواضع الثلثة وبينها شرع في بيان حكم ما لو لم يقصد شيء من الثلثة
بالخصوص وقال ولو اتى به لا بنية احدهما بل اراد مجرد الطلاق بعوض يعني القدر المشترك بين الثلثة لا الطلاق بعوض المجرد عن قصد الخلع و
المباراة فقط و مراده الاتيان به مطلقا يعني سواء كان في موضع يمكن تحقق الخلع والمباراة ولم ينوهما او لم يمكن ثم قال فهل يعتبر مراعاة حالهما
الى اخره يعني ان هنا احتمالين احدهما ان يعتبر الموافقة الاتفاقية بان يكون المقام مقاما يمكن تحقق الخلع والمباراة او غيرهما ولكن لم ينو شيئا من الثلثة
فقال ان الطلاق بعوض للمقام صحيح فيه بنية الخلع والمقام صحيح فيه بنية المباراة او المقام صحيح فيه بنية غيرهما فيحمل الطلاق بعوض على كل ما يناسب المقام و
ان لم ينو فيصح هنا ايضا في ذكر القسم الثالث ثانيهما الحكم بصحته مطلقا يعني لا يلاحظ المقام ولا يتبع في وصف الطلاق بشيء من الثلثة بل يحكم بصحته
ولما كان اقل مراتب تحققه هو الطلاق بعوض الذي لا يكون خلعا ولا مباراة وان وافق شرائط تحققهما في الخارج بحسب الاتفاق وقال في اختيار احد
الاحتمالين نظر و قال ظاهر كلامهم ان الطلاق بعوض منحصر فيهما وان في صورة عدم النية يعتبر مراعاة الحال فان وافق الطلاق بعوض وضعا يمكن
فيه الخلع فيلحق به وان وافق وضعا يمكن فيه المباراة فيلحق به وان لم يمكن وضعا بشيء منهما فيبطل لانحصار الطلاق بعوض عندهم فيهما فيشتهر
استشكل في كلامهم واستوجه الصحة مطلقا ولم يعتبر الموافقة الاتفاقية اذ المعتبر في هو النية وهو مفقود بالفرض واللفظ مطلق ويتحقق في ضمن فرد
الافراد شروطا واحكاما و استدل على الصحة بعموم ما دل على جواز الطلاق مطلقا وليس فيها قيد بكونه مجردا عن العوض او في ازاء عوض وعدم وجود ما
ينافي ذلك في خصوص الباب و الظاهر تمسكه بالعموم لدفع الانحصار الذي نسب الى بعض وعدم وجود ما ينافي ذلك في خصوص الباب منع الدليل على
اعتبار مراعاة الحال يعني كون المقام مقاما يمكن تحقق الباين من الخلع او المباراة مع عدم نيتهما لا يوجب حمل الطلاق عليهما وليس هنا شيء اخر ينافي
صحة الطلاق المندرج تحت العموم فيصح الطلاق بعوض وان كان المقام قابلا للخلع والمباراة كما انه يصح الطلاق الرجعي ايضا على القول بعدم وجوب
الخلع فيما اجتمع شرائط الخلع و اما وجه التاييد للغفلة فهو ما نسب الى الاصحاب اخيرا من الانحصار فان هذه النسبة ليست بمحصورة فيما يطلب الفرق
الخلع والمباراة مثلا فسر اعلم ان عبارة المحقق هذه ايضا من العبارات الشاهدة على تحقق فرد من الطلاق بعوض لم يكن احد الامرين اذ لو قلنا بانحصاره
فيهما يلزمنا ان القول بكون لفظ طالق بكذا منقولا الى القدر المشترك بين الامرين والاصل عدمه وانى لك باثباته بيان ذلك انه استدل على تحقق
المباراة بهذا اللفظ بانها فرد من الطلاق بعوض فيستنتج في مدلول لفظ طالق بكذا اذ لا يتم الاستدلال الا بذلك وهو انما يتم اذا كان مدلوله
الحقيقي هو القدر المشترك بين او ويكون المباراة احدهما والوضع اللغوي لهذا اللفظ لا يقتضي الا الاعم منهما ومن غيرهما الا هما فيسقط و الحاصل
ان الاستدلال هنا مبتن على دلالة اللفظ على كون تلك الافراد من المدلول صحيحا شرعا وانها غير صحيح اذا تقرر هذا فلا يخفى عليك ما في
كلام هذا القائل من الاضطراب الذي يقضي منه العجب فان مراده في صدر المقال من الفرقة الحاصلة بعوض ان كان الاعم من الخلع والمباراة فكل منهما
من الخلع اعم منهما كما هو احد محتملاته فلا يلائم قوله بعد من كشف باذ لو يكشف احد بالمباراة فقط فلا بد ان يكون مراده منها هو الفرقة الحاصلة بالعوض
وح فلا يصح اعتراضه الاول من قوله لمنافاته لاطلاقهم لا تعرضهم الشرطين في بيان الاقسام الثلثة الخلع فانه لا اطلاق وكذلك اعتراضه الثاني من
عدم مناسبته مع المقابلة بالخلع لا يلائم جعل الشرطين لبيان ما ذكر لان عدم المناسبة انما يتم لو اريد من قولهم او خالعها مفهوم الخلع لو اريد به

تصحيح: التمييز بعض كل واحد منهما من غيرهما

ايقاع بلفظ الخاء واللام والعين الذي هو صيغته وقد اعترف بان مرادهم هو الثاني وتحقيقه انه لو لم يرد الا ذلك فضح المقابلة اذ هي انما وقعت بين صيغتي
الخلع لا بين مفهوم الخلع والصيغة فلا عتب عليه وكذا اعتراضه بانه اذا كان الطلاق بعوض حتى يرد عليه انه طلاق صحيح واحد بشرط فانه شرط الخلع
فيكون صحيحا فلا وجه لحكم هؤلاء الاعلام ببطلانه ووقوعه رجعيا او فاسدا و اما اعتراضه السابق على هذا من انه لا دخل لقصد الخلع المعهود الى
اخره فلا يخفى انه معنى له فلا يعتبر امكان تحققه في غير الخلع وفي خصوصه كراهتها لا بمعنى انه لا يجزي عن الخلع اذا حصل الكراهة منها فقط فمراده
ان بطلان البذل وحرمة العوض انما هو اذا قصد الخلع في حال التلائم الاخلاق لان المستفاد من كلماتهم في الحدود وغيره معتبرة مع الخلع فلا
يصح الطلاق وبطلان البذل مع تلائم الاخلاق الا مع قصد الخلع المعهود وانما اعتبرنا ذلك لرفع المنافاة وايضا انا قلنا ان الطلاق ينحصر في الخلع والمبارأة
كما ادعاه فمفهوم الشرطية الثانية صحة البذل مع عدم تلائم الاخلاق فان كان من جانب المرأة فقط فخلع صحيح وان كان منهما فمبارأة صحيحة وح فلا وجه
للتعرض لبيان شروط المبارأة في قالب الطلاق بعوض دون ما كان بلفظ المبارأة فكما انهما ساقوا الشرطية الاولى لبيان حكم الخلع فقط فلا بد ان يكون
الثانية ايضا فيما كان المراد من الطلاق بعوض الخلع او يصرحوا بحكم المبارأة الصريحة كما صرحوا بحكم الخلع و ان تعسفت وقلت ان المراد بالشرطية
الاولى ايضا حكم القدر المشترك بينهما اذ قد يطلق الخلع الاعم منه ومن المبارأة **فنقول** مع كمال بعده لتعسف لان المقام مقام بيان الخلع
فيه ان المراد من الخلع لا بد ان يكون الخلع المجرد عن الطلاق والا فلا بد ان يرجع الى الرجعي مع تلائم الاخلاق لا ان يكون باطلا اذ فرض البحث في المبارأة
مجردة عن الطلاق وهو مرتبط بالذات لا يحتاج في اثبات بطلانه الى التمسك بانتفاء الكراهة مع ان البحث انما سيق لذلك فظهر ان المراد من الطلاق بعوض
هو ما قصد به الخلع لا غير وممن صرح به الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك والروضة ايضا في الروضة فقال في شرح كلام المصنف حيث قال ولو اتى بالطلاق مع العوض
اغنى عن لفظ الخلع ما هذه عبارته ممزوجة بالمتن ولو اتى بالطلاق مع العوض فقال انت طالق على كذا مع سبق سؤالها له او مع قبولها بعده كذلك
اغنى عن لفظ الخلع وافاد فائدته ولم يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصة لانه طلاق بعوض لا خلع انتهى كلامه رحمه الله و فيه ان مراد المصنف رحمه الله هو الاغناء
عن لفظه لا الخروج عن حقيقته فلا يصح حمل كلامه على ما ذكره **اقول** ليس مراد الشارح رحمه الله ايضا ان مراد المصنف رحمه الله انه لو اتى بالطلاق بعوض لجاز ان
الخلع لا يشترط فيه كراهة الزوجة ويخرج عن كونه خلعا ولكنه يفيد فائدته في البينونة وحلية العوض فقط فكيف يتفوه بهذا عاقل فضلا عن
مثله رحمه الله بل بيان كفاية لفظ الطلاق بالعوض عن لفظ الخلع في الموضع الذي يراد الخلع الذي لا ينفك ماهيته عن العوض ولا عن كراهة الزوجة فقط
وان صيغة الخلع الذي يعتبر فيه كراهة الزوجة على كذا مع الاتباع بالطلاق على مختاره واما لو اتى في ازاء الخلع المذكور بلفظ انت طالق على كذا فلا
يحتاج الى اتباعه بالخلع ولا مطلق ذكر الخلع فكيف يمكن ان يكون مراده رحمه الله كفاية الطلاق بالعوض مع عدم كراهتها **بل** مراد الشارح رحمه الله تفسير معنى الاغناء
في كلام المصنف رحمه الله والتنبيه على ان مراده من الاغناء ليس ان الطلاق بالعوض مرادف للخلع بل انما يفيد فائدته من باب استعمال الكلي في الفرد وح بناء
الكراهة من الزوجة انما استفيد من مقام الاستعمال وخصوصية المورد وهو ارادة لايجاد الخلع الذي لا ينفك ماهيته عن العوض وكراهتها فقط
فقوله وافاد فائدته عطف تفسيري لقوله الاغناء يعني انه ليس كفايته من جهة الترادف بحيث كلما وجد الطلاق بعوض وجد الخلع فان الطلاق بعوض
لم يفتقر الى كراهتها ولا يندرج ذلك في ماهيته بل انما يفيد فائدة الخلع اذا حصل الكراهة منها **والحاصل** ان لزوم الكراهة ليس من لوازم
ماهية الطلاق بعوض وان كان فرده وهو الخلع مما لا يتحقق الا بالكراهة فالحاصل ان الطلاق هو ازالة قيد النكاح مجردا عن العوض بمعنى عدم
اخذ العوض في مفهومه والخلع ايضا من ازالة قيد النكاح مأخوذ في ماهيته العوض مع كراهة الزوجة فقط والطلاق بعوض من اقسام مطلق الطلاق
اذ المأخوذ في ماهية الطلاق عدم اشتراط العوض لا اشتراط عدمه فلا ينافي كون الطلاق بعوض من افراده فالطلاق بعوض الذي هو من افراد مطلق
قد يجزي عن الخلع اذا قارن كراهة الزوجة دون الزوج ويجري عليه احكام الخلع وان لم يكن هو هو بعينه وانفاقهم على ان ذلك فائدة الخلع لا
يستلزم اتحادهما في الحقيقة **و** العجب من هذا القائل كيف رضي في توجيه عبارة فخر المحققين بما قدمنا ولم يرض بمثله للشهيد الثاني رحمه الله
ثم اعترض هذا القائل بان في كلامه اضطرابا فانه ذكر هنا ما ذكر وقال بعد ذلك شارحا لكلام المصنف رحمه الله ايضا ولا يقع الخلع الا مع كراهتها له فلو
طلقها والاخلاق ملتئمة ولم يكره بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا من حيث البذل وقد يكون بائنا من جهة اخرى ككونها غير مدخول بها او ثوبي
ثالثا انتهى **و** لا يخفى منافاته لما مر عنه وموافقته لما نقله متن غيره من انه لا يصح الا ان يخصص في كلامه ثانيا اذا اتى بالخلع فطلقها بعوض والاخلاق
ملتئمة **و** هو بعيد جدا وايضا قد عرفنا الخلع والمبارأة بانه طلاق بعوض مقصود لازم لجهة الزوج وعرفنا الطلاق بانه ازالة قيد النكاح بغير عوض
بصيغة طالق وتبع المصنف رحمه الله في حصر البائن منه في ستة منها طلاق المختلعة والمبارأة مع عدم رجوعهما في البذل ولم يشر الى منع الحصر والحاق الطلاق
بعوض به **اقول** و الاضطراب الاول اشار اليه بقوله ولا يخفى منافاته لما مر فيه منع منافاته لما مر عنه كما لا يخفى فلسند ذكر عبارة المصنف رحمه الله مجردة عن

الشرح حتى تنفسخ الحال في كتاب الخلع والمباراة وصيغة الخلع ان يقول خلعتك على كذا او انت مختلعة ثم يتبعه بالطلاق في القول الاقوى ولو اتى
بالطلاق مع العوض اغنى عن لفظ الخلع الى ان قال ولا يصح الخلع الا مع كراهتها فلو لم تكره وبذلت البذل ووقع الطلاق رجعيا انتهى و مراده من ان الخلع
الذي هو ازالة قيد النكاح بفدية لازمه لهيئة الذي صيغته خلعتك على كذا لا يصح الا مع كراهتها فلو لم تكره وبذلت البذل بقي الكلام في قوله ووقع
الطلاق رجعيا و مراده ره ان اللفظ الطلاق في المقام سواء كان من باب الاتباع الذي جعله الاقوى او من باب الطلاق بعوض في ايجاد الخلع المعهود
في الكتاب هل يصير لغوا او ينقلب رجعيا فاختار المص ره وغيره انقلابه رجعيا واختاره الشارح ايضا ولا ينافي ذلك ما تقدم منه من كون الطلاق
بعوض قد يكون غير الخلع والمباراة ويفيد فائدتهما في البينونة اذ الكلام في الطلاق الواقع في ضمن الخلع لا غيره ثم ان الشارح ره في شرح
قول المص ره فلو لم تكره وبذلت البذل ووقع الطلاق رجعيا من حيث البذل وقد يكون بائنا من جهة اخرى ككونها غير مدخول بها او يكون الطلقة
الثالثة انتهى كلامه ره و لا يخفى ان ما اوجب توهم منافاة كلامه هذا مع سبق الطلاق قوله فلو طلقها والاخلاق قلت ثمه بطل البذل فانه نزل في ما سبق
من قوله ان الطلاق بعوض لا يشترط فيه الكراهة ويفيد فائدة الخلع من البينونة و هو توهم فاسد اذ ادراجه ره فلو طلقها الارتباط كلامه
ان لفظ الخلع في قول المص ره ولا يصح الخلع الا مع كراهتها لا يستلزم ذكر الطلاق كما اختاره لان عنوان كلام المصنفين غالبا في المسائل على مرجع كلام
ارباب الاقوال المختلفة لا خصوص مختار المص ره ولا ريب ان من الاقوال في المسئلة كفاية لفظ الخلع بدون ذكر الطلاق ولا يصح ذكر القول بوقوع
لفظ الخلع فقط طلاقا رجعيا مع عدم الكراهة فالشارح اوضح المقام و قال مراد المص ره ووقع الطلاق رجعيا هو اذا طلقها وصدر منه طلاق
سواء كان من جهة الاتباع او من جهة كفاية الطلاق بعوض عن الخلع والمتوهم فهم منه انه اطلق القول بان الطلاق بعوض يرجع الى الرجعي مع عدم الكراهة
وان كان في غير الخلع المعهود موافقا للمحقق والعلامة وغيرهما وقد عرفت ان مراد الجماعة ليس الاطلاق بل ما ابينه من الخلع المعهود وان غفل
الشهيد الثاني هنا عن مرادهم في احد الاحتمالين الذي بيّنتهما و اما الاضطراب الثاني فقد اشار بقوله وقد عرفت الخلع والمباراة الى آخره ففيه
انه لا يخفى ان غرض الشهيد الثاني ره في تعريف الطلاق هو الطلاق الذي ليس فيه عوض فخرج الخلع والمباراة حيث عقد المص ره لهما كتابا آخر
بعده وعرفهما ايضا بما عرفهما ولكن المص لم يعرف الطلاق بما عرفه فيمكن ان يكون مراده من كتاب الطلاق المعنى الاعم الذي يشمل الخلع والمباراة حيث
ذكر من اقسام البائن طلاق المختلعة والمبارأة واما الشارح فيلزمه القول بنوع استخدام حيث صرح في تعريفه للطلاق بخروج الخلع والمباراة منه و
موافقة المص ره في تقسيم الطلاق بحيث صارا من اقسامه و يمكن ان يكون مراده من قوله بغير عوض بغير لزوم ذكر عوض في مهيته وان اعتبر في بعض
افراده كما عرفوا الهبة بتمليك منجز من غير عوض ثم جعلوا الهبة المشروط فيها العوض من اقسامها و كيف كان فلا ينافي موافقة المص في حصر اقسام
البائن في الستة المذكورة وعد الفقهاء الطلاق بعوض في اقسامها وذلك تقسيم الطلاق باعتبار اسم الطلاق وعد الخلع اركان الطلاق من كون
المطلقة صغيرة او يائسة او غير مدخول بها او كون الافتداء مفصولا في مهيته مع كراهتها فقط او كراهتهما او كون الطلقة ثالثة بعد رجعتين و
اما الطلاق بعوض فليس فيما عليه بل هو عقد يجعل لاحد اقسام الطلاق فيصير شيئا لكل واحد من اقسام البائن والرجعي سواء جعلناه عقدا
مستقلا مندرجا تحت عموم اوفوا بالعقود وامثاله او جعلناه قسما من الهبة او الصلح او غير ذلك فنقول اذا عقد الولي لابنته الصغيرة رجلا ثم
وجد من هو اصلح لها وكان ذلك الرجل مسكينا او فقيرا او كان عنده نسوان متعددة فاراد الولي تخليصها وتزويجها بمن هو اوفق لها فقال الذي
اعطيتك الفا على ان تطلق ابنتي فاي مانع من جواز هذا الاعطاء ومن جواز قبول الزوج وطلاقه لها سيما اذا اعطاه من ماله ولا يدخل في النهي
عن الاخذ من الزوجة المذكور في الاية لو سلم دلالتها ايضا وكذلك الكلام في حق المرأة نفسها اذا كانت لها زوج ليس بكارهة له ولكن تطلب
حصول طالب لها اوفق بحالها او الزوج يريد الذهاب بها الى بلد بعيد من اهلها وهي تريد مجاورتهم وهل اشترط احد من العلماء في صحة
المعوضة كون العوض غير الطلاق وسائر العقود بل الطلاق الاخبار والعمومات تقتضي صحة الهبة على كل ما يصلح للعوض و قد نقلنا التصريح بالعموم
عن استادنا المحقق طاب ثراه حتى ان بعضهم استدل للزوم الشرط بانه صار عوضا بسبب قصد القربة وان كان لنا فيه كلام وكذلك في الصلح وغيره و
الحاصل ان الكلام في الطلاق بعوض بقول مطلق بل انما هو المناسب لابواب العقود كالمعاوضات وغيرها الا ترى انهم قسموا البيع على اقسام شتى
باعتبارات شتى كالحال والنسيئة والسلف والمساومة والمرابحة والمعاوضة والتولية وغير ذلك ولم يذكروا من جملة اقسامها البيع الذي صار لازما
بسبب اشتراطه في ضمن عقد لازم وامثال ذلك فالمراد هنا من الطلاق بعوض الذي يذكر في مقابل الخلع سائر افراد الطلاق اذا وقع في مقابل عوض
ومضى اما كونه مندرجا تحت سائر العقود مستقلا او كونه من احد افراد العقود المعهودة وان كان الطلاق يجري ان ذلك العقد او شرطا له والى هذا
يشير ما ذكره في المسالك من ذكر احكامه في كتاب الخلع لاجل مناسبته لا لانه خلع وينبه كلامه ذلك على عدم مناسبة الذكر في كتاب الطلاق

ما يغني عنه مثل خلعتك او طلقتك كذا م

هو في عوض الهبة والبيع الذي م

الجرد و سيجيء تمام الكلام و قد يعترض عليه بانه لا يخفى ان من اوجب ضم الطلاق مع الخلع والمباراة حكم بالاكتفاء به مع العوض وعده منهما طلاقا
واجرى عليه احكامهما باسرها ولم تجر له عادة بالبحث عن قسم اخر ومن لم يوجب الضم جعل لهما صيغتين احديهما مشتملة على لفظهما والاخرى
مشتملة على لفظ الطلاق وجعل احكامهما واحدة لا تنافي ثم ان هؤلاء اختلفوا في كون الصيغة الاولى طلاقا وفسخا والحاصل ان العادة
المشار اليها يجعلها الرابعة الاولى في كلامه اقول و مراد الشهيد الثاني رح انه كان الفرقة الحاصلة بين الزوجين اما يكون بالفسخ والطلاق
فالفرقة الخاصة التي يكون بعنوان العوض اما يكون بلفظ الخلع والمباراة او يكون بهيئة وضعت للدلالة عليها لفظ الخلع والمباراة او يكون
بهيئة وضعت له لفظة الطلاق بكذا كالنذر والعهد اللذين وضع لاحدهما لفظ لله علي كذا وللاخر عاهدت الله بكذا ونحوه وكان من هيئتا النذر
والعهد يختلفان في الاحكام وان اتحدا في معنى ايجاب شيء على النفس لله تم فكذا الخلع والطلاق بعوض وفي كثير من عبارات الاصحاب
تصريح بمغايرتهما مفهوما وصيغة كما مر و قد مر كثير منها و سيجيء كثير بل كل من صرح بالاتحاد انما مراده اتحادهما في الحكم في الاكثر و
قد صرح الشيخ في النهاية بان الخلع ليس بطلاق حقيقة بل هو من ما يلحق به كالفسخ واللعان وغيرهما و اما قوله لكن جرت العادة بالبحث عنه في
كتاب الخلع بحق وان كان الطلاق بعوض ليس بخلع في كتاب الخلع و من جملة تلك العادة انهم ذكروا انه يجزي عن الخلع كما مر عن الشهيد في اللمعة
وغيره بل هو مقتضى كلام الاكثر ثم فيستعمل لفظ الطلاق بعوض في الخلع لمناسبة علاقة بينهما وهو كون هيئتهما مشتملة على معنى الابانة بعوض
وان خالفه في بعض الاحكام مثل ان الطلاق يختص بخلاف الخلع ويتفرع عليه انه يتم به الطلقات الثلث ويزيد على احكام الطلاق اعتبار العوض و
يلحقه احكام اخر من لحوق ذلك الاعتبار مثل انه يفيد البينونة بسبب لزوم عقد المعاوضة وصحة الرجوع من الزوج فيما يقبل الرجوع ان لم يبطل
بطلانه فان ذلك الحكم زائد على احكام نفس الطلاق و اذا عرفت هذا فنقول المعترض لم تجر له عادة بالبحث عن قسم اخر فيه ان هذا
الكلام اعني كفاية الطلاق عن الخلع والمباراة وجريان حكمهما عليه بعينه بحث عن هيئة الطلاق بعوض واللفظ الدال عليه فان من احكام اجزاء من
صيغة الخلع والمباراة ولا يمكن القول بكون حمل الطلاق بعوض على الخلع او بالعكس من باب حمل المترادفين كما ينادي به اختلافهم في كون الخلع فسخا
او طلاقا واذا اعتبر في الطلاق بعوض هو حتى يصير من باب الحمل المتعارف فيفيد ذلك ثبوت قسم اخر للطلاق بعوض ومجرد المغايرة بين افرادهما
بعينه بحث عن وجود فرد اخر للطلاق بعوض غير الخلع و اما قوله ومن لم يوجب الضم جعل لهما صيغتين الى اخره ففيه انه ان اراد من الصيغة ما
صنع لاجل الدلالة عليه بالوضع الشخصي فيمتنع كون لفظ الطلاق بعوض صيغة لهما وان اراد ما هو من ذلك مما يفيده بقرينة المقام من باب استعمال
الكلي في الفرد فهو مسلم من الاشتراك كل اعم منهما فانا قلنا انا اذا اجرينا صيغة مخصوصة بالكلي من حيث انه كلي في فرد من حيث وجوده في ضمنه
فهو في حكمهما والجاري في ذلك الفرد صيغة المختلفة فهذا لا يفيد الاتحاد في المفهوم بل انما يفيد الاتحاد في الحكم فيحتج البحث عن ان لفظ الطلاق
بعوض اذا استعمل في الخلع والمباراة ولم يكن هناك كراهة فلا يثبت به التملك فيرجع الى الرجعي فهو بحث عن الطلاق بعوض من وجه وان كان
بحثا عن الخلع من وجه اخر قوله ثم ان هؤلاء اختلفوا الى هذا الاختلاف ايضا يكشف عن المغايرة لان احدا لم يحتمل في الطلاق بعوض كونه فسخا
فهذا ايضا من احكام الطلاق بعوض الذي ذكره فلا في هذا المقام انه لا يحتمل كونه فسخا ابدا قوله والحاصل ان العادة المشار اليها الى اخره اقول
قد عرفت جملة من البحث فيه وفي كلام الفاضلين واشارة في مواضع كثيرة الى ذلك فيستفاد من كثير من كلماتهما مغايرة الخلع للطلاق بعوض
بالمفهوم وان ما قد يوجب لفظ الطلاق بعوض عن الخلع ويفيد مؤداه فهو من باب الاسقاط والتجوز لا انه هو ولو لم يكن اجماع على تلك كما يظهر
من بعضهم لم يقل بكفايته عنه لان الاصل عدمه فمن المواضع المذكورة ماذكره في الشرايع في المسئلة الخامسة في النظر الرابع قال لو خالعها
وشرط الرجعة لم يصح وكذا لو طلق بعوض فان ظاهر العبارة مخالفة المفهومين و وجه ان تخليهما فيما يوجب البينونة وهذا شرط مخالف لمقتضى
العقد المشروع و قد صرح في اول كتاب الخلع حيث بان الطلاق مع الفدية يقع بائنا وان افرد عن لفظ الخلع المقصود ثم مر سابقا تخص البينونة
للطلاق مع الفدية سواء كان الطلاق المعوض المقرون بلفظ الخلع او الخالي عنه وسواء كان مع كراهة الزوجة المجزية عن لفظ الخلع او بدونها
الذي هو عقد مستقل و يشهد بارادة الاعم مضافا الى اطلاق اللفظ انه ذكر في اول الكتاب ان الصيغة الموضوعة لافادة مفهوم الخلع بعينها
انما هو مثل خلعتك وخالعتك لا مثل فاسختك وفاديتك وابنتك وهذا الخلاف في بيان الصيغة الى لفظ الخلع في الجملة مع قطع النظر عن اعتبار
الضميمة وعدمه ثم ذكر الخلاف في انه هل يكون لفظ الخلع فقط او يلزم ان يتبع بالطلاق و مراده هنا ان الفرقة هل يحصل بلفظ خلعتك اولا
حتى يتبع بعد فهي انت طالق فعلى القول بالاشتراط يكون لفظ خلعتك مجردا عن الطلاق لغوا وعلى القول بعدم الاشتراط فيحصل الفرقة
و لكن اختلفوا في انه هل هو فسخ ومغاير بائنة لا يترتب عليه احكام الطلاق وشرائطه ومن جملتها عد من الطلقات الثلث المحتاجة الى المحلل اذ

انه طلاق فالاكثر على انه طلاق للنصوص المعتبرة وقيل انه فسخ لعدم وقوع الطلاق بالكنايات فانقدح من كلامه الى هنا بيان ان الخلع هل يعتبر في
ضم لفظ الطلاق اليه ام لا ومع تمامية انه فهل هو طلاق او فسخ وحاصل معناه كفاية الخلع المنضم الى الطلاق والمنفرد عن الطلاق مع تخييرنا كونه
بائنا وبقى الكلام في كفاية اداء الخلع بلفظ الطلاق بعوض مجردا عن الخلع فانه لاريب انه فرق بين الطلاق المنضم بالخلع ومع افادة معنى
وبين الطلاق بعوض المنفرد عن لفظ الخلع ولم يظهر مما تقدم الحكم بكونه من افراد الخلع فان تمام افاده في الكلام انحصار الخلع في مثل خلعتك على
كذا هل يكفي عن الخلع ام لا وهذا ايضا يتصور على وجهين احدهما انه من صيغ الخلع وقطع انه لا يقبل احد دعوان وهو كلام الشيخ في المبسوط والثاني انه
يفيد فائدة الخلع وهو الصحيح الذي لا ابد ان ينزل عليه كلام الشيخ والجماعة بل ادعى عليه الاجماع ولو لم يكن دعوى الاجماع على كفايته عن لفظ الخلع
وافادته فائدته لما قلنا بجوازه لعدم التوظيف والى ذلك اشار المحقق في اخر كلامه ويقع الطلاق مع الفدية بائنا وان انفرد عن لفظ الخلع فمن تامل في
كلامه يعلم انه ساق الكلام من اول البحث الى هنا في بيان حقيقة الخلع وصيغة الموضوعة له ولم يكن في كلامه الى هنا من حكاية الطلاق بعوض المنفرد
عن الخلع عين ولا اثر وهنا في صدد بيان حكم الطلاق بعوض الذي هو مغاير للخلع بالهبة وان مجرد طلب العوض يجعل الطلاق بائنا واما انه
او قعته في موضع يمكن جريان الخلع فيه بان يختص الكراهة بالمراة فيفيد فائدة الخلع ومن جملة فوائده البينونة مع جواز الرجوع اذا رجعت في البذل
فهو انما يحتاج الى دليل خارجي ولعله الاجماع فجمع المحقق في هذا البحث اقسام الفراق المشتمل على العوض سواء كان خلعا او فسخا او طلاقا بعوض
مجرد عن الخلع والمباراة والشهيد الثاني في الروضة عنون المقام وفسر هذه العبارة بانه انما وقع مع الفدية سواء كان بلفظ الخلع وقلنا انه طلاق او فسخ
او بلفظ الطلاق وجعله بعوض فانه يقع بائنا لا رجعيا للنصوص الدالة عليه وقد تقدم بعضها ووجهه ورد النص انه معاوضة محضة من الجانبين او
شبيهة بها كالبيع والنكاح ومن ثم اشترط وروده على عوض النكاح او عوض جديد واشترط فيه قبولها باللفظ من غير فصل وتطابق اللفظين
فلو خالعها بتجنيس فطلقها بمائة لم يصح كما لو باعه بمائة فقبل بتجنيس والاصل في عقود المعاوضات اللزوم لعموم الاية وقوله المؤمنون عند شروطهم
ويستثنى من ذلك ما اذا رجعت في البذل فانه ينقلب رجعيا وسيأتي البحث فيه انتهى كلامه وله وجه وجيه ثم فرع المحقق على هذه المقامات
فروع ثلاثة اولها انه لو طلبت منه طلاقا بعوض فخلعها مجردا عن لفظ الطلاق لم يقع على القولين ولو طلبت خلعا بعوض فطلق به لم يلزم البذل على القول
بانه طلاق او يفتقر الى الطلاق ومراده من القولين القول بان الخلع المجرد فسخ او طلاق فان الطلاق يقع به البينونة اجماعا ويكون جزء من الخلع بلا
الخلع له لعوض فيه من الخلاف فان قلنا انه فسخ فكونه خلاف ما طلبت ظاهر وان قلنا انه طلاق فكذلك ايضا لان الخلع مختلف فيه وما طلبت لا اختلاف فيه
واما في صورة العكس فصحيح وكذا على القول بكون الخلع المجرد فسخا فلا انه ما طلبت به يقع رجعيا فانه غير مشروط بالعوض ولا بالتماسها او
رضاها وفيه تامل واما اللزوم على القول الاخر فلا انه ما التمسه وزيادة حيث اتى بالجمع عليه ترك المطلقة فيه وفيه نظر لعدم كفاية احد
نوعي الطلاق عن الاخر وكون الطلاق اعم منه لا يكفي في تحصيل الخلع في ضمن ما حصل من الطلاق بعوض المتحقق في الخارج وهذا الاشكال في صورة
الانفراد عن ضم الطلاق ظاهر اذ لسان الخلع مدخلية في التماسه واما استشهادنا بهذا التفريع فيظهر من مقابلة الخلع بالطلاق بعوض سيما في صورة
العكس فان ظاهر قولنا ان الخلع طلاق او مفتقر اليه ان الطلاق المحمول هو الطلاق بالعوض كما لا يخفى لا مطلق الطلاق حتى يكون صادقا ويرجع عليه الحمل
ليس بحمل فيه بل متساو في الافراد ان يكون الطلاق بعوض فرد اخر غير الخلع فهذا يدل على انه اعم من الخلع لا انه هو كما لا يخفى بل نقول ان كل من قال
ان الخلع المجرد عن لفظ الطلاق طلاق لا فسخ وهم الاكثرون بل هم القول باعتبار الطلاق او بعوض عن الخلع اذ مقتضى قولهم انه طلاق اتحاده في الوجود
مع الطلاق كما في قولنا الانسان حيوان لا كونهما موجودا واحدا كما هو مقتضى الحمل الذي في مثل هذا زيد بعد صرف زيد في الخارج للمخاطب ولان
ذات الطلاق المحمول الذي هو في مقابل الفسخ اعم من الخلع لتحققه في الرجعي وغيره لما لم يتعلق الخلع عن العوض فيلزم ان يكون الطلاق المحمول عليه
طلاقا مقرونا بالعوض وان لم يكن العوض من مقوماته ولو انه كما في الهبة المشروطة فيها العوض من افراد الهبة المطلقة المعرفة بانها تمليك عين مجردة
عن العوض والقربة فكانهم قالوا ان الخلع طلاق مقرون بعوض ولازم هذا تحقق مفهوم الطلاق المقرون بالعوض اعم من الخلع مطلقا وذلك لانهم ليسوا
في مقام بيان ان الطلاق المقرون بالعوض خلع بل مرادهم بيان ان الخلع طلاق يترتب عليه احكامه لا فسخ لا ان الطلاق المقرون بالعوض خلع من باب
الحمل الذاتي لا من باب الحمل المتعارف بان يتحقق للخلع فرد اخر غير الطلاق فانهم لا يقولون به جزما بل يقولون ان كل خلع طلاق سواء تجرد
عنه او قارن به واما ان لفظ انت طالق بكذا من اقسام الخلع كما ذكره فحيثما انه يفيد فائدة الخلع لا انه هو ولولا ظاهر الاجماع ونقله لما قلنا
بكفايته عن الخلع فضلا عن كونه هو فالصحيح بما ذكرنا غاية الوضوح فساد ما ذكره في شرح النافع من ان الطلاق بعوض هو الخلع او من افراده و
نسبه الى المتقدمين والمتاخرين وادعى عدم الخلاف بين الاكثرين فالقول في الخلع المجرد انه طلاق لا فسخ يقتضي انه قسم من الطلاق ويلزمه بطريق الاولى كون المقرون

بالطلاق منه طلاقا فالذي تعاطوا الذكر في حكاية كونه طلاقا او مع اقترانه بالطلاق ليتمشى على احتمال اما كون لفظ انت طالق على كذا مجردا عن لفظ
الخلع هل هو خلع ام لا فليس في هذا المقام متعينا ولا اثر بل هو مسئلة اخرى ذكروها في كفاية هذا اللفظ عن الخلع مع اجتماع سائر الشرائط من
الكراهة المختصة بها وغيرها ام لا وهذا هو الذي ذكروها بعد قولهم انا نخالعها والاخلاق ملتئمة الى اخره وقد اشرنا سابقا اليه يعني لو قصد
ايقاع الخلع الذي تحققت شروطه بالكراهة بلفظ الطلاق فهو كما لو اوقعها بلفظ الخلع في عدم الوقوع مع تلائم الاخلاق ولا يملك الفدية ولكن هنا
فرق اخر وهو انه يقع الطلاق رجعيا في الاول دون الاخر لانه يمكن تملك الفدية بالطلاق مع بعوض مط وقد اشرنا سابقا الى غفلة الشهيد
الثاني ره عن ذلك **وبالجملة** فما ذكره السيد محمد ره في شرح النافع بعد ما نقل كلام فخر المحققين المتقدم ذكره حيث قال ردا عليه ان الطلاق
بعوض من اقسام الخلع كما صرح به المتقدمون والمتاخرون من الاصحاب فلا يرد نقضا عليه لا يرجع الى محصل كما عرفت وستعرفه وما قد يوجه كلامه
بان غرضه انه اذا كان الطلاق بعوض من اقسام الخلع ولا يصح الا بشرائطه ويقع الخلع به مجردا وبغيره فاي داع الى تكلف اخراجه عن هذا الخلع وتقييد
كلام العلامة وتطبيقه على حد نفسه ولا سيما مع تردد العلامة في القواعد في الاكتفاء بمجرد الخلع وحيث كان هذا نزاعا لفظيا فالامر فيه سهل
فلا ينبغي ابتناء الاحكام والفتاوى على ذلك كما هو ظ **اقول** قد عرفت سابقا منع كون الطلاق بعوض نفس الخلع وتزيدك هيهنا بان لفظ الطلاق
بعوض يحتمل له معنى اضافي ومعنى علمي فان اعتبرنا معناه الاضافي فلا ريب انه معنى كلي لكون كل من المضاف والمضاف اليه كليا والكل منهما معنى حقيقي
كلي فالطلاق معناه هو ازالة النكاح بلفظ طالق وبعوض معناه كون ذلك في مقابل شيء اخر ولا ريب ان هذا المعنى يباين الخلع واعم منه مط فكيف
يكون اخص من الخلع حتى يصير قسما من اقسامه **وان** قلت ان بينهما عموما من وجه **فهو** ايضا يكفينا لان كون الطلاق بعوض اعم من الخلع من وجه
يستلزم لوجود فرد اخر لغير الخلع فمراد الجماعة اخراج ذلك الفرد الاخر **وان** قلت الطلاق بعوض بالمعنى الاضافي معنى كلي لا فرد له كشريك
الباري ولكنه استعمل مجازا في الخلع بناء على جواز استعمال المجاز الحقيقة **فهو** قول بالنقل عن معناه الاضافي عرفا ولغة والاصل عدمه مع ان هذا
فيصير احتراز هؤلاء الفحول عنه في تعريف الخلع يصير لغوا اذ هو احتراز عما لا وجود له ولا ثمرة فيه ونبرئ ساحة هؤلاء الفحول عن مثل ذلك لا نم
وان اعتبرنا المعنى العلمي بان نقول لفظ الطلاق بعوض انما وضع للخلع بجعله نوعا من اقسام الخلع فهو من الالفاظ الموضوعة المرادفة للفظ الخلع فمع
ان الاصل عدمه لا معنى للاحتراز عن المرادف فهو كما لو وضع عمرو زيدا لابنه وكذا لابي عبد الله ويق زيد هو الولد الذي ولده عمرو وسماه بزيد محترزا
بقيد تسميته بزيد عن ابي عبد الله فهو في معنى ان لفظ زيد غير لفظ ابي عبد الله وهو مع ما قدمنا سابقا من ان الحدود انما هي للماهيات والاحتراز في
قيودها ايضا انما يكون عن الماهيات لا يليق مثل هؤلاء الاعاظم ممن نقلنا عنهم وممن نستقل عنهم من الخاصة والعامة فكيف يجري بمحل كلام مثلهم
على مثل ويق هذا نزاع لفظي هذا ما يتعلق بما نقلنا عن المحقق في كلامه وكلام العلامة في كتبها ايضا اشارات لا يخفى على المتتبع **الموضع الثاني**
انه قال بعد العبارة التي نقلنا عنه في شرح قول المحقق ويقع الطلاق مع الفدية بائنا وان انفرد عن لفظ الخلع **واعلم** انه مع اشتراك الخلع والطلاق
بعوض في هذا الحكم يفترقان بان الخلع يختص بحال كراهة الزوجة خاصة كما انفردت المباراة بكون الكراهة منهما واشتراط كون العوض بقدر ما وصل
اليها منه بخلاف الطلاق بالعوض فانه لا يشترط فيه شيء من ذلك فكان التعبير به مع ما ذكر المقصود من الخلع اولى لاخصوصيته مع اشتراكهما في الكراهة
والاختلاف فيهما **وقد** يعترض عليه بانه اذا كان كذلك يعني كون الطلاق بعوض مغايرا للخلع فما بال الاصحاب لم يتعرضوا لاحكام هذا العوض وهذه
والطلاق الواقع بهما فلو كان ما ذكره من عادة الاصحاب كما قاله في اول الكتاب لكان يجب عليهم بيان ذلك كما هو ظ **اقول** ليس هذا طلاقا خاصا ولا
نوعا خاصا ولا نوعا من انواع الطلاق حتى يذكر خواصه بل هو عقد وارد على الطلاق باقسامه والمعيار في العوض هو التراضي لا غير كسائر العقود و
ما اقتضى عادتهم هنا هو بيان اللفظ الدال على هذا العقد من حيث هو وهذا العقد يكون في الخلع **ومراد** الشهيد الثاني ان هذا العقد لا يشترط
فيه الكراهة وان كان قد يتحقق في ضمن ما يشترط فيه الكراهة فاذا كان المعيار في عوض هذا العقد هو التراضي فلا حاجة للاصحاب الى التعرض لحال
بيان العوض وقدره **وقد** ينافي ظ ما ذكره ره من مغايرة الخلع للطلاق بعوض ما فرع عليه شيخنا المحقق وغيره فيما اذا طلبت منه خلعا بعوض فطلق
به انه ان جعلنا الخلع طلاقا او مفتقرا الى الطلاق واعتبرنا لزوم البذل لانه اتى بما التمسه وزيادة وهذا يقتضي الحكم بلزوم البذل لا يستقيم على تقدير المغايرة
بل انما يستقيم على تقدير الغيرية اذا جعل الخلع قسما من جعل الطلاق بعوض قسما منه بحيث لا يجامع الا شرائطه كما هو المعروف فيكون المرأة قد طلبت
الهيئة الحاصلة بالطلاق بعوض منفردا او مع الصيغة واختار الزوج الاول **واما** اذا جعل الطلاق قسما مستقلا بنفسه وان اجتمع مع الكراهة على
سبيل الاشتراك فلا يلزم البذل وان فرض اتحاد الفائدة في القسمين **شرح** قوله واتبعه بزيادة منه لم يذكره المحقق والعلامة ويجيء تركها
لان موضوع المسئلة انما طلبت منه خلعا بعوض فطلق براي انه طلاق منفرد عن الخلع كما هو مقتضى العبارة والمسئلة المقابلة لها وهو ما في ابتناء

الخلع بالطلاق ثم قوله لانها انما تمنيا النسبة وزيادة فاسد ايضا لانها طلبت الخلع الصحيح فاذا بني على انه لا يقع بالخلع الا مع الطلاق وقد حصل هو
ذلك فلم يات بما الزيادة تمنا النسبة زيادة فاسد ايضا لانها طلبت الخلع الصحيح فانه ثبت انه اختار المركب فكان يحصل الغرض بالفرد الاخر بناء على ان الخلع
يحصل بكل من الامرين اقول ولا يخفى ما فيه فان المراد من الموضوع في قولنا الخلع طلاق هو المفارقة الخاصة الجامعة للخصوصيات التي يسمى خلعا ومن
المحمول هو الطلاق العام الذي هو مفهوم كلي في مقابل الفسخ الذي لم يؤخذ في مفهومه كونه جامعا للشرائط المعهودة ولا عدمه وخلافهم في ان الخلع
المجرد هل هو طلاق او فسخ انما هو بعد تمييز شرائط الخلع من اختصاص الكراهة بالزوجة وكون الفدية باختيار الزوج في مقدارها وغير ذلك و
بعد جميع ذلك اختلفوا في انه طلاق او فسخ فيشكل الحكم بلزوم البذل وان جعلنا الطلاق بعوض اعم من الخلع ايضا اذ هي طلبت الخلع الجامع للشرائط
بقرينة المقام والحاصل ان طلب الزوجة الخلع الذي هو طلاق بالمعنى العام المقابل للفسخ لا يستلزم طلبها الطلاق الخاص المشروط بشروط الخلع
حيث ان اعتبار الشرائط داخل في مفهومه حتى يلزم ان يكون اداء الزوج لمطلوبها بعنوان الطلاق الخاص الماخوذ في مفهومه تلك قوله ثم قوله
اتبعه بزيادة منه الى اخره اقول ولعله اراد التنبيه على غفلة المحقق عن الفرق بين القولين اعني القول بكفاية صيغة الخلع مجردا عن الطلاق والقول
بلزوم ضم الطلاق حتى يتحقق حقيقة الخلع وان تجرد الطلاق بعوض في جواب طلب المرأة الخلع ليس اجابة لملتمسها على الاطلاق بل لا بد من تفصيل
فان قلنا بكفاية لفظ الخلع فقط وقلنا ان الطلاق بعوض جواب لملتمسها لكفاية الطلاق بعوض عن الخلع كما هو المشتمل للاختلاف فيه فهو
يفيد فائدة الخلع له مرتبة اخرى لكون ذلك طلاقا بالاتفاق بخلاف لفظ الخلع فقط فانه خلافي فهو بقية الخلع وتبنيه الحر واما لو
قلنا بان حقيقة الخلع لا يتحقق الا باتباعه بالطلاق فالطلاق بعوض وان كان نفسه فائدة الخلع وكونه طلاقا ولكن لفظ خلعتك على كذا وانت طالق
مشتمل على مزية ليست في الطلاق اذ قد يكون منظور المرأة التأكيد في امرها بان يصرح بلفظ الخلع ايضا وان لم يتم الخلعية الا بانضمام الطلاق فاذا
اجابها بلفظ الخلع مع اتباعه بالطلاق فاجاب ملتمسها بخلاف ما لو اقتصر على الطلاق بعوض ويمكن بعيدا ان يكون مراده ان المحقق ايضا اراد ذلك
اراد من الطلاق بعوض القدر المشترك بين القولين اي فيشمل الطلاق بعوض فقط بناء على القول الاول ولفظ خلعتك وهي طالق بعد خلعها بناء على القول الثاني
ولا الظاهر هو الاحتمال الاول و حاصله ان خلافهم في كون الخلع طلاقا ام لا انما هو في الخلع المجرد واما الخلع المنضم بالطلاق فهو طلاق بلا خلاف
اعتمادهم في الطلاقية على القيد والمقيد متمم للخلعية مستقل في افادة الطلاقية فاذا قلنا ان الطلاق بعوض ينوب عن الخلع فعلى القول بلزوم
الانضمام انما ينوب عن الخلعية المستفادة من المقيد بالقيد لا على نفس المقيد فلا بد في اجابة الملتمس على هذا الخلع متبعا بالطلاق واصل الكلام
الاشتباه يمنع من كون الطلاق بعوض بدلا عن الخلعية والطلاقية معا الموضع الثالث ما ذكره في شرح كلام المحقق لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم
يصح الخلع ولم يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه بعوض لم يملك العوض وصح الطلاق وله الرجعة فانه قال بعد بيان حكم الخلع مع عدم الكراهة واما
الطلاق بعوض فمقتضى كلام المصنف والجماعة كونه كذلك لاشتراكهما في المعنى بل عده في المبسوط خلعا صريحا حيث قسمه الى واقع بصريح الطلاق والى
واقع بغيره وجعل الاول طلاقا صريحا وجعل الخلاف في الثاني هل هو طلاق ام لا وهذا ان كان اجماعيا فهو الحجة والا فلا يخ من اشكال لان النصوص
انما دلت على توقف الخلع على الكراهة وظاهر حال الطلاق بعوض انه مغاير له وان شاركه في بعض الاحكام انتهى كلامه ره و قد قدمنا الكلام في
توجيه ما توهم من التنافي واحتمال غفلته فيما نسب الى الاصحاب بل الاخلط ما سنذكره في المباراة فلا نعيد اذ نحن لا ندعي صحة جميع ما ذكره ره ولا نتصدى
لتصحيح كل ما ذكره بل غرضنا تحقيق المسئلة وبيان مواضع المناقشة في صحته في الجملة ومنهم المحقق الاردبيلي ره والبيضاوي فانه قال في كتاب ايات الاحكام
قال البيضاوي واعلم ان ظاهر الاية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق ولا بجميع ما ساق الزوج اليها فضلا عن الزائد ويؤيد ذلك قوله عليه السلام
ايما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير باس فحرام عليها رائحة الجنة وما روي انه قال لجميلة اتردين عليه حديقته فقالت اردها وازيد عليها
حديقته فقال عليه السلام اما الزائد فلا والجمهور استكرهوه لكن نفذوه فان المنع عن العقد لا يدل على فساده وانه يصح بلفظ المفاداة فانه سماه افتداء
واختلفوا في انه اذا جرى بغير لفظ الطلاق فسخ او طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوله فان طلقها فان تعقيب الخلع بعد ذكر الطلقتين يقتضي ان
يكون طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا والاظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض ثم قال المحقق الاردبيلي ره وفيه تامل
لانها تدل على ان الاخذ من المرأة لتخليص نفسها لا يجوز الا مع الكراهة وايضا معلوم عدم الجواز من غير شقاق بل وقوعه ايضا في الخارج انما كان على سبيل
ان يبين دلالتها على حصوله من الجانبين او المرأة فقط والرجل ثم اورد عليه بعدم صحة تاييده مطلقا بالخبرين وكذا على سائر مطالبه حتى على
وجه وجيه لا نطيل بذكره الى ان قال وايضا كون الخلع طلاقا كما قال والاظهر انه طلاق الى اخره غير ظاهر ودليله قياس في اللغة وهو على تقدير صحته
لا يصح في اللغة الى اخر ما ذكره فاستفاد لا انه علامة البيضاوي على مغايرة الطلاق بعوض للخلع فقط واما دلالة كلام المحقق الاردبيلي ره ففي وجوه

للشرائط م

قال الطلاق م

الخوف لاصدم خوف العقد المثمر لذلك الاسم م

وفيه تحقيق خلعت نفسك

الاول تقريره لما ذكره البيضاوي تعلق بما اتيتموهن او رد عليه بمنع جواز المفاداة والثاني قوله لا عدم جواز العقد المقرر لذلك الا مع الكراهة فانه
يدل على انه يجوز تخليص المرأة نفسها بعد تقرر ذلك بدون الكراهة ولو كان على وجه غير الخلع بطريق الاولى ومن العجب ان بعضهم نسب اليه حرره الحق وكلامه
يكشف عن اختصاص اخذ عوض الطلاق من المرأة في الخلع والمباراة وكانه نظر الى قوله قبل ذلك حيث قال ثم اعلم ان صريح الاية عدم جواز اخذ شيء
من مهورهن بل جميع ما اعطين من المهر والنفقة والعطايا ما عدا لزوم الهبة للزوجة وكذا استرجاع الثياب التي اعطوها للكسوة وان بقيت بحالها
وطلق الا عوض الخلع فمنه شيء ان ظاهرها تقييد جواز عقد قاما الخوف من الجانبين فيكون الشرط الخوف من الجانبين وليس ذلك بشرط في الخلع بل في الخلع الباين
الا ان يحمل على انه يخاف الزوج من انها لو خرجت عن وجوب الزوجية والشرع يخرج هو ايضا ولكن في المباراة شرط في الخلع عند الاصحاب كما
هو المذكور في محله بل الشرط ظهور بغض الزوجة فقط مثل ان الشرع يخرج هو يقول لا اغتسل لك من جنابة ولا ادخلن على فراشك من تكرهه وامثاله
فيحمل على المباراة لا الخلع انتهى كلامه وانت خبير بان كلماته التي نقلناها عنه في الرد على البيضاوي صريحة فيما ذكرنا وكان التصريح به لو سلم
ظهور ما نقلنا هنا فيما اراده فلا ينافي التصريح مع انه لا ظهور فيه اصلا واما الاستدلال بعموم الاية على تحريم اخذ العوض عن الطلاق الا في الخلع كما
صدر من بعض الافاضل العصر ومن تقدم عليه فظني انه لا يتم بيان ذلك ان هنا الا دقيقة لم يسبق الى بيانها فيما اعلم وهو ان غلب استعمالات الكلمة
الاخذ مبنية على التناول الابتدائي للشيء بسبب دواعيه من الاخذ كالغاصب واهل السؤال واهل الشرع في اخذ حقوق الله او على سبيل الغلبة
والتسلط مثل خذ من اموالهم صدقة ومثل قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه
بهتانا واثما مبينا وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والماخوذ في المعاملات على وجه التراضي وطيب النفس لا يقال اخذ بهذا المعنى ولذلك
ترى الاسير لا خيد وكذا المراة فيما يناسب هذا الاستعمال خذوه فغلوه واخذ واحصروا واقتلوا تقتيلا ولا تاخذكم في الله لومة لائم ولا تاخذه سنة ولا
نوم اذ لو لم تعتبر الغلبة في مفهوم الاخذ لكان المناسب تقديم النوم على السنة لان الترقي في بيان عموم الغفلة انما يحصل بذلك وقوله تعالى
ما اخذت حتى تؤتى اية شيء مستقر قريب ادنى فيها اشارة الى ان المراد ما اخذت مما لم يحضر في نفس الامر وان لم يكن غاديته في الحال في ضمن المعاملة ايضا
ظاهر ولو كان المراد الاخذ في الاية الذي يحصل فيه مطلق التناول والتسلط لما جاز اخذ المهر من الزوجة لو وهبته او ابرأته وقد قال تعالى فان طبن
لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا ولا ريب ان كلامنا فيما لو طلقها بعوض المهر لطيب نفسها بدون كراهة من المرأة للزوج بل لغرض اخر
اليها بقاؤها ولو كان العوض من مال المولى كما اشرنا سابقا فانه يصدق عليه انه طلاق بعوض ويصح الاخذ ايضا في تعريف الخلع والحاصل
ان الظاهر من الاية هو الاخذ الابتدائي من دون طيب نفس الزوجة وما يبذله في عوض الطلاق لاجل تخليص نفسها البين بذلك من طيب النفس بل ربما
الجاؤها من جهة كراهتها له وخوف الوقوع في المعصية او هلاك نفسها من الغصة والحسد واهلاك زوجها اياها خوفا من اهلاكها اياه فرض
الحقوق لا ريب في ان الاية صريحة في عدم جواز اخذ المهر وغير المهر من طيب نفس الزوجة الا في الخلع مما انه لا يجوز الاخذ بوجه من الوجوه الا في
الخلع واعجب من ذلك العجب ما ذكره بعض حيث نسب اليه رحمه الله ذلك بعد اخذ قوله ثم ان الظاهر تقييد جواز الاخذ بحصول خوف عدم اقامة الحدود
وسكت عن ذكر قوله من الجانبين الخ اذ من الواضح الجلي ان مراده ان الاية ظاهرة في المباراة لا الخلع واين هذا مما اراده والحاصل ان النهي عن الاخذ
في الاية لا ينصرف الا الى منع الاخذ اذا وقع على وجه معاملة صحيحة مبنية على التراضي فالنهي في هذه الاية من قبيل النهي في الاية الاخرى اعني قوله
تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الاية اذ كما يمكن ان يكون توهم الازواج في جواز اخذ المهر حين استبدال زوج مكان زوج نظرا الى ما شيء من عدم
استيفاء تمام الاستمتاع فاذا ارادوا الرجوع الى بعض استفادوا من الحق فرد الله تعالى توهمهم وابطله بقوله وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض
وانتفع البضع بالافضاء واما التفصيل من جانبهن فكذلك يمكن ان يكون تجويز الاخذ من المختلعة لاجل اقدامها بنفسها على الافتداء والميل لنفسها
الى المفارقة ولا تفضيل للزوج في حقهن ولذلك جوز الاخذ منهن وان لم يكن بطيب نفسهن ولا يذهب عليك ان مرادنا هنا من طيب النفس هو
الشهوة والموافقة للطبع والامر لا ينبغي اجبارها عليه ويكفي في ذلك الارادة بما وان كان بذل المهر منافرا لطبعها والفرق بين الشهوة والارادة واضح ثم
والكراهة فان قلت نعم لا يدل الاية على جواز ما اخذ من باب الطلاق بعوض في غير الخلع والمباراة ولكن النص يحتاج الى دليل والاصل عدم
النص قلت قد اشرنا الى بيان وجه النص وسنشير بعد ذلك اليه بعض الكلام ثم ان ما ذكرنا انما يصح الطلاق بعوض المبتني على طيب النفس فما اتفق
فيما لو حصل كراهة ولم يبلغ حد الكراهة المعتبرة في الخلع او لم يعلم حقيقة الحال ويندفع ذلك بعد القول بالفصل انه لا مانع عن وجود
الطلاق بعوض في غير الخالصين لا يخلو الكلام بعد عن خالص بل يكون منظورا ولو فرض شمول الاية فهو معارض بشمول ادلة سائر العقود وعمومات
خصوصا لما مر فيه والنسبة بين عمومات من وجه فاوجه ترجيح الاية ومن عجيب ما وقع هنا ما اتفق لصاحب الكفاية من الاضطراب في

الاخذ بحصول خوف

في بيان الافتداء وانه الاخذ

في تحقيق البضع بالافضاء

واضح ثم

التساقط حيث وافق الشهيد الثاني ره في بعض المواضع وخالفه في شرح النافع في بعض آخر ولعله كان في بعض العنوانات التي لم يوجد في شرح النافع كان نظره الى المسالك ولخصه مختاره وفيما وجد من العنوان في شرح النافع تابعه غفلة عما لخصه اولا وقد وجدنا بالتتبع انه ره غالبا يوافق مختار صاحب المدارك والمحقق الاردبيلي ره وان انفرد عن الاصحاب ونحن نذكر مواضع كلمات المخالف فقال في اول كتاب الخلع والمباراة انهما يفترقان في امور ويشتركان في كونهما فرقة حاصلة بعوض قد يكون بلفظ الخلع والمباراة فيلحقهما احكامهما وقد يكون بلفظ الطلاق فيلحقهما احكامه والظاهر ان المراد بالاحكام الخلع والمباراة انه متى تحققا فلا ينفك بالذات عن البينونة بخلاف الطلاق فانه ينقسم بالذات الى البائن وغيره ويشترطان بالذات الى البائن وغيره ويشترطان بالذات والهيئة بالفدية مع اختلافهما في تعيين المقدار في المباراة دون الخلع بخلاف الطلاق ويشترط فيه الكراهة من الزوجة او الزوجين بخلاف الطلاق فان الخلع مما وقع الخلاف في كونه طلاقا او فسخا بخلاف الطلاق وان الطلاق مما يعتبر في الطلقات الثلث اتفاقا بخلاف الخلع فانه لا يجزي عن الطلاق حيث لا يراد به الخلع وان الطلاق لا يشترط بانضمام شيء اليه اتفاقا بخلاف الخلع فاختلفوا في اشتراطه باقتران الطلاق وبخلاف المباراة فاتفقوا على اشتراطه باقترانه بالطلاق الى غير ذلك من الاحكام **واما** اذا رجعنا ضمير احكامه الى الطلاق بعوض كما هو مناسب للمقام فلازم كلامه ره اتحاده مع الخلع في الاحكام **نعم** يشكل في الحكم الاول اذا قلنا بان الطلاق بعوض ايضا يفيد البينونة بمعنى عدم صحة الرجوع مع حرمته كما يظهر من الشهيد الثاني واما على ما سلكنا من صحة الرجوع وان حرم فيختلفان ايضا **و** بالجملة كلامه كالصريح في مخالفة الطلاق بعوض ومغايرته في الاحكام مع الخلعين وليس المغايرة بمحض اللفظ **و** اما ما يوهم اشتراكه باحكامهما يعتبر في صيغة الطلاق وغير ذلك مما ذكره في محله فهو غير صريح في عدم ثبوت بعض احكام الخلع والمباراة فيه كصحة الفدية الا مع الكراهة **اقول** ما ذكره في كيفية صيغة الطلاق فهو في احكام الطلاق من حيث هو طلاق بعوض والكلام في الصيغة هو مثل انه لا يصح بغير لفظ طالق من سائر الكنايات ونظير هذا الحكم ايضا مذكور في الخلع فكما ذكروا انه لا يجزي في الطلاق مثل اعتدي وحبلك على غاربك فقد ذكروا ان في الخلع لا يجزي مثل فاسختك وابنتك فلم يحصل المغايرة بذلك **و** ايضا ظاهر قوله ملحق بهما حكمهما ويلحق به حكم المغايرة في الاحكام والمحتاج في التصريح مما يتفقان فيه **و** الحاصل ان مراده ره هنا هو ما ذكره في المسالك ثم قال بعد ذلك **و** الظاهر انه يقع الخلع بقوله انت طالق على كذا كما صرح به جماعة من الاصحاب **و** هذا الكلام ككلام غيره من الاصحاب مشعر بمغايرة الطلاق بعوض للخلع فانهم ذكروا انه يجزي عنه الا انه هو **و** كانه متردد في كونه خلعا فيصير كونه طلاقا وان جامع شرائط الخلع **ثم** قال ره واذا وقع الطلاق مع الفدية سواء كان بحرف لفظ الخلع او اتبع بالطلاق ام كان بلفظ الطلاق فانه يقع بائنا للنصوص **قال** الشهيد الثاني واعلم انه مع اشتراك الخلع والطلاق بعوض في هذا الحكم يفترقان بان الخلع يختص بحال الكراهة من الزوجة خاصة كما انفردت المباراة بكون الكراهة منهما واشتراط كون العوض بقدر ما وصل اليها منه بخلاف الطلاق بالعوض فانه لا يشترط فيه شيء من ذلك فكان التعبير به مع افادته المقصود من الخلع اولى خصوصا مع اشتباه الحال في حال الكراهة والاختلاف فيها وهو تشبيه انتهى كلامه ره **و** هو صريح في موافقته للشهيد الثاني ره **و** اعلم ان في قوله ره للنصوص مسامحة وتبع في ذلك الشهيد الثاني فبين الاستدلال بالنصوص وبين قوله ووجهه وبين الفصل بما ففيه الخ فمراده من الاستدلال بالنصوص انما هو الخلع واكتفى في الطلاق بعوض بما ذكره اخيرا من التمسك بعموم اوفوا بالعقود وغيره ومثله في كلامهم كثير **و** يمكن ان يكون مراده في الكفاية التغليب فاراد بالنصوص اعم من النص الصريح وظواهر العمومات **و** لو نزلنا على ان مراده موافقة السيد محمد ره عن اختصاص الطلاق بعوض بالخلع ففيه الاضطراب في كلامه سيما مع اقتضاء هذا الكلام بما نقلوه عن المسالك بعينه واستوجهه **ثم** قال بعد ذلك لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم يصح ولم يملك الفدية لا اعرف فيه خلافا ولو طلقها والحال هذه بعوض فالمشهور انه لا يملك العوض **و** يدل عليه عموم الاية والاخبار في الروضة والمسالك ان الطلاق بالعوض لا يعتبر فيه كراهة الزوجة بخلاف الخلع **و** هو غير جيد **و** ذكر بعض العلماء انه لا يعرف له موافقا وهل يقع الطلاق رجعيا على هذا التقدير **قال** الفاضلان نعم وفيه اشكال لان الطلاق الرجعي غير مقصود ولا مدلول عليه باللفظ واستجود بعض المتأخرين وقوع الطلاق باطلا من اصله وهو غير بعيد انتهى كلامه ره **و** هذا صريح في متابعة السيد محمد ره **و** الظاهر ان مراده من بعض العلماء هو ومن بعض المتأخرين **ثم** قال في المباراة انها طلاق بعوض مترتب على كراهة كل من الزوجين صاحبه الى ان قال فلو اقتصر على قوله انت طالق بكذا صح وكان مباراة كما صرح به جماعة من الاصحاب اذ هي عبارة عن الطلاق بعوض مع منافاة بين الزوجين اذ الطلاق بعوض ليس ايقاعا خارجا عن الخلع والمباراة بل انما هو خلع او مباراة فان قصد الخلع مع اجتماع شروطه وقع خلعا وكذا لو قصد المباراة مع اجتماع شروطها وان اطلق بالبينونة ويجوز انصرافه الى كل منهما عند اجتماع شرائطهما لو جمع شرط احدهما انصرف اليه وان انتفت شروط كل منهما فان قصد احدهما انصرف اليه والظاهر انه يقع باطلا وان لم يقصد احدهما فاستوجه في المسالك صحته لعموم الادلة على جواز الطلاق مطلقا وعدم وجود ما ينافي ذلك في خصوص البائن **و** استشكل بعض المتأخرين بان المستفاد من الادلة

في

الشرعية بحصول الابانة بالعوض في الخلع والمباراة وانما جوزنا الطلاق بالعوض في الخلع والمباراة لصدق احدهما عليه ولولا ذلك لاشكل الحكم بعضه لانتفاء الدليل عليه ولنا انتهى كلامه زيد في فهمنا ايضا وافق السيد محمد ره مع نوع تردد وقد ذكرنا ما عندنا من تحقيق المقام في هذا المرام حيث ذكرنا غفلة الشهيد الثاني ره فلا يفيد هذا غاية ما بلغه النظر القاصر في جميع اقوال العلماء القائلين بمغايرة الطلاق بعوض مع الخلعين وذكر الادلة على هذا المقصد المهم العزيز المنيع في كلام اكثرهم واما القائلون بالاتحاد فقد عرفت ان اول من اقدم في هذا المضمار هو الفاضل السيد محمد ره في شرح النافع وقال انه لا يتحقق الطلاق بعوض الا مع كراهة الزوجة او الزوجين وان القول بتحققه بدونها من متفردات جد ره وقد نقلنا كلماته وما فيها من الغفلة ثم بعده الفاضل الاصفهاني في شرح القواعد حيث انه بعد ما ذكر عبارة العلامة في القواعد يقع بلفظ الطلاق ويكون بائنا مع ذكر الفدية وان تجرد عن لفظ الخلع قال في جملة شرحها فليس هذا نوعا من الطلاق ومغايرا للخلع لا يشترط فيه الكراهة كما قيل فان النصوص من الكتاب والسنة تصرح في النهي عن اخذ الفدية الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله **اقول** ولعله يريد بذلك الى الشهيد الثاني ره وقد نقلنا كلماته فان اراد في صورة قصد الطلاق بعوض الخلع فهو مسلم واما لو لم يقصد ففيه منع ظ كما عرفت وستعرف **قوله** فان النصوص من الكتاب والسنة الخ فيه ان غاية ما يستفاد من الكتاب والسنة انه اذا كانت المرأة كارهة للزوج بحيث يجب تخليص نفسها من يد ونفسها بشيء كانها مأسورة تخاف القتل فتشتري نفسها بشيء فجواز الاخذ على سبيل الافتداء لتخليص نفسها موقوف على ثبوت الخوف من ان لا يقيما حدود الله ويخالف احكام الله والحاصل ان جواز الاخذ منها من باب تسليمها تخليصها من الشدة بل انما يكون في صورة الخوف من عدم اقامة الحدود لا انه لا يجوز مطلق البيع ضمن هذا المرأة محبة لزوجها بل يصعب عليها مفارقته لكن الزوج يريد ان يسافر بها الى بلاد الغربة ويصعب على الزوج ايضا مفارقتها لكن بسبب صعوبة الغربة عليها او صعوبة مفارقتها على ابويها رضي بان تبذل مهرها ويطلقها في عوضه فليس في الايات والاخبار من الدلالة على اشتراط ذلك بخوف عدم اقامة الحدود دعين ولا اثر في صحة هذا الطلاق اما الاول داخل في عموم اوفوا بالعقود لانه عهد موثق اولانه هبة مشروطة بالعوض او غير ذلك مما مر اليه الاشارة وهذا الوجه مما يستفاد من كلام المحقق الاردبيلي ره وقد نقلنا سابقا والظاهر ان نظر المحصل قوله تعالى فيما افتدت به يقيد الجرح لا يريد بيان المنع من الاخذ في صورة عدم الافتداء والتخلص عن الشدة لا يجوز الا في صورة الخوف من عدم اقامة حدود الله فلا تعرض لحال المنع عن الاخذ في صورة الافتداء او لا منع عنا اذا حصل بسبب معاملة شرعية لذلك ويرد عليه ح المنع عن ذلك لان الاصل في العام عدم التخصيص الا فيما ثبت والمسلم التخصيص في صورة الافتداء مع الخوف المذكور وهو الخلع يبقى الباقي تحت المنع والاولى التمسك في منع دلالة الاية بما بينا سابقا في تحقيق معنى الاخذ من معلومات الطلاق انه شبه عليه كما يتوهم من جهة عدم تمامية الاستمتاع وغير ذلك الا في صورة كراهة الزوجة وخوف عدم اقامة حدود الله فانه يصح الاخذ فيه بخلاف ما لو لم يكن من معلومات المتأخرة عنها بالذات وبالقصد كما لو بذلت المرأة شيئا ووهبت لزوجها بطيب نفسها من دون كراهتها للزوج لغرض صحيح كما مر فان الطلاق ح من توابع البذل ومعلولاته فان الاصل في العقد الايجاب والقبول من توابعه مرتبا انه لا يتوقف الخلع ايضا كذلك لان المرأة تبذل المهر لان يطلقها وتشتري نفسها وتخلصها **لانا** نقول مقصودنا من العلة هنا هو الباعث على الفعل والعلة الغائية والا فلم تبذل شيئا لزوجها والحاصل ان الكلام في الاية نظير الاية التي قدمناها سابقا من قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا الاية **فحاصل** المراد هنا انه لا يأخذ شيئا بسبب الطلاق من حيث انه طلاق ومعلول الطلاق الا في الخلع بشرط الكراهة المعلومة والخوف المعلوم فحاصل معنى الاية على ما يظهر في النظر القاصر انها في بيان حكم التطليقات الثلاثة المحتاجة الى المحلل وذكر الخلع جملة معترضة وقعت في البين قال الله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان يعني الطلاق الرجعي مرتان سواء جعلنا الرجعي بمعنى ما من شأنه الرجوع في العدة او من شأنه جواز امساك الزوجة بعد سواء كان بالرجوع في العدة او تجديد العقد عليه واما الثالثة فبائن بمعنى عدم جواز الرجوع عليها بشيء من المعنيين وان كان بالذات تاما من شأنه الرجوع في عدتها ومنعه عن ذلك كونه ثالثة ثم قال تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان فانه يجب على الزوج بعد التطليقتين لما اخذ الزوجة بالرجوع او بتجديد العقد وامساكها بالمعروف وايفاء حقوق الزوجية او تسريح باحسان الى ابقائها على حالها بدون اضرار اليها حتى ينقضي عدتها وتبين عنها او تطليقها ثالثا ان يلجيها بعد التطليقتين بابه من المعنيين مع الاحسان وعدم الاضرار ثم قال تعالى بعد ما ذكر حكم الخلع في البين فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يعني فان طلقها الزوج مرتين مرة ثالثة واختار التسريح بمعنى اخذها وتطليقها فلا يحل له تزويجها يعني المبنية بالطلاق الثالث حتى تنكح الزوجة زوجا غير الزوج الاول ثم قال تعالى فان طلقها الزوج الثاني المحلل فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله يعني لا اثم على الزوجة والزوج الاول ان يتراجعا بان يعقدا عقدا جديدا بينهما ومفهوم الشرطية غير معتبر ومنافاة لان

في بيان المراد من قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به

الشرعية او المراد من الظن العلم والاعتقاد او الحصن الاثبات والتأكيد في نفس المعاشرة وعدم الخروج عن الطاعة ويحتمل تعميم الجناح المنفي للكراهة ايضا فيصح الاستثناء ويحتمل القول بالحرمة مع الظن بعدم الوفاء وهو مشكل والقول بالفساد اشكل منه **هذا** ان كان المراد من بيان حكم التطليقات الثلث **واما** المعوضة المذكورة في اثنائه وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقد وقع بين قوله تعالى او تسريح باحسان وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره **فوجه** مناسبة ذكره انه في معنى بيان بعض معاني التسريح باحسان بل عمدة معانيه حيث انما استفيد من الاية التسريح هو لزوم الاحسان الى الزوجة وعدم الاضرار بها وان الامر الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان الا اختصاص له بالمطلقة بالتطليقات الثلث وان سيق الكلام لاجل حكمها خاصة كان مطالبة المهر من المطلقة منافيا للاحسان بل حراما كما استفيد من اية ارادة استبدال الزوج مكان زوج فقال تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن الآية يعني لا يجوز اخذ شيء من مهورهن بعنوان الغلبة وعدم طيبة لا في صورة المعاملة الشرعية على وجه الرضا وطيب النفس الا في صورة مخافة الزوجين عن اقامة حدود الله الى الاخر الاية فدل الاية على جواز افتداء المرأة نفسها بشيء مع الكراهة والخوف المذكور ويشمل الاية صورة المباراة ايضا بل دلالتها عليها اظهر والخطاب في لكم ان تأخذوا او آتيتموهن تخصم للحكام **و**يحتمل الازواج ايضا في الجميع بارتكاب نوع من الالتفات من خطاب الازواج الى تثنية الزوجين بصيغة الغيبة في قوله تعالى ان يخافا الا يقيما **و**يحتمل كون الخطاب في خفتم للحكام وفي السابقة للازواج مع اعتبار الالتفات السابق وامثال ذلك في القران العزيز غير عزيز ومن جملتها اية التطهير حيث خص بين احكام الازواج **هذا** غاية ما ادى اليه نظر القاصر في الاستدلال على المختار من حلية اخذ العوض في غير الخلعين ايضا وتحقق صدق الطلاق بعوض فيهما **واما** ادلة القول الاول فامور **الاول** الاصل والاستصحاب وهما لا يعارضان الدليل **وقد** عرفت الدليل **والثاني** قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا فدلت الاية على عدم جواز اخذ شيء منهن في غير الخلعين **وقد** عرفت الجواب عن ذلك ايضا **والثالث** الاجماع المنقول في كتاب كشف الحق ونهج الصدق للعلامة ره فانه قال في مسائل الطلاق وعدده وتوابعه ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الاية انتهى **و**في جبر الدلالة انه لم يذكر فيه شيئا من مسائل الخلع بخصوصه وانما حكى عن الامامية مذهبهم في عدم جواز اخذ شيء في مقابل الطلاق في صورة تلائم الاخلاق **اقول** ولعله ره اراد من نسبة الحلية الا الثلثة هو حلية العوض في الخلع وان كان العقد حراما بدون الكراهة كما يشعر به عبارة البيضاوي المتقدمة حيث قال ان ظاهر الاية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهية وان الجمهور استكرهوه لكن نفذوه وعلى ارادة من نسبة حلية الاخذ حين تلائم الاخلاق الى الامامية هو في صورة ارادة الخلعين من الطلاق يعني ان الطلاق بقصد الخلع لا يجوز مع تلائم الاخلاق عند الامامية **و**يشهد بذلك انا تتبعنا كلام الامامية فلم نقف الا على ذلك **فلنذكر** جملة من عباراتهم **فمنها** العبارة عن الجامع ليحيى بن سعيد في الخلع والنشوز مخلوطة قال فان كان الزوجان كارهين سقط مثل لفظ مثلا يمين وبذلت له على خلعها لم يصح الخلع ولم تملك العوض ويقع طلقة رجعية ان كان بلفظ صريح الطلاق وكذا لو اكرهها على البذل فان رضيت حقها فبذلت له على الخلع وقع صحيحا ولم يكن من اكراهها **ومنها** عبارة ابن البراج في المهذب حيث قال الخلع بائن ولا يحل له ان يأخذ والى ان قسمه الى محظور ومباح وقال فالمحظور ان يعضل المرأة بغير حق لتفتدي نفسها منه مثل ان يكون الحال بينهما عامرة والاخلاق ملتئمة ويتفقا على الخلع فتبذل له شيئا على طلاقها واما المباح فان يخافا الا يقيما حدود الله مثل ان تكره المرأة زوجها لخلقه او دينه او ما يجري مجرى ذلك مما في نفسها من كراهتها له فاذا كان في نفسها شيء من هذه الصفة خافت الا تقيم حدود الله في حقه وهو ان تكره الاجابة فيما يجب له عليها فيحل لها ان تفتدي نفسها بغير خلاف في ذلك لقوله تعالى فان خفتم الاية **ومنها** عبارة ابن ادريس حيث قال بعد ذكر اشتراط الكراهة في الخلع فاما اذا كانت الحال بين الزوجين عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له ذلك وكان محظورا لاجماع اصحابنا على انه لا يجوز خلعها الا ان تبيح منها ما لا يحل ذكره من قولها لا اغتسل لك من جنابة ولا اقيم لك حدا ولا اوطئن فراشك من تكرهه او يعلم ذلك منها فعلا وهذا مفقود ههنا فيجب ان لا يجوز الخلع وايضا قوله تعالى ولا يحل لكم الاية وهذا نص فانه حرم الاخذ منها الا عند الخوف من عدم اقامة الحدود **ومنها** عبارة الشيخ في الخلاف في كتاب الخلع قال اذا كانت الحال بين الزوجين عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له ذلك وكان محظورا ثم استدل عليه باجماع الفرقة وبقوله تعالى ولا يحل لكم الاية قال وهذا نص فانه حرم الاخذ منها الا عند الخوف من اقامة الحدود ثم بقوله تعالى وان خفتم الاية قال فدل على انه متى ارتفع الخوف حصل الجناح انتهى كلامه ره **و**لا يذهب عليك انه لا مجال لان يراد مراد الشيخ وابن ادريس ومن تلفظ بلفظ الخلع في قولهم اذا اتفقا على الخلع نفس بذل شيء عوض الطلاق والا فكيف يتفقان على ما

في ادلة القائلين بان الطلاق بعوض هو الخلع والجواب عنها

في مخالفة كثير من الاصحاب للآية في جواز الطلاق بعوض مع عدم الاخلاق

لاحقيقة لها فهذا يدل على بطلان غير الخلعين وعدم حلية الاخذ الا من جهتهما ويدل على انه لا غرابة في الاتفاق على الباطل سيما مع الجهل
باصل المسألة مثل انا نقول اذا استأجر زيد بستان عمرو لثمرته فلا يصح ولا يحل التصرف فيه وان كان يمكن حليته من جهة الصلح او غير ذلك ومنها
عبارة المحقق والعلامة في كتبهما وهي كثيرة لا حاجة الى ذكرها وكلها مذكورة في صورة ارادة الخلع فبملاحظة جميع ذلك يظهر ان مراد العلامة
في كشف الحق ايضا هو ما ذكره الجماعة فان اجماع الامامية على عدم حلية اخذ العوض من غير جهة الخلعين ليس هو لاجل اساطين الامامية ولم
نقف على مصرح بالحرمة في غير الخلعين بدون الكراهة بمعنى عدم التفحص وعدم الحلية انما سيق لصيغة في قالب الخلعين **الرابع** ان عبارة الاصحاب
من المتقدمين والمتاخرين في مقام ذكر اقسام الطلاق خالية عن ذكر الطلاق بعوض غير الخلعين فانهم قسموه الى الرجعي واقسام البائن وعدوا من جملة
اقسام البائن الخلع والمباراة ما لم يرجع في البذل ولم يذكر واحد منهم الطلاق بعوض فهذا اجماع منهم بانه لا اصل له **اقول** وهو كذلك ولكنه
عدم ذكره من جملة اقسام الطلاق بعوض فهذا الجماع منهم بالابد لا على عدم جواز جعل الطلاق عوضا في نوع العقود كما مر في الاشارة ونحن
نذكر اوضح تلك العبارات في مراد المسألة بهذه الطريقة ونجيب عنها وهو عبارة ابن ادريس قال في السرائر الطلاق على ضربين رجعي وبائن فالبائن
على ضروب اربعة طلاق غير المدخول بها وطلاق من لم يبلغ المحيض ومن جاوزت خمسين سنة مع تغير عادتها وكل طلاق في مقابلة بذل
وعوض من المرأة وهو المسمى بالخلع والمباراة ثم قال فاما الرجعي فهو ان يطلق المدخول بها واحدة ويدعها تعتد ويجب عليه السكنى لها و
النفقة والكسوة ولا يحرم عليه النظر اليها ووطيها ويحرم عليه العقد على اختها وعلى خامسة الى آخر ما ذكره **اقول** ويرد عليه ان مراد ابن
ادريس ان من جملة اقسام البائن هو كل طلاق في مقابلة عوض في حال الزوجية ونحن نسلم ان ذلك منحصر في الخلع والمباراة واما كان العوض
بجعل الجاعل فليس قسما برأسه من اقسام الطلاق وهو يشمل جميع اقسام الطلاق فان مرادنا انه يمكن ان يجعل كل واحد من اقسام الطلاق الرجعي
بسبب اختلاف الصور في مقابل العوض حتى الخلع والمباراة وثمرته عدم البذل وجواز اخذ العوض بسبب هذا العقد ولا حاجة في ذلك الى التزام
اثبات البينونة به وان كان يمكن اثبات ذلك ايضا حتى في الطلاق الرجعي كما بيناه وثمرة ذلك في الخلع وان كانت خفية لجواز زيادة العوض في
مهيته الى ما قد تراضيا عليه ولكنها يظهر في المباراة في غاية الوضوح لانه لا يجوز فيها اخذ ما زاد عن المهر فلا يعقد بينهما عقدا على ان
يبارئها بعوض لم يزد في العوض فيقول المرأة بذلت لك الفا على ان تبارئني وتطلقني طلاق المباراة والمفروض كون مهرها مائة ففائدة هذا
العقد تملك الالف وصيرورة هذا الطلاق بائنا يحصل من اصل المباراة وتملك الالف انما حصل بالطلاق والحاصل انه ذكر اقوال العلماء
في هذا المقام والتمسك بانهم لم يذكروه في طي اقسام الطلاق بعوض لا يجدي فيما نحن فيه ونحن لا نقول بانه قسم عليحدة من اقسام الطلاق بل هو عقد
مستقل يقع على الطلاق او قسم من اقسام العقود المتداولة مثل الصلح والهبة وغير ذلك فليتدبر ومثل عبارة ابن ادريس في الظهور في مراده
بل واظهر منه عبارة الشيخ احمد بن المتوج البحراني تلميذ فخر المحققين ره حيث نقل عنه انه قال في كتاب آيات الاحكام واما الطلاق بفدية فهو
تقول الزوجة للزوج طلقني على كذا فيقول هو على الفور فلانة طالق على كذا وطالق وهذا ان وقع في حال الكراهة منها فلفظه لفظ الطلاق بفدية
ومعناه خلع ويحل له اخذ ما بذلته من غير حد وان وقع في حال كون الكراهة منهما فلفظه لفظ طلاق الفدية ومعناه المباراة فلا يحل له ان يتجاوز
في الفدية ما وصل اليها انتهى فان هذا ظاهر في انحصار الطلاق بعوض في الخلعين **اقول** ولعل المراد ان الطلاق بفدية المذكور في القرآن لا
ينبغي انه منحصر فيهما او ان ايضا اراد منه ما كان الفراق لفدية داخلة في مهيتها كما ذكرناه ومن طي ذكر عبارة ابن ادريس وكذا ما نقل عن كتاب
الحاوي للشيخ نجيب الدين حيث قال اعلم ان المدار في جواز الفراق بالفدية على كراهة الزوجة منفردة او مجامعة فان انفردت بها جازت الزيادة
على المهر وصح على قول تجرد صيغة الخلع عن الطلاق ووقوع الخلع وان لم يتلفظ به وان كانت من الزوجين لم يجز الزيادة وتعينت صيغة المباراة
بعينها وان لم يتلفظ بها فلو طلق لم يزد على المهر وقعت البينونة ولم يلزم الزيادة فان انفرد بها الزوج او كانت الاخلاق ملتئمة حرم
الفداء ثم كان الطلاق رجعيا **اقول** والظاهر ان مراده من الفراق بالفدية الذي يكون الفدية لازمة له وهو منحصر فيهما **الخامس** ان الطلاق
من الامور التوقيفية التي لا يهتدى اليها بالعقل والعرف والعادة وقد شرعه الشارع وجعل له صيغة خاصة وشرائط مخصوصة واقساما مخصوصة
فجعل منها رجعيا وبائنا ومن البائن ما كان بعوض مع شرط الكراهة منفردة للزوجة او مجامعة مع كراهة الزوج وجعل لكل منها احكاما وفروعا
وتوابع مذكورة في محالها لا يهتدى اليها الا بالتوقيف فلا سبيل الى زيادة قسم آخر من جهة العقل او العرف ولا من جهة ما ورد في الطلاق بعوض
لانحصاره في الخلعين ولا من جهة ما ورد في مطلق الطلاق بمصاحبة العوض فيه ولا التراضي به ولا من جهة ما ورد في سائر العقود والايقاعات
لانه ليس فيها ما يقتضي معرفة احكام الطلاق **اقول** ونحن لا ننكر كون الطلاق من التوقيفيات ولا انحصار اقسامه المعهودة ولا اشتراطه بالشرائط المخصوصة

في انفراد الطلاق بالعوض عن الخلع

بل نقول ان هذا الطلاق بعينه هو فرد من الطلاق واحد من الاقسام المعهودة وعدم اعتبار العوض في مهية الطلاق لاينافي اعتبار العوض في بعض افراده كما ان اعتبار العوض في الهبة المشروطة بالعوض لاينافي كونها هبة فاذا وهبت الزوجة شيئا لزوجها وشرطت تطليقها بعوضه فان كانت غير مدخولة مثلا فهذا بعينه احد اقسام الطلاق البائن المعهودة لا انه قسم اخر وهكذا لو كانت مدخولة وذوات الاقراء ولها غرض صحيح في التطليق وان لم يحصل البينونة معه وجاز له الرجوع فهذا فرد من الرجعي وهكذا اما اشرنا اليه سابقا فلو استاجر زيد دار عمرو بالف في مدة عشرين سنة وشرط عليه ان يبيعه فرسه بمائة نقدا فلا ريب في صحة هذا الشرط وصحة البيع وليس لاحد ان يقول ان اقسام البيع في الفقه محصورة مثل بيع النقد والنسية والسلف والمساومة والمرابحة والمواضعة ولم يذكر من جملتها البيع المشروط في ضمن عقد الاجارة فان هذا بيع بل من جملة بيع النقد ولا ضرورة الى عده قسما عليحدة وهكذا واعتبار التراضي هنا اليس من جهة انه طلاق حتى ينافي عدم اعتبار التراضي فيه مطلقا من جهة انه تراضي بجعله عوضا عما بذلته مثلا واما ما ذكرته لا سبيل اليه من جهة سائر العقود فقد عرفت الوجه في افادة العقد السبيل الى ذلك مفصلا اما من جهة العمومات العامة كقوله تعالى اوفوا بالعقود او العمومات الخاصة كالهبة والصلح وغيرهما ولب الكلام في هذا المقام ان الخلع هو فك النكاح عن الزوجة الكارهة لزوجها منفردة الى حد يخاف عصيان الله في حد من حدود الله بفدية فكانها اسير تشترى نفسها بشيء لتخليص نفسها بفدية ولا ريب في وقوعه بلفظ خلعتها او خالعتها على كذا مع اختلاف في اشتراط تعقيبه بقوله فهي طالق وعدمه ثم ان المشهور بل ادعى عليه الاجماع انه لو قال في هذا المقام مع الكراهة المذكورة موقع لفظ الخلع انت طالق على كذا او قبلت المرأة او سالت الخلع على فداء خاص فاجابها بانت طالق على كذا بان يستعمل اللفظ الدال على جعل الطلاق في عوض شيء يفيد فائدة الخلع ويكفي بنفسه ثم اختلفوا في ان ذلك المفهوم الذي يدل عليه لفظ انت طالق على كذا يعني طلاق بعوض الذي استعمل اللفظ الدال عليه للخلع هل هو كلي لا مصداق له كثيرا الا البائن وانما وضع اللفظ لذلك المفهوم واستعمل فيما اتضح انه بناء على عدم استلزام المجاز الحقيقة او له حقيقة وله احكام مقتضى كلام الفاضل السيد محمد رحمه الله وصريح جده الاول بل هو المشهور عند الاصحاب كما عرفت والاقوى عندي الان ما كنت موافقا للسيد المذكور وسندا بعين نسخة تحقيقنا فالاشكال انما هو في ان طلاق بلفظ انت طالق على كذا مع عدم كراهة الزوجة على النهج المذكور هل يقع صحيحا ويحل اخذ العوض ام لا وهل يفيد البينونة كالخلع ام لا لا في ان هذا اللفظ مع اجتماع شرائط الخلع اذا اطلق لافادة الخلع هل يكفي ام لا فان الظاهر ان الاختلاف فيه من ضرورة من يقول بانه فسخ اذا تجرد عن الطلاق وان كان يمكن القدح فيه ولو لا الشهرة ونقل الاجماع في كلامهم وقد عرفت ان المختار في موضع الاشكال هو الصحة بل وحصول البينونة على وجه تقدم اليه الاشارة بل نقول انه فرد من افراد مطلق الطلاق ولا يلزم جعله مفهوما ثانيا وحقيقة متغايرة لعدم اخذ العوض في مفهوم الطلاق لاينافي جواز اشتراطه معه كما في الهبة بشرط العوض فلا يكون الطلاق بعوض مفهوما مغايرا لاصل الطلاق ظاهرا وحصول البينونة الذي هو معنى اللزوم اما لاجل كونه من العهود الموثقة الداخلة في قوله تعالى اوفوا بالعقود وان لم يجعله من العقود المصطلحة او من عقود المعاوضات بين العباد المستقلة والرفع منها من جهة الاية ايضا كما مر او من جهة ان عوض بذل الزوجة فيكون عوضا في الهبة فيندرج مع ما مر في الهبة المعوضة ايضا او من جهة انه يحمل وجه المصالحة الصلح وقع بينهما على ذلك انه هو فيما يجوز اخذ العوض عنه فيجوز الصلح عليه كما قرر في محله فيندرج مع ما مر تحت قوله تعالى الصلح خير وايضا ولانه شرط في ضمن عقد لازم فضلا عن لزوما ونحن ما مر تحت قوله المؤمنون عند شروطهم مضافا الى صدق الشرط بمعنى الالزام والالتزام عليه ايضا مع قطع النظر عن كونه في ضمن عقد فانا لو نقف الى الان الى من منع جعل الطلاق عوضا في الهبة المعوضة بل هو داخل في ذلك العمومات فانا قد رايناهم يستدلون في لزوم الصدقة بانها هبة معوضة لان تحري العوض منها الاجر في الاخرة بل هو اعظم افراده وان كان له في كلام فكيف لا يصح جعل الطلاق عوضا هذا اخر ما اردنا ايراده في هذه الاوراق ونسأل الله العفو عن التقصير في الاجتهاد وارشادنا سبيل الاستقامة والسداد انه كريم جواد والصلوة على محمد واله الهادين الى الرشاد وفرغ عنه مؤلفه الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القسم نزيل دار الايمان قم صانها الله عن التصادم والتلاطم في اواخر شهر الله الاعظم من شهور سنة ثلث وعشرين ومأتين

بعد الالف حامدا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين

في عدم ثبوت الحبوة اذا كان للميت دين مستغرق للتركة

بسم الله الرحمن الرحيم

السؤال لو كان للميت دين غير مستغرق للتركة فهل يثبت الحبوة كملا او يوزع الدين على مجموع ويؤخذ من الحبوة ايضا بالنسبة فيبقى البدل في قضا حوائجها وهل يثبت مع استغراق الدين واستيعابه التركة فيها ام لا الجواب الاظهر انه لو لم يكن للميت مال سوى الحبوة فلا حبا وان كان النصوص مطلقة كما هو المشهور على ما هو نسب اليهم في المسالك قال في الرسالة ان كلام الشيخين وجماعة خال منه وفي الفردوس نسب اشتراطه الى ابن ادريس وابن حمزة ساكتا عليه مشعرا بعدم تصريحنا انا ان الظاهر من لفظ الحبوة والحبا ما كان لعين صاحب الحبوة شيء وكذلك لم يكون ذلك مزية له على غيره ولفظ الحبوة والحبا وان لم نقف عليه في النصوص لكنه لما كان مظنة تحقق الاجماع على هذا اللفظ فناسب الاستدلال وقد يمنع هذا الظهور ولين بذلك مع انا نقول هو منصرف من الاطلاقات لان الغالب هو ان للميت مالا سوى الحبوة مع انه صريح كالاستثناء المستغرق اذ هو مستحضر لا يأتي الا بمشاكل ان لا يبقى شيء وقد يعلل ذلك بلزوم الاجحاف والضرر المنفي لولاه وسيجيء الكلام فيه غاية الامر الشك في الدخول في النصوص والاصل عدم تخصيص الكتاب وعدم جواز الاكتفاء بالدليل القوي بقاومه واما لو كان له مال سوى الحبوة فهل يشترط كونه كثيرا بحيث يكون نصيب كل وارث بقدر الحبوة او يكون نصيب الكل بمقدارها او يكفي ولو كان قليلا فيه وجه من جهة ملاحظة نفي الاجحاف بالنسبة الى كل واحد وجه من جهة ان اصل الاشتراط لا يقتضي الا وجود شيء آخر والاصل عدم اعتبار الزيادة والحق ان التعليل بعدم الاجحاف امر مناسب لاشتراط زيادة شيء على الحبوة ليصير مصداقا للحبوة والاعتماد على نفي الضرر والاجحاف لا يتم ولا يطرد وتختلف المقامات باختلاف اقسام الحبوة في كونها ثمينة غالية في بعض المواضع والزائد قليلا غير معتد به والحبوة شيئا قليلا وسائر الاموال في غاية الكثرة مع ان الاضرار والاجحاف لو حصل فلا بد ان يعتبر بالنسبة الى هذا المال والا فقد يكون بعض الورثة من مال نفسه صاحب الالف لا حاجة له الى هذا الميراث ويختلف ذلك بكثرة الورثة وقلتهم وتفاوت الحبوة في القيمة وكذا المال سيما مع اطلاقهم لعدم اعتبار بقاء شيء بعد وضع الحبوة مع ان الاكثر لم يعتبروا ذلك في كثير من امثال هذه المواضع فلا استبعاد من ثبوت الحبوة مطلقا بعد النص وان حصل الضرر الا ترى انه تعالى جعل للذكر مثل حظ الانثيين فهو يأخذ حظه وان كان صاحب الالف من المال والمرءة الفقيرة والعاجزة لا تأخذ الا النصف فالاصل ترك التعليل ومتابعة النص الا ان المتبادر منه بقاء شيء بعد الحبوة بقدر لا يكون اقل من الحبوة متعارف الاوساط ولا التفات الى الافراد النادرة مثل ان يكون له خاتم او فص يسوى الفا وحمارة فالية غاية الغلاء وسائر امواله ماة وكلامهم في هذا المقام غير منقح وسيتضح الان كلام آخر في تحقيق المقام وهو ان نقول ان ميراث الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين و الاخبار الواردة في المقام عام واخبار الحبوة خاص والذي حققناه في الاصول انه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلول العام و ان كان المخصص متصلا فلا بد ان يحصل العلم بذلك واختلاف الافهام في الجمع العرفي فلا بد من الاعتماد على مثل سائر الامور التي اضطر بالعرف في تعيينه فما حصل القطع او الظن بجواز التخصيص الى ذلك المقدار فيحكم عليه بالخاص وما يشك في خروجه عن العام فهو باق على حاله لا سيما والخاص هنا خلاف الاصل ايضا وبذلك نظر الى باب ملاحظة الضرر اذ الامر يدور الشك ولا يبعد ثبوت الضرر في حق من لم يعلم انتقال المال اليه ولا نفيه فان قلت ان العام جميع اموال كل العالم وجميع المكلفين ولا يلزم من ذلك التخصيص قلة الباقي قلت هذا العام والخاص يوزع على آحاد اموال المكلفين وحبواتهم فان المراد يوصيكم الله في اولادكم كل واحد منكم فاستثني حبوة كل واحد من ماله بالخصوص فان قلت المراد اموال كل واحد منكم المتصورة حصولها لكم والاموال المتصورة الممكنة الحصول ايضا كثيرة ايضا قلت لا بد ان ينزل هذا المفهوم الكلي ايضا في الافراد الموجودة في الفعل اذ هو المناط في الاحكام الشرعية ثم وان قلت ان المعيار في العام هو اكثرية الافراد فيتم تصحيح التخصيص فيما لو كان الاموال في غاية الكثرة بحسب العدد وان كان قيمة ما سوى الحبوة ليس بحيث يوازي قيمة فرد من افراد الحبوة قلت مع ان هذا لا يفيد تصحيح مطرد فيه انه غير موجه اذ الظاهر ان المعيار هنا هو القيمة لا نفس الاعيان فلا بد ان يكون قيمة الاعيان الباقية بعد التخصيص اكثر لا عددا فيصح التخصيص مع اكثرية قيمة الباقي وان كان اقل عددا و يوضحه ان الفرائض كالنصف والربع والثلث وغيرها انما يعتبر في تقسيم الميراث بملاحظة القيمة لا بملاحظة الاعداد في الاموال والاشياء واحدا في ذكر الورثة في الايات وفي ملاحظة العام والخاص في الحبوة هذا كله مع انا نقول بناء على اعتبار عموم اموال المكلفين وحبواتهم فنقل الكلام اليه ايضا اذ قد يكون حبوات كل المكلفين اكثر قيمة من الاموال الباقية ويتم المحذور على تقدير اعتبار ذلك فلا يشترط كون نصيب كل وارث بقدر الحبوة المعهود واحتمل في الفردوس اشتراطه للاجحاف وهو ضعيف لما عرفت وقال الشهيد الثاني في الرسالة وعلى تقدير مراعاته فينبغي مراعاة نصيب من كان له كالولد الذكر لا مطلق الوارث كالام والبنات اذ لا وجه لاشتراطه مساواتهما للابن شرعا وعقلا والانتقال الى كونه شاركهما بهمه في باقي التركة فيجبر بها من جهة هذه الزيادة لا يوجب الحكم بكون حصتهما من التركة بقدر الحبوة اقول وهذا الكلام يجري في الذي لم يشترط ايضا انه شاركه

كفاية نفيه عن المجموع وان لم ينفه عن كل منهم من جهة

تحقيق في بعض المطالب الاصولية

في منع كون ... الحبوة ...

في سهمه بعد وضع الحبوة لايوجب الحكم بكون نصيبه بمقدار الحبوة **ثم** انه نسب الى بعض المسالك والروضة انه لايشترط زيادتها من الثلث للمولوى ولعل منشا توهم اشتراط ان الغالب ان الميت وصيته وهي معتبرة من الثلث فاذا كان التركة بحيث اذا اخرج الحبوة لم يبق الثلث فلا يقتضي ثلث حبوة اذا الوصية مقدمة على الميراث والحبوة من الميراث فيكشف عدم زيادتها عن الثلث بحسب عدم بقائها بعد وضع الثلث عن انه ليس هناك حبوة فيدفعه عموم الاخبار **ثم** انه من المعلوم بالضرورة ان اخذ السهام المفروضة لذويها اسابق على التقسيم بين الاولاد اذا اجتمع الذكور والاناث و اقتسامهم بينهم مسبوق باخذهم فروضهم كما ان اخذ الفروض مسبوق بمراعاة الدين والوصية مع تقديم الدين على الوصية كما انهما ايضا مسبوقان باخذ الكفن **و** لكن بقي الكلام في ان اخراج الحبوة هل هو مسبوق باخذ الدين والوصية والفروض او سابق عليها ففيه اشكال كما لا اشكال في انه سابق على قسمة التركة بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين على فرض تحقق اصل الحبوة وثبوتها **فنقول** ان الكلام في الدين فان لم يكن عليه دين فالحبوة ثابتة **و** اما اذا كان عليه دين **فان** استغرق الدين التركة فالحبوة على الاقوى اذ الدين مقدم على الميراث بنص الكتاب والاخبار الكثيرة الدالة على تقديم الدين على الميراث والحبوة من جملة الميراث ووجه الثبوت اطلاق اخبار الحبوة **و** استقرب الشهيد في الدروس ثبوتها مع قضاء الورثة الدين من غير التركة او تبرع به متبرع او ابراء المدين **و** احتمل الشهيد الثاني في الروضة نفاذ الحبوة مطلقا بناء على انتقال التركة الى الوارث وان كان الدين او تبرع المتبرع او ابراء المدين لا لبطلانها حين الوفاة بسبب الدين وعودها يحتاج الى الدليل **ثم** رده بان البطلان مراعى بعدم حصول احد هذه الامور فلا ينبغي ذلك **و ان** لم يستغرق الدين التركة فقد ذكروا فيه وجهين ايضا **الاول** ان الدين انما يمنع الحبوة بل يوزع الدين على مجموع التركة فينقص من الحبوة شيء بازاء ما يقابله من الدين نظرا الى ظاهر الاية والاخبار من ظاهرها ان الميراث لا يثبت الا بعد اداء الدين والحبوة من جملة الميراث ولو اداه الوارث من هذا المال او غيره او تبرع متبرع به او ابراه المدين عنه يرفع المنع ويثبت الحبوة كاصل الميراث كما مر في المستغرق بل بطريق الاولى **و**

الثاني انه لا يمنع الحبوة كلا بل يعطى الحبوة صاحبها بتمامها ويقضى الدين من الباقي لاطلاق النصوص الواردة في الحبوة من غير تقييد وهذا الوجه هو في الدروس كما ان الظاهر من الروضة الميل الى الاول **و تحقيق** المقام يحتاج الى تمهيد مقدمة **و هو** ان المال لا ينتقل الى الوارث حتى يؤدي الدين كما حققناه في رسالة مفردة وبينا فيها ضعف قولهم ان الميت ليس بقابل للملك ودل الدليل على انه لا ينتقل الى المديون محض لوسكنا اجماعهم في وجوب كونه للوارث لاستحالة بقاء الملك بلا مالك فليس هذا اقل من انتقاله اليه ومنعنا عدم قابلية الميت للملك فاسخن لانه كما يثبت في الكفن مع احتمال انتقاله الى الله تعالى كما في الوقف وذكرنا وجه دلالة الاية وذكرنا من الاخبار ما يدل عليه ايضا **و** بينا في الرسالة ايضا انه لا فرق في ذلك بين الدين المستغرق وغيره **اذا** تمهد هذا **فنقول** قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين بعد قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين والاخبار الكثيرة مثل صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قال امير المؤمنين عليه السلام ان الدين قبل الوصية ثم الوصية على اثر الدين ثم الميراث بعد الوصية فان اول القضاء كتاب الله وفي رواية السكوني في الكتب الثلاثة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال اول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث الى غير ذلك من الاخبار يدل بظاهرها على ان ثبوت الميراث للوراث انما هو بعد ايفاء الدين كما هو احد الاقوال الثلاثة في الاية **و** حققناه في الرسالة ان هذا المعنى اظهر المعاني التي ذكروها وكذا الاخبار المستفيضة الدالة على ذلك وقولهم في الاخبار المستفيضة اذا هلك الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه للولد الاكبر يدل على انه ثبوت الميراث للوراث انما هو بعد وضع الحبوة **فلعموم** الاية والاخبار مخصصان **احدهما** متصل وهو قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين **و** منفصل وهو الاخبار الدالة على تقديم الدين على الميراث **و**

الثاني منفصل وهو اخبار ثبوت الحبوة للابن الاكبر فكون اعطاء الميراث للوراث مؤخرا عن الدين والحبوة كليهما مسلم على ما اخترناه في فهم الاية ودلالة الاخبار ولكن الاشكال في تقديم اي المخصصين فهل يعطى الدين ثم يعطى الحبوة ثم يعطى الباقي الوراث ويعطى الحبوة اولا ثم يخرج الدين ثم يعطى الوراث فان رجحنا الاول فيتعلق الدين بمجموع المال ويوزع على الجميع الحبوة وغير الحبوة ويلزم هذا القول اطراد الحكم في الوصية والكفن فلابد من المنع من الحبوة حتى توضع الكل ان يعلق بالحبوة بشيء من ما لها في مقابل المذكورات وان رجحنا الاخر فيتعلق الدين بالباقي من المال بعد وضع الحبوة ولا شيء هنا يدل على التفصيل بين المستغرق وغير المستغرق من الدين على هذين التقريرين **و** لا ريب ان الترجيح للمخصص المتصل سيما اذا كان ظاهر الكتاب ومعضدا بالسنة المستفيضة والمنفصل من السنة مع عدم ثبوت النسخ فاذا قدمنا العمل على المتصل المعتضد بالمنفصل بظاهره فيشمل الحبوة وغير الحبوة فيتعلق الدين بالحبوة ايضا واذا قدمنا المنفصل فمقتضاه ترك ظاهر الكتاب والاخبار الكثيرة المطابقة له وتقديم الدين بالحبوة مطلقا يقتضي ان كان الدين زائدا على باقي التركة بعد وضع الحبوة ولم يكن محل الهام الوفاء به الا من الحبوة فلم نعمل بمقتضى اطلاق المخصص المتصل وما يطابقه من السنة انما هو مخصص لعموم اثبات الميراث فنتنبه على هذا البحث المذكور في الاية اعني كون الذكر ضعف الانثى خلافا

الكلام في ... والحبوة بالنسبة الى ...

في ان الاية والاخبار تدل بظاهرها على ان ثبوت الميراث بعد ايفاء الدين

في هذا البحث مع انا نقول ان اللفظ ...

المفصل عن اختصاص الحبوة فانها مخصصة لهذا التقسيم لا بنفس ثبوت الميراث وهو كالنص فى تقديم المخصص لمنفصل بصير معنى الاية ان ما

ميراث بعد الاعداد والدين ومعنى اختصاص الحبوة ان للمراث الثابت بعد وضع الدين من مجموع المال او من غيره ما عدا الحبوة المنفرد منه ما هو للذكر

مثل حظ الانثيين الا ان الذكر الاكبر فانه يأخذ اكثر من حظ الانثيين بثبوت حبوته وبهذا يتضح المطلب غاية الوضوح والحمد لله ثم واما ما مرّ من

التخصيص بالمنفصل والقول بعدم تعلق الدين بالحبوة بسبب اطلاق النص والفتوى فى الحبوة مع عدم انفكاك الميت غالبا عن الدين والوصية و

الاحتياج الى الكفن فهو استبعاد محض مدفوع بان الاطلاق ما دل على اخراج الوصايا والدين ومنه هذا الاية مورد وتقييد بكونه فى غير

الحبوة مع ان الغالب ان للميت ولدا ذكرا وحبوة واما الحمل على الاطلاق فى خصوص الكفن فانما هو من دليل اخر فقد ظهر مما مرّ ان الوصية كالدين

فى تعلقه بالحبوة وان الاظهر فيه التعلق ايضا كالكفن فاذا كان للميت ستون دينارا وحبوة يسوى ثلثين دينارا وله ولدان ذكران فللولد الاكبر

الاكبر الحبوة وعشرة دنانير وللاخر عشرون دينارا وللوصية ثلثون دينارا واما لو اوصى بعين من اعيان التركة خارجة من الحبوة فلا يتعلق

بالحبوة من حيث انه وصية وان تعلق بها اذا لم يبق مال اخر ولم يكن الحبوة زائدة من الثلث على القول باشتراطهما كما اشرنا سابقا ولو كان

اوصى ببعض الحبوة فيصح ان كانت بقدر ثلث المال فما دون كان ذلك عن الحبوة من اقسام الاموال فان الوصية فى ثلث المال الحبوة مثل

وثلث كل واحد من الحصص هو ثلث المجموع وان زاد عن ذلك فيتوقف فى الحبوة على اجازة المحبو خاصة ومن جميع ما ذكرنا يظهر ان التركة

اذا كانت منحصرة فى الحبوة وللميت دين مستغرق فلو كان المحبو الذكر الاكبر من غاية ما له التركة لا يعتبر منضما بها اينما لا يتبعض نصف

لو نقص بين كل الورثة وكذا لو لم يستغرق الحبوة مكيانا بما يملك من ترك وماقابل الدين بقدر حصته منهما واما لو فكها بما له لاجل نفسه

ينسلا لجميع لا بقدر الحصة لانها فى حكم مال الميت والاولوية فى الفك لكل الورثة ولا يختص باحدهم فهل معاملة فاسدة لا وجه لها

وكذلك الكلام فيما لو انحصر الميراث فى الحبوة وكان الدين مستغرقا للتركة على الخلاف من عدم انتقال المال الى الوارث لا بعد اداء الدين تمام

الفك او على القول بالانتقال لان المورث من الحبوة منتقل الى الذكر الاكبر غاية الامر انه ممنوع من التصرف كما مرّ الاشارة اليه فيما نقلنا عن

الروضة بقى الكلام فى تخصيص حكم الفروض بالحبوة وعدمه وان الفروض مقدمة او الحبوة لم اقف على تصريح بذلك فى كلامهم لكن اطلاق

كلماتهم فى اشتراط بقاء شيء بعد الحبوة للوارث يشمل ذوى الفروض من الوارث وغيرهم فمن لا يشترط بقاء شيء لا يقول بثبوت فرض لاحد

ذوى الفروض ومن يشترط فالظاهر ان مراده بقاء شيء يأخذ ذو الفرض منه بقدر فرضه من الباقى بعد الحبوة لا فرضه بالنسبة الى اصل الميراث

الذى يدخل الحبوة فيه ويتضح ذلك من كلام الشهيد الثانى فى الرسالة حيث قال بعد ما سلم لزوم مساواة ما يصل الى الوارث الحبوة انه ينبغى

ان يعتبر كونه مساويا للحبوة كما لو لم يكن الذكر لا مثل الاثنين حيث يفهم منه ان دليل الحبوة مخصص للفروض ايضا وحاصل الكلام ان النسبة

بين ادلة الفروض وادلة الحبوة عموم من وجه لان مقتضى ادلة الفروض ثبوتها لذويها سواء هناك محبو وحبوة ام لا ومقتضى ادلة الحبوة ثبوت

الحبوة على تقدير وجوب الحبوة والمحبو سواء كان هناك ذو فرض ام لا و الاظهر ترجيح ادلة الحبوة لاعتضادها بالشهرة وكون الحبوة متعلقة

بالاعيان المخصوصة كغرماء الديون فلا يتعلق الفروض بالحبوة وان كان هناك المال كثيرا غاية الكثرة فيعتبر الفرضية بالنسبة الى الباقى بعد وضع

الحبوة لا بالنسبة الى اصل المال وان كان للباقى يفى به واما النسبة بين ادلة الحبوة وادلة غير ذوى الفروض كما اذا اجتمع الذكور والاناث من

الاولاد عموم وخصوص مطلق فلا اشكال فى التخصيص كما مر

سؤال در باب حبوة ولد اكبر چه مى فرمايند هر گاه نماز و روزه قضا ندارد بايد نماز و روزه بگذارد يا نه و هر گاه تركه را نمى برد هر گاه ديون داشته باشد

بقدر نصف تركه از حبوه نيز ديون خواه ميشود يا نه **جواب** بلى حبوه را مى برد و گرچه نماز يعنى در عوض قضاء صوم و صلوة

ميت هر چند ندارد واجب باشد و همچنين از او ساقط نمى شود بلكه مستقل احوط است و اظهر اينست كه هر گاه ميت

دين او مستوعب تركه باشد يا مساوى تمام مال او يا بيشتر از آن باشد در آن وقت حبوه ساقط است بايد آن را عوض دين داد و اما هر گاه

دين بقدر نصف تركه باشد يا كمتر يا غير از حبوه ساقط نمى شود و اظهر اينست كه هر گاه ميت مال او منحصر باشد در حبوه در حبوه ساقط مى شود

هر چند دين هم نداشته باشد والله العالم **سؤال** ميراث من لا وارث له برادر رضاعى او مى رسد يا نه و هر گاه نرسد در زمان غيبت امام

عليه السلام مخصوص كيست **جواب** برادر رضاعى ميراث نمى برد و اظهر اينست كه مال امام است و احوط اينست كه در حال غيبت

امام عليه السلام مجتهد جامع الشرائط آن را بمصرف فقراء و مساكين شيعيان برساند الاحوج فالاحوج و اگر اهل بلد آن مستحق داشته باشد

احوط باشد

والله العالم

نمل

و

او هو شلث

ديناراً

كتاب القضاء

كتاب القضاء وفيه مقدمة ومطالب اما المقدمة فنقول جعل الله سبحانه ولاية الحكم وسيّرها الى اهلها من القوانين الشرعية على اشخاص معينة من الناس لاثبات الحقوق واستيفائها للمستحق قيل ومن خواصه عدم جواز نقضه لغيره ولعله لاجل انّها استيفاء في موقع الحلال وتمامه الامام اذ لا يجوز نقض الحكم

ابدا وتحقيق ذلك مستقصى في القوانين الحكمية والفرق بينه وبين الفتوى والمجتهد والمقلّد لا تنحصر في ثبات الحكم من التحليل بغيره فباعتبار الاثر

مستند مستخرج من المجتهد وبلاحقه الشرعي او يطلق الحكم على ابوابه الاحكام الخصوصية او من جهة تقنينها عليها نقابل كلية معه في تعلّق بما تت

الحاكم مثابه للقاضي ابدا بالاعتبار فيه بحيث كان من حيث لا بد في المولى عليهم ولا يطلق التاثير في ذمة الحق وازهاق الباطل **المطلب الاول**

في القاضي وفيه مسائل **الاولى** لا يجوز الحكم بين الناس الا للمجتهد او لمن نصبه او اذن له الامام في ذلك مرتضيا او نائبا

الخاص كما اذا كان الناحية وسيجيء ذكره في الفقيه الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قبل الامام بالاجماع والاخبار وظاهرهم تخصيصه بحال الغيبة وان كان

الروايات يفيد الاعم بل ظاهرها حال الحضور كما يفيده قول الصادق ثم انظروا الى رجل منكم الى ان قال فاني قد جعلته قاضيا فاكوا اليه وكذا سؤال الراوي عن حكم

الاختلاف وعدم تفصيل الامام في الجواب بتقديم الافقه والاعدل وغيره فان كان اجماعا والا فلا اشكال بحاله وظاهرهم الاجماع كما يشعر به استدلالهم في قاضي

التحكيم بانه يرجع الى اشتراط كونه مجتهدا وهذا مع ان الاصل عدم حجية غير قول المعصومين في التنصيص والنزاع فيه لان قليل الفائدة كالكلام في قاضي

التحكيم واستثناؤه في اشتراط اذن الامام وهو من تراضى الخصمان به من الرعية جامعا لشرائط القضاء سوى اذن الامام فانه مختص بحال الحضور فان امضى حكم المجتهد

الجامع مع حال الغيبة لا يتوقف على تراضي الخصمين **نعم** يمكن ان يقال لهم تخصيصه بالاستثناء قاضي التحكيم بزمان التقية ومن بعده ومن لا مستلحق من الائمة في الامامة

المسلطون منهم حتى يكفي في المجتهد الاذن العام اذ قد تسلطهم في تخصيص نصبهم في الروايات لا تدل كما بعموم الاذن تنبيه على ذلك كما يظهر من المسالك وغيره

و لو تراضى الخصمان في مجتهد من تشابهين حال الغيبة فقدم عند المدعي لان الطالب هو الذي لو ترك ترك فان ادلة الاحتمال هذا المجتهد ولا يجب عليه **و** مانع

التفاوت فيقدم الاعلم لانه المدعى عليه الاجماع لمقبولة عمر بن حنظلة المنجبرة ضعفها بقبول الاصحاب الموافقة للعقل والنقل وان كان يظهر من بعضهم الاذن بعد

في الترجيح وان الاجماع ايضا لان المدار في الاحكام على الظنون وكثيرا ما يصيب المفضول ويخطئ الافضل وفي تقديم المفضول انما هو في الرياسة العظمى التي

بالعلم المحوج اليه وفي الدروس نقل جواز تولية المفضول مع وجود الفاضل عن قوم واما الاورعية فلا يوجب الترجيح لوجود نقض العدالة الاخر وان كان اولى

الثانية يجب الحكم بين الناس كفاية ولا ينافيه اشتراط اذن الامام حال الحضور في غيره كصلوة الجنازة بالنسبة الى اذن الولي ويتعين مع تعيين الامام

او انحصاره الواحد فيجب الاعلام عند حضور الامام لو احتاج اليه واما الاعلام مع عدم الضرورة ومع التعدد فهو مستحب في نوعه الكراهة لما ورد من

والتهديد في من القضاء **الثالثة** يشترط في القاضي مضافا الى ما تقدم العقل والبلوغ والايمان والعدالة والذكورة وطهارة المولد اجماعا **و** اشترط

جماعة غلبة الحفظ والنطق وابصر **و** ربما يشكل في اشتراط الذكورة وغلبة الحفظ والنطق مطلقا لان العلل المذكورة لها من عدمه يمكن التسوية في ذلك

غالبا لاحتياجها الى البروز وتمييز الخصوم والشهود ومن ان التمييز والاتقان لا يحصل مع كثرة النسيان والحرج غير منطردة فلا وجه لعدم الجواز مطلقا الا ان

الاجماع مطلقا **اقول** ويمكن ان يكون الاجماع بالنظر اليها مثل اخبار الولاية والمنصب عموما **و** اما في حكومات النساء فلم يعلم ذلك من قولها اخذه بعض

العبارات لا اشكالا لثابته في الاشتراك مطلقا **قال** في الدروس واما الضعيف فلا يمنع من القضاء مطلقا **و** نقل ملا امين النظر اليه في اقسام الملاعنة و لاختلافهم في جوابها

او لو ربما مطلقا ونقل عليه الاجماع ومن غير المحققين **و** اما الكتابة والبصر والحرية ففي اشتراطها خلاف والاشهر الاشتراط والاقوى عدمه في الاخيرة لحصول الاذن

من الولي لعموم الادلة وثبوته في الاولين ان ويدل لولا الامامة لتوقف الضبط والتمييز عليهما غالبا وكونهم تبا وكون شيبة اعمى مع فقد ربها بايد لا يدل على المطلوب

لمكان العصمة **و** اما اشتراط العلم بالاحكام بالاجتهاد فيها فهو المعروف من المذهب المدعى عليه وظاهر الاكثر اشتراط كونه مجتهدا في الكل ولا يبعد جوازه

للمتجزي على القول بنفي الاجتهاد كما هو الاظهر مستدلا حال فقد المجتهد المطلق لعموم صدر رواية ابي خديجة المنجبر ضعفها بالعمل به ولعله غيرها من الادلة **و** قد

ذكره صاحب الكفاية ان كلام الشهيد الثاني في المسالك حيث قال لا يكفي اجتهاد القاضي في بعض الاحكام دون بعض على القول بتجزي الاجتهاد يدل على

نقل خلاف يفيد ان عدم الجواز اجماعي عند الوجه مع اشتراط قال في الروضة وكتاب الامر المعروف في شرح كلام المصنف حيث اعتبر معرفة الاحكام في الحكم

بين الناس ان المراد بالاحكام العموم في معنى العهد لمعرفتها بالتدليل ان لم يجوز تجزي الاجتهاد او الاحكام المتعلقة بما يحتاج اليه من الفتوى والحكم ان جوزنا

في مذهب من تجوزه **و** فيه ما ذكرنا **و** في التحرير فيه نفي جواز الحكم لمن لم يشهد المدعى **و** في التهذيب الذكرة والاولى جواز تجزي الاجتهاد ولا يبلغ

الاطلاع على ماخذ الحكم وما يشير فيه فهو حاصل دينه يجب تقليد غيره بعد ما بلغت البلاغة هذا التجزي في المجتهد المطلق وعليه يترتب شهوده

لمقبولة ابن خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا والتمسك بعموم غير المنافي ليقويه في الاقتصار حكم المجتهد

في تعريف القضاء والفرق بين الفتوى والحكم والقضاء

في بيان اشتراط اذن الامام في القضاء

في وجوب القضاء على الكفاية

في بيان شرائط القاضي

في انه هل يجوز القضاء للمتجزي ام لا

أقول في كل ما استدل بالروايات في جواز التجزي وكذلك الكلام في مقبولة عمر بن حنظلة ان قلت بان اضافة الاحكام لا يفيد العموم بل هو للجنس كما في قوله
حكم الله هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اذ لا اتفاق فيها لعموم الاحكام وخصوصها بل لا مزيد فيه انه يرجع عن بعض المخالفين ومنها ما يستدل بها جماعة
الاصحاب على التجزي ومنهم المحقق الاردبيلي ره وتلميذه صاحب المعالم ان جواز العمل بخبر غير المجتهد المطلق قطعي والخلاف انما هو في صورة الامكان وتظهر
من الشهيد في الذكرى بقاء الجواز قال ان غير الكتابة بجواز في صورة فقد المجتهد الكل فان استند لعل عدمه في صورة الوجدان بما دل على تعيين
الاعلم وبمثل مقبولة ابن حنظلة وفيه نظر ثبتنا اذ كان دليل مجتهد الكل متعينا ويكون انسبنا به ظاهرا وكان التجزي مطلقا قلبه كان مطلقا وكاملا
منزلته في فهم الدليل وفيه اتا اذ قد ادعى بعضهم الاجماع على تعيين الاعلم فلما فيه نظر اذ المستدل لم يكن ذلك الحق والجمع بين الاجماع الثاني في
التعبد والتعليل بكونه اقرب الى الحق كما سبق مع ان كون كل ما يقوله الاعلم اقرب الى الحق محل نظر واضح سيما وبينا هذا اختلاف الاعلمين وموافقة بعضهم
ومخالفة بعضهم وكون الاعلمين قائلين باقوال مختلفة في مسئلة واحدة وتحرير ذلك كما بينته مستقصى في القوانين وان الاستدلال في تقديم الاعلم بمثل مقبولة
ابن حنظلة انه خبر تام لانه انما هو في صورة تشاح المتداعيين والنزاع في ذلك للتعيين في نقل الامرة ذكره في تداعي المأمومين في الائمة واما مجتهد فقط
الاتفاق على عدم جواز حكمه في حال من الاحوال وادعوا الاجماع مصرح بها في كلامهم فلاحظ الروضة وغيرها لكن المحقق الاردبيلي ره نقل قولا منسوبا
الى ابن فهد ره بجوازه خبر غير المجتهد وقال لم نجده في حاشية الدروس وانا ايضا وجدت في حاشية نسخة من الارشاد ما نقلوه عنه وتجويزه ايضا الى ذلك وحكى
عنه البعض في كتاب الامر بالمعروف قال ونقل ذلك عن قواعد الشهيد ايضا ثم استدل عليه ببعض الروايات **أقول** بل هذا القول لم يكن مهجورا بين
بل كان معروفا فقد نقل الفاضل المقداد في التنقيح عن الشيخ في المبسوط ذكر هذا القول قال في شرح قول المحقق ولا ينعقد الا لمن له اهلية الفتوى ولا
يكفيه فتوى العلماء **حكى** الشيخ في المبسوط في هذه المسئلة ثلثة مذاهب الاول جواز كونه عاميا ويستفتي العلماء ويقضي بفتواهم الثاني ان يكون له ثلث صفات
العلم والعدالة والكمال ولا يكون عالما الا ان يكون عالما بالكتاب والسنة والاجماع والخلاف ولسان العرب الى ان قال الثالث لا يشترط علمه بجميع الكتاب بل يكفيه
منه آيات الاحكام وهي خمسمائة وكذا لا يشترط ان يكون عالما بجميع اخبار الرسول لانه بل بما يتوقف عليه الاحكام من سنته **هذا** حاصل ما نقله وصرح
[illegible] في مذهبين المذاهب لكنه عبارته يحتمل المقلدين لاجتهادهم والثاني مرة الثالث الاقتصار البرائة من وجوب الاشتغال بالاحكام من الكتاب والسنة انتهى ما اورده
نقلا من عبارة التنقيح ولقائل ان يقول ان الاقوال الثلثة كان من شيخنا وتعبيره بقوله الاول مشعرا بكونه من الاصحاب ولو نقل ارجح الاقوال عنده بل لم يتفطن من التنقيح ايضا
انه حينئذ مع تمسكه باطلاق البراءة فيدفع القول الثاني **ويمكن** الاستدلال لانه [illegible] المعتبرة ضعفها بعمل الاصحاب فان كان في غير هذا المدلول كما
ان المستدل بجواز حكم المتجزي مع القول بجواز التجزي في الاجتهاد استدلالا في التجزي [illegible] والحكم والفتوى مدلولة [illegible]
كما اشرنا سابقا بل مقبولة عمر بن حنظلة الموثقة وتخصيصهم اياها بمجتهد الكل غير تام لو نحوا لمجرد اضافة الجمع لا يفيد العموم بل يحتمل من باب تعدد المكلفين في
تعريف الحكم الشرعي فيمكن الاستدلال بها للتجزي ايضا كما مر [illegible] لاستدلال الاجماع فيها ان المراد العارف بمعرفتهما بالمرتبة [illegible] تعدد في
في الكل ايضا **وقد** القول بان علاقة وجوب العمل في الاشارة ظن المجتهد الكل وليس موجودا في غيره مدفوع بان كون مجتهد الكل قادرا على ما يجب العمل به علاقة
التصحيح ارادة هذا الظن الخاص من العلم وان اجاز حكمه وفتواه فهو مستفاد من قوله [illegible] كما وقع لعلاقة هو وجوب العمل بالظن [illegible]
بعلم وهذه العلاقة موجودة في المتجزي والمتجزي وكذلك جواز عمل الغير بفتوى به مستفاد من الرخصة في الرجوع اليه لا من اطلاق لفظ العلم على ظنه فعلا
انما يصح اطلاق العالم على الظن باعتبار وجوب العمل [illegible] لا عمل الغير لما اذ من البين لو اوضح انه لا يصح ان يقول ان مقتضى اطلاق العالم من حيث انه عالم
بعمل غيره بذلك مخصص كان ذلك لعله لمراد من الحقيقة والمجاز انما هو [illegible] لعلاقة والعلاقة انما هي في عمل العالم بعلمه نفسه لا عمل غيره به كما هو واضح فلا بد
ان مجتهد الكل كما يجوز له العمل بظنه بل يجب فكذلك لغيره العمل بل المتجزي على الاصح لا اشتهر **وكذلك** الكلام لو قيل ان ظن المجتهد الكل هو حكم الله الظاهري في
حقه ومن قلده فهو عالم بحقيقة **وفيه** مع انه موجب لارادة معنيين مختلفين بالحقيقة والمجاز والاشتراك من اللفظ اذ ليس كل معلوم ما كان المجتهد
الكل ظنا بل قد يحصل له العلم الواقعي واخراج القطعيات منه من البعيد والاجتهاد لا وجه له كما بيناه في القوانين ان ذلك انه يجوز [illegible] اذ ليس يخفى عليها الفتوى
الاولى به وكونه حكم الله الظاهري في حقه لا يوجب كونه مطلبا ومع ذلك حكم الله الظاهري في حق المقلد ايضا هو ما اخذه من مجتهد حيا او ميتا او ما فهمه من
الكتب بعد عجزه عنهما على التفصيل المبين في محله **وقد** ابرز في هذا المقام ان ظن مجتهد الكل واجب العمل لنا فهو من جهة ان غيره مشكوك فيه فهو اخص
بهذا المقام اذ الكلام في الاستدلال بالرواية لا بالاجماع فانه لا امارة داخلة في مدلول اللفظ [illegible] جزما وهو لا يوجب خروجه وبذلك لا يستدل
بروايات ابي خديجة بل موثقة ابن حنظلة على جواز التجزي وحكم المتجزي مع عدم تحقق الاجماع فيه **اذا** تقرر هذا فقرينة لاستدلال ان المطلق انما [illegible]
العالم بالعالم بقيته مجتهد الكل او المشتغل القول بالعمل اذا عرف فتاويه مجتهد [illegible] في الواقعة الخاصة من بين تلك [illegible]

مثل انه اذا علم ان عشرة وعشرين من فلوس مجهولة واما يثبت بشهادة العدول فان حصل الاشكال المتقدم في التقليد والمسئلة لا يرتفع بها
العلم بشهادة العدول بحصول الرضاع المذكور وان منعوا العدالة التحقيق في قبول الشهادة من هو وفيه فان يحصل معرفتها الا لمن زعم واحتياج الى الحاكم
فاذا وقع النزاع بين رجل وامرأة في الزوجية المقارنة وادعى احدهما حصول الرضاع وانكر الاخر وفرض موافقة المتخاصمين لذلك المقلد في التقليد فيجوز لهذا
العارف ان يرفع النزاع بينهما بمسائله التقليدية التي من جملتها معرفة المدعي والمنكر مثلا انه عرف بالتقليد ان مدعي الحرمة مدع ومدعي الحل منكر فاذا ضم الى ذلك
الحكم فذلك ونهاية حديثهم وما في معناها يثبت ثم يرتفع النزاع بينهما لانه يصدق عليه انه عارف باحكامهم ولو بتقليد مجتهده والقضاء انهما مقلدان لمجتهد
ذلك العالم وجعله الامام قاضيا وحاكما بسبب معرفة احكامهم فيصح حكمه وتوهم ان مدلول الرواية هو معرفة الاحكام والحكم غير الفتوى والمقلد المذكور انما
يعرف فتوى مجتهده لا حكمه وكلت انما يرى فتيا وبهمه في الكتابات الا احكامهم ضعيف فذلك لعرفا اصطلاح جديد لا يحمل عليه كلامهم عليهم السلام وهو في الاصل
اعم من الفتوى مع انه لا يتصور معنى الحكم بالمعنى المصطلح عليه في محل الرواية فقلنا ذا الحكم المصطلح عن حيث في خصوص ثبتت من الموارد الخصيصة وعموم قولهم من
قام عليه البينة يجب ان يؤدي المدعي به الى المدعي انه فتوى من الفتاوى ليس بحكم يحتاج ان يكون دعوى الاجماع في هذا المقام ناشئة من حكم ولاية الولاة بتحقق
تفويض الامور بهم الى المجتهد كما اشرنا اليه في المرة وعن الكاتب وقد جوز القضاء في المواضع التي يحصل له اسبابها من المعرفة بجميع اطرافها بالتقليد
فالقضاء انه مراد مذهب فانه لا مرانهم اطلقوا دعوى الاجماع وكم من هذا القبيل وقد استشكلنا فيها كالاجماع على ان الخطأ في المقامات اثم وان خالف
الاسلام مطلقا في النار وان لم يكن مقصرا اصلا وقطعا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وكذلك قولهم ان عبادة غير المجتهد والمقلد باطل وان وافق الواقع وان
الناس صنفان لا غير ولم يثبت بعض وجوب محاة العاقل الغير المقصر اذا وافق الواقع وكذلك في مواضع كثيرة في الاصول والفروع اشرنا اليها في القوانين وغيرها
لكتاب في مواضع شتى و لذلك ترى بعضهم يعتمدون في دعوى الاجماع في الاصول ان الله لم ينصب عليها دليلا وان المجتهد المخطئ مقصر وقد ذلك اعترف ابن حجر
المقصر معتمدون في النزاع انما هو في امكان التعقل والمعذورية ولا ريب ان بعض امكان فرض من لم يتم الحجة ولم يحصل التعقل مكابرة تعصب الى التقصير
فالمدعون للاجماع انما غفلوا عن صورة الاضطرار والعجز واستنبه عليهم قبل امكان تحقق هذا الفرض وهكذا في الفاظ في الفروع من وجوب الاجتهاد
والتقليد فاذا ابتاء من الصلح امر يكون جميع همه التحقيق عن المسائل التكليفية حتى انه يسأل عن الفروض التي لا يعجز احد انه كان مورد الاشكال ويمتنع عن السؤال
عن بعض المسائل المحتاج مثل انه علم انه يكفيه تقليد المجتهد لقد ذكره وبناء على انه لا يجب من لا يموت في امر الاستقبليه ولم يتفطن لان جواز التقليد في دخول
الوقت جائز ام لا فاذا قلد المجتهد في دخول الظهر يوم وصلى ولا يتفطن اصلا للسؤال عن ذلك هل يجوز ام لا وهكذا فيلتزم مبدأ الاجماع هذا كان مبنيا على انها
مطلق القضاء وتفويض الامر منه ثم استمر الاطلاق **و الحاصل** ان الاجماع المحقق فيها عن غير المجتهد ثابت والمنقول لا يقاوم ما ذكرناه من الادلة
ويدل عليه ايضا عموم نفي الضرر ونفي العسر والحرج ايضا كما يدل عليه حجية ظن المجتهد ولزوم متابعته **و** استدلوا ايضا وتقريب الاستدلال هو ما ذكره حكماء الاسلام
في اثبات حسن التكليف والمتكلمون في اثبات النبوة والامامة وحاصلها ان الانسان مدني بالطبع محتاج الى التعاون في امر المعاش لتوقفه على صنائع كثيرة لا يمكن القيام به
لواحد فاذا اجتمعوا فمقتضى الشهوة والغضب الموجودة في الطباع يحصل التشاجر والتجاذب ولا يرتفع الا بحكم عارف بطريقه مستنبطة من سنة منسوبة الى الله كي لا يفتقر الى الحجر
والآيات الباهرة القاهرة والا لاشاح لفساد واختل النظام الذي هو مقصود الخالق من التكليف لزوم وجود المبلغ وهو النبي والوصي بعده فبعدهما وعدم
التمكن منهما لا يرتفع هذا الفساد الا بالعارف باحكامهم وهو المجتهد وبعد فقده فلا بد من تقليد الفساد موجود فاذا وجد العالم الموصوف فان يرفع الفساد
بحكم العقل بلزوم متابعته لرفع الفساد والعسر والحرج والا لزم تلف الاموال وهتك الاعراض واختلاط الانساب فحصل الهرج والمرج وقد يقع الفساد بحكام الجور
مع الهوى في الاموال والانساب فانه التأكيد بوجوب الاعانة على الاثم في الرجوع اليهم **وقد** استدلوا من جوازه مع توقف على الرجوع اليهم انما هو من باب الاستنقاذ
لو ثبت الحق ولئن كل ما يحتاج اليه من المخاصمات ما حصل العلم بالحق للمدعي فضلا عن غيره كما لو علم العالم بالتنا هدا الاقرار وغيره لك مع انه اجنبيا العقل
والشرع نزل مثل هذا العالم منزلة الجائر والقول بعدم جواز تعلق التصرف المجتهد ضعيف كما بينا في القوانين مع انه قد لا يمكنه الوصول الى كل النواحي الا
بنفسه لا بواسطة المكاتبة وغيرها **فان قلت** قد يمكن رفع الفساد بالصلح **قلنا** الصلح اكثرها اجتهاد يتبع فانه لا اشكال سيما في مواقع الصلح
الاجباري وسيما اذا كان الطرفان واحدهما يتيما او غائبا والمفروض فقد المجتهد ولو بلد في ذلك مع انا نقول ان الرجوع الى هذا العالم احد الطرق في
رفع العسر والحرج لا انه منحصر فيه فربما يكون احد فردي الواجب المخير وربما يكون متعينا **فان قلت** على ما ذكرت يلزم التعدي الى العامي ايضا لو فقد مثل
هذا العالم وانحصر في الرجوع اليه **قلت** نعم انتفاء العقل المذكور ولو من الكتب الفقهية فانه العدل فرض فلا يبعد لرفع الفساد اذ غاية الامر
انه يصير مثل ايام الجاهلية ولا ريب ان العقل الذي هو رسول الباطن حاكم مستقل فيما لم ننكر من الشرع فيما حكم بوجوب دفع الفساد وحسب الممكن يحصل
انبيا ورسلوا وانزل كتابا لا العبثين **فان قلت** فانا لا يرفع هذا وجوب اتباعنا العقل فيما يستقل به واما جعل القضاء منصبا شرعيا من حكم شرعي لا يجوز نقضه

امرنا بحثه

مطلبا الطرق في رفع

ابرؤ هو انما هو في رفع الغشا انما هو مطلق نفي الضرر والحرج فمن اين ذلك يستقل العقل فيه بتتبع موارده كيوم نحوهما العين ولزوم الاحتياط في الغمة اذا لم
يتصور في ذلك شيء **قلت** نعم ولا يزيد فيه الا ذلك **فان قلت** فلم لا تقولون ان المعلل انما هو جواز حكمه انما هو من جهة رفع الغشا ولا يثبت
ذلك كونه حكما انما هو حكمه ينبغي ان يترتب عليه عدم جواز نقضه ويترتب عليه انه علة لذلك الى الابد **قلت** لما كان نفي العسر والحرج والضرر من الادلة الاثر المستقلة التي
يلاحظ بعد ملاحظة الشرع وتلبيسها على المشتبه المشكل وانما العقل انما فيقتضي تسهيله على اثبات حكم ابتداء كطهارة الحديد مع ورود الاخبار في نجاسته وقد
يستدل به على تخفيف عن المكلف من جهة المكلف به بالتنبيه اولا ثانيا الاعتبار انما البحث عن العدد كالصلوة هكذا وافطار الصوم لمرض ما لا قدر للكثير
لا تجمع من مسقطه سيما مثل الجهاد والصوم في الايام الحارة بكثرة الحج في اغلب الاوقات والغالب في التسمية بين نفي الضرر والحرج فيما الادلة بعموم من وجه مثل
وجوب الغشيا مع التضرر بمؤونة لزوم البيع مع ضرر الغبن فنفي العسر والحرج والضرر فيما نحن فيه مثبت للحكم ابتداء كطهارة الحديد وشموله لمثل المعلل العامل
العارف بالاحكام واضح وقد يقال لنا ان البحث الجاهل غير العامل مع يجب حاله ما لم يكن دخوله تحت الجواز اجنبيا وقد ينبغي لمثلها له مكلفا به كالجهاد ويجري فيه
عن الترخيص والتمكن على الجرح والقتل فناسبه الحكم لا مانع منه في المعلل العارف لعلمه باحكام الله تعالى وارتباطه بطريقة الشرعية بخلاف الجاهل بعض لا
نعلم شمول عموم الحرج لمثله فتتبع ما يحكم العقل بمستقلا من لزوم رفع الغشا وهو ذا نريد ورفع الغشا لا للزوم الضرر والعسر من جهة القبيل انهم حكموا
في زوجة المفقود بوجوب الفحص اربع سنين ثم التزويج على الوجه المقرر في الشرع ومع عدم التمكن من الفحص المذكور لم يجوزوا التزويج لها وان لزم منه العسر الشديد
والحرج لو كيف كالجهاد نعم قد ابلغ الامر الى الهلاك فهو مثل ما يستقل العقل بحكمه نفسه ولكن ذلك لا يثبت جواز التزويج اذ قد يمكن بفعل اخر ولو كان
حراما كاكل الميتة لحفظ المهجة فما يثبت المحرمات به لا الامر بالاحتياط فانما يكون شائبة تسبق جمع المهنى في اوجب ما يخاف منه هلاك نفسه يجوز له ما يبيحه
واسهل منه الاستمناء او لان الشارع جعل كل من ذلك الامور علاجا كالصوم والرياضات والجهاد فتلك كلمة المرءة لو بلغ امرها الى حد الهلاك في تلك الموت
قد يمكن ان يكون انفسها باعانة الامر منه او حينا او دفعه ولو فرض انحصار الدفع بالحرام المتناهي فلا منع كاكل الميتة وذلك لا يوجب تزويج زوجها اذ زوج
وزناها وما حلفنها كلاهما من المحرمات فلا يختص ذلك بشيء حتى يتعين نفي الحرج موثبتا للحكم متعين من الاحكام تمسكا لا بنفي الضرر والحرج في تزويج الثاني
المفقود وزوجها مثلا عن تحقق حق نفي العسر والحرج بل يتعين فيه اذا لم يرد احد اولى منه فلا يحصل منهما شيء من حكم شرعي ابتداء وبالجملة
لو كون حكم الله تعالى في الواقعة الجاهل فلا يبعد انه اجنبي في تلك الموضوعات انما الجواز له هو دفع الغشا والحرج والمرج وهو معنى غيرهم ودفع الضرر
والحرج **وان قلت** لو فرض العسر والحرج بل التكليف بالابطال اذ كان من جهة تقصير المكلفين بتفويت اللطف على انفسهم فلا مانع منه فهو في غاية الضعف
اذ كون ذلك من تقصيرهم في جميع الطبقات وجميع الاوقات والتسبب الجميع الاشخاص خلاف لنا هذه المعاني سيما في ايام الغيبة الذي هو زمانه
مدة النظر في التعايد وغيرها وسيما اذا احتمل المانع من ان المعصوم وسيما اذا احتمل المانع من جانب نقل المجتهد في التقليد اذا التقصير منه ممكن بخلاف
الامام فان تفويت اللطف ليس الا من جهة الامة وهو انما في استنباطهم ولا اشكال في عدل العلماء المتقين المتورعين بوجه الاستنباط فيما ذكرنا
ليتبين لك حقيقة الحال وانا نقول على اي شيء التعادل المقتضي الى لزوم العسر والحرج الشديد بمعرفة ذلك سيما اذا كان في غاية الوضوح والذي منهم من العلماء
والاجتهاد سبيل النجاة واذا لم يجز المدعي الى ذلك في احكام الجور فلا يبعد عدم الجواز مع ما ورد من المنع الشديد في الايات والاخبار وفي بعضها قد
جوازا خذا على حكمهم وان كان حقا فقد يستفاد من ذلك ما لو توقف حصول حقه عليه بجواز ذلك الاخبار على صورة الاختيار بشهرته وما يدل بعضها بجواز الامر
بذلك ليسقط وما ذكرنا جار في حكام الجور مثلا **الرابعة** لا يجوز اخذ الاجرة والجعل من الخصوم وغيرهم على القضاء لانه واجب ولا يجوز اخذه
على الواجب سواء كان عينيا او كفائيا وقياسه على الصنائع التي لا يقوم النظام الا بها باطل لان الوجوب فيها اعم من الجواز بل قام الادلة ومقتضى نظام الكل جواز
مقابل الى ما تعلق بالاخبار بخلاف ما نحن فيه فان مقتضى الامر المطلق هو الواجب المطلق وما قيل الفرق بين ما يشترط على القضاء وما لم يتعين كتصنيف في
هنالك قول الاخر اضعف منه **والحق** ما ذكرنا واما الارتزاق من بيت المال او غيره فلا باس ان لم يكن المقصود من القضاء ذلك وكان القاضي محتاجا
او غيره محتاج قد ذكر انه من بيت المال معد للمصالح العامة للمسلمين كما تعلق به من ارتزاق حماد بن عثمان المعول بها بل الجمع عليها وهو من افضلها وهي كثيرة منها
الصلوة والمؤذنين لما ذكر المؤذنون والمكاتبون التي لم تصل اليهم ومعلموا القرآن والاداب وغيرها **وقيل** ان كان القضاء مستحبا له بعينه لا
لولا الاقتصار عليه وكان واجبا لا يجوز له الارتزاق وهو واحد واما الرشوة وهو لاخذ شيء لان يحكم لاحد او على خصمه او لا ارشاده الى ما ينفعه وذلك فهو حرام
باجماع المسلمين سواء كان حكم له او عليه بحق او باطل وتخصيص بعضهم بالباطل **ولا وجه** لما ذكره لدلالة العرف والتعدد في الروايات الكثيرة انها
الكفر بالله العظيم وكذلك يحرم الاعطاء لعموم الادلة والمرخصة وكونه مانعا على الاثم ثم قيل الا ان يتوقف تحصيل حقه عليها فيحرم على المرتشي فقط
ولا باس بالهدايا والمطعومات وقيل في بعض افضاحه في الحاكم للناس ليس بجوز منهم الاجرة ... جواز بينها ان كان ظنيا ولا

الصيانة

كذا

مطلب حق بعض العلماء المذكورين ان العسر والحرج

الظلام

في جواز الارتزاق من بيت المال

في حرمة الرشوة

ونهيه بالاخلاف ظ بيننا بل يظهر الاجماع من المسالك وغيره في نقله عن بعض العامة حصول الملك وان حرم الاخذ واما الهبة فالاشهر منقول عن الشيخ
بل ط انه قال لتمالجرية ذا كان حاكم خصومة او في غيرها ان لم يهد منه هبة مثل تولى القضاء وكان في محل ولايته او تهدية ولكن احسن بالكراهة للحاكم
وكذا الوصية بالهال طولو ان هبة العمال كغير ذلك والكراهة اذا كانت في غيرها للحكومة من غير نظر تزيد الدكاتب قبل التولي والاستحب في المسالك
وقال لو لم ينفر من الابنكيري قال وفي غيره حكم المسألة الوراد ها وصفها وعددا وقصد بتزويد غير محل الولاية كهديته ممن عهد منه الهدية وكذا لو ارسلها من غيره
البلاد بقصد حكومة **اقول** صورها خا ذلك على استحباب الهدية لا يجوز تخصيصها الا بما فيه او نهارة ولا لنا لا اخبار التي استدل بها الشيخ مع سلامة متعددها
ثبت بذلك القطر بل الظ منها الهدية من جهة العمل لا مطلق الهبة ان اثبتت ان المراد منها من كونها لاجل الحكومة مفران ولا لاجل فعلا الكنا ما المشتبه فكراهته
دينيا ان سند الباب فلو احفظ **الخامسة** لا خلاف في وجوب التسوية بين الخصمين في العدالة في الحكم و اما التسوية بغيره من السلام ورده والنظر
والاشارة وطلاقة الوجه والكلام والاجلاس ولقيام لهما وسائر انواع الاكرام والانصات لكل منهما اذا وقع منه ما يقتضيه الانصات في غيرها تنوقف على دليله سماع
نقل الدعوى فالمنقول عن الاكثر الوجوب بل خبر السكوني وغيره وذهب سلار وفقلا المنقح الى الاستحباب استضعافا وعملا بالاصل ولا يبعد الاول
ان لم نقل الوجوب لا يجب ضعف السند هذا بالنظر الى اللفظ واما الميل القلبي فما لا يمكن مثله لا يكلف فقد ولا عبة اثر لما فيه من نية ان كان بقوله هذا فيتمنى فيما
امكن فاسد ما لم يا الامكان وما ذكرنا انما هو في المتساويين في الاسلام والكفر ولا يجوز رفع المسلم على الكافر في المجلس اجلاس المسلم ودخول المتميز يا بامر امرا
الا كراهة هذا التعدي في حكم **السادسة** لو ادعى احدهم غلبة الشبهين لاحد الخصمين ما يقره عيينة وان كان لوجوه البحاج معلا بانه منصوب لسد باب المنازعة
يوجب بقصه ان اراد بذلك تعليم ما ينبغي كما لو اراد الاقرار بالحق فعلمه الانكار او اليمين فيلقنه النكول او النكول لتجهيزها على اليمين كما فسره في الغرية لاخفاء فتحريم
واما ان يعلمه تحقيق مع علمه بالحق مثل ان يدعي عليه معرضا وامار الجواب الاقاء فيلقنه انكار اصل الحق لئلا يلزمه البينة او يدعي بعنوان التردد فيعلمه
الجزم بالدعوى حتى يكون مسموعة كما فسره غيره فالحكم بالحرمة مشكل و قال البلد المحقق الاردبيلي فيه قال فيه الا دفع باب المنازعة الخفية التي يسبب العدل بطال
حقوق الناس ما نعرف فساده الا ان تكون لهم دليل اخر من اجماع وغيره فتأمل فيه و لك تم لا باس بالاستفسار والتنبيه لصحة الدعوى بان يقول هذا هم فيقول ليس
صحاح ام مكسرا الى غير ذلك ويحتمل المنع منه ايضا فكان في القدوس لا يجوز تلقين الخصم لانه يقرب تحقيق الدعوى خلافا للمبسوط لانه يكسر قلب خصمه **السابعة**
اذا سكت الخصمان فالاحسن على القاضي امرهما بالتكلم و لكنهم ذكروا انه يستحب ان يكون هو والمأمور بهم تكلما او يتكلم المدعي منكما من غير تخصيص احدهما بالخطاب
اذ هو مخالف للتسوية المتقدمة الا ان يرتب على ابتداء التكلم في حال الدعوى على التوقف على كل منهما الاستماع كلام منه فلا يستفاد منه ترجيح فلا يكون محرما و هو مشكل
لان الابتداء بالالتفات بدون ضرورة ايضا ترجيح الا ان يتوقف على التقديم اطلاق التسوية الى مثل ذلك و لذلك حكم بعض من اوجب التسوية بكراهة التخصيص
كالتهذيب في اللمعة و غيرها والعمل بالرجوع عن الحكم التاني بعد **الثامنة** اذا ورد خصمان كل واحد منهما بدعوى على الاخرة ابتداء احدهما فلا اشكال في تقديم اسبقهما
فان لم يعرف ان المدعي فيجيب عن هذه الدعوى ثم يلتفت الى الاخر وان ابتدءا معا فالاولى انه يقدم من الذي على يمين صاحبه و جعله المرتضى مما انفرد به الامامية
ونقل الطبرسي عليه عن الاجماع عن الشيخ انه بعد نقل خطأ انه قال للسائل الى العمومة الاصل فيه والى محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال قضى رسول الله ان يقدم صاحب
اليمين في المجلس بالكلام و قيل بل يجب المدعي لانه صاحب اليمين الى وقد فيكون على السبب وقد هو في محل مع ان فيه لاصحاب مستغنين عليه من تبين ما فيه على ارادة
الجانب و يؤيده صحيحة ابن سنان عن الصادق قال اذا تقدمت مع خصمك الى الوالي فكن على يمينه يعني يمين الخصم وانما لو تعدد الخصوم فيقدم الاسبق المدعى
ولا يعتبر سبق المدعى عليه فالاسبق فلعل مع عدم تعيين بعضهم كالسائر لذي يذهب فيقدم مع الاتفاق وانها لا يستعمل القرعة و اما انه يتحد كما لو كان
منهم خصوم واحد وكأن الكلام في اجماع الطلبة عند المدرس والمستفتين عند المفتي مع وجوب التعليم والافتاء وتجويز جمعهم على قدر واحد مع نفعه
الافهام و في اطلاق الكلام في الطلبة التراجيح بعد تعيين المدرسين كل في التقديم والتأخير **التاسعة** اذا كان الحكم بعد تحرير الدعوى واضحا عند
وجب الحكم لصاحب الحق اما بعد مطالبة المدعي صريحا او فحوى والا فلا يجب لانه حقه فقد يريد ذلك او لم يكن واضحا عنده فرجح حتى يتبين لما مر الحجة
والتأمل و صورة الحكم ان يقول حكمت او قضيت وانفذت او الزمت ونحو ذلك دون قوله ثبت حقك او دعواك ثابتة ونحوها لعدم دلالتها على الحكم و لانه
انما القاطع للدعوى هو حكم الحاكم وان كان قد ثبت الحكم بدونه كما في صورة اقرار المنكر بالحق و اقرار انه باخذ المدعي او المتصرف منها ونحوها بالتعزير و يستحب قبل
الحكم ترغيبهما في الصلح لانه خير و لكنهم ذكروا انه يكره ان يشفع له الى المستحق في اسقاط الحق او الى المدعي في ابطال الدعوى وظاهرهما التنافي ويمكن الجمع بما ذكره الشارح
انما يجعل الصلح متوسطا بين الاسقاط والحكما ويجعل مستثنى كما يقتضيه كلام الاصحاب لان الصلح خير فيبعث غيره على ترغيبهما في ذلك والتوسط بينهما في الصلح كما تقرر
بل ان الصلاح فكذا هذا اولى **خاتمة** في آداب القاضي **قالوا** يكره ان يتخذ حاجبا للاذن والمنع وقت القضاء لما روي فيه من ولي شيئا من امور الناس فاحتجب دون
حاجتهم احتجب الله دون حاجته وفقره وقيل بالحرمة مطلقا لظاهر الرواية و ربما قيدت الكراهة بوقت القضاء و الحق ان يقول ما كان ما ساعد من حوائج الناس

فيما يكره للحاكم وما يستحب له

في وجوب التسوية بين الخصمين

في ما لو ادعى احد الخصمين

في ما اذا سكت الخصمان

في ما لو ورد الخصوم معا

في كيفية صورة الحكم

في آداب القاضي

مطلقا او في بعض الاحيان فيحرم لوجوبه عليه لا لانه احتجاب حال الحكومة الحاجب **و قال** ان لم يمنع من ذلك كما اذا احتيج لمنع من يجوز منعه من الظلمة والفسقة والبطالين
الشاغلين للوقت المضيعين للعمر ولا يتعين دفعا فاما في القضاء فانما اهل الشارع ظل للقبيحة او التبعية ولم نقل بعمومية الحكم مطلقا بل يعود تبعيته فيما يضره وباطنه جمنبر كانه
بما نصه نص والقاضي دون غيره ومن المحاجب لحوائج الناس والوقت واما حال الحكومة فالحاجب الحرمة غير معلومة **و** وجه الكراهة احتمال استحباب وعن الحاكم في
استيذان المحاجب فيفوت حاجة الناس فعلى الحاجب لعله الحاجب بالمرسل التيمم وغيره المشهور **و** عليه يحمل اطلاق الرواية ويظهر مما ذكرنا ان كان الحاجب
لدفع الضرر فالكراهة بغير معلوم بل عدمها معلوم **و** ربما يقال بكراهة الحاجب القاضي بغير المفتي والمدرس بل لغيره ممن يعتني بامره لاخوان مع جراحها
عدم الرضا بالتزام الاستيذان المحرم من الشارع لا مع الخوف كما ذكرنا **و** لا ينافي كراهة الحاجب للقاضي لزوم الاستيذان فلا يجعل مع عدم وجوب الاستيذان
على كراهة الحاجب لا يجب **فان** كان الاولى للقاضي ان يطلع على الاحتياج الى الاستيذان **و** يجب ان يكون كاتب القاضي عدلا لا يكون مؤتمنا على
ما يكتب كشهادة الاثبات والعتب ويجب ان يكون فقيها لئلا يكون بصيرا بمواقع الاحوال **ويكره** ان يقضي في حال الغضب والجوع والفرح والوجع المزعجات والنعاس
ومدافعة الاخبثين وكل ما يشغل الفكر ويضعف شهامة العقل ذلك الاخبار فكثير منها ويستفاد منها ان العلة هو اشتغال النفس **و** قيل بعضهم الغضب بعد
ما كان لغير الله فلا كراهة فيما كان الغضب لله كما في حاكم تبوك عن عثمان بن نمير الانصاري **وفيه** اشكال في عموم كلامه **و** كيف كان فينفي الحكم
في جميع فيجمع هذه الاحوال اذا كان حقا **و** يكره ان يتولى البيع والشراء لنفسه لبعض الروايات ولا يضر ضعفها للمسامحة في امثال ذلك **و** كذلك سائر المعاملات
لما كان وذلك لذا الاحتياج في قلبه **وبل** ربما قيل بكراهتها بل كل المعلوم للناس اذا كان يكره فيه الحكومة بنفسه عنده من اشتغال الانقباض الدين المعرفين
للنسبة بالاحتياج والجزاء وشبهها اعد الخصمين للرواية ومثلها تراث المشهور فتأمل **و** كذلك يتعين فوجهه بين الشهادة مع قيامه بهما اصل العدالة لو ان يتعقب
الشهود فيعرفوا بعينهم ويدقق في الاستفسار مع عدم التهمة **و** يستحب مع الريبة اختلاطهم وتفريقهم ويسأل عن كل واحد من مشخصات القضية زمانا ومكانا وغيرها
من المشخصات ليعرف بذلك صدقهم وكذبهم كما نقلها الاخبار في قضايا داود وغيره من امير المؤمنين **و يحرم** عليه ان يتعتع الشاهد وهو ان يداخله
الكلام في الاثناء فيضعف كلامه او يدخل فيه بحيث يوجب ذلك صحة الشهادة او ضعفها بل يصبر حتى يتكلم بما عنده في نفسه واذا وردد الشاهد عن الشهادة فيجوز
علم الامر لا يرغبه في الشهادة والشهادة تكون لشبهة حصل له فلا يجوز له الا مزاولة الباطل مع علمه فعند يكره الثابت **وذلك** كله لا يوجب
الحكم الا ان يخاف خلوا منها باطل **و** كما الالزام للشهود وتعطيلهم بوجوب الاخذ باليمين وعدم جواز الشهادة لانه اعلم مع اتيانهم فلا يجوز لا يجوز ان يوقف
عزم الغريم على الاقرار في ذلك سببا لا تلاف الحق **نعم** لا بأس بذلك اذا كان الحق في حقوق الله بل يستحب فيها ذلك بل يكره للغير حرب على الاقرار
لان الله تعالى يحب الستر ويعفو ويثبت فعل النبي كما قيل طلب الاخبار منها فضبطها في كراهة القضاء في المسجد مطلقا وورد في الاخبار انه انما بني للذكر والقضاء
لما يذكر غيره وفي خبر جنبوا المساجد صبيانكم ومجانينكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم والاستدلال لهذا القول لغير المؤمنين عن القضاة والجمع احيانا واستحبابه مطلقا
لانه اطلاع افضل الاعمال في افضل المواضع او كراهته دائما الا في بعض الاوقات جمعا بين ما دل على المنع وعموم ما دل على وجوب القضاء استحبابا مع كونه فوريا وخصوص
ما دل على فعل امير المؤمنين وانشهاد كان القضاء لا يتناول مدة وامر القضاء فيها مع ثبوت العرف بعينه وبين غيره وجوازه المحض لتعارض الادلة والرجوع
الى الاصل او كراهة اجراء الحدود والتعزيرات دون غيره اقوال ولا يبعد ترجيح القول بالكراهة دائما دون بعض الاحوال جمعا بين الادلة **و قال** ذكروا ادابا
اخر من السنن والمكروهات تكلنا اياها للاهم **المطلب الثاني** في الدعوى والحكم **وفيه** مباحث **الاول** المدعي هو من لو
ترك الكلام لاثر المنسوب غيره فيها وقد ورد في الاخبار من انهم المدعي على المدعى عليه وشبه الحقيقة الشرعية فالمدار على العرف **و** قيل هو من ادعى خلاف الاصل والمنكر بطل
في الجميع ويتفق مورد الجميع في الاغلب كما ادعى احدنا على غيره ما لا في يده او دينا او غير ثمنه وقد يختلف **و** مثلوا له بما لو اسلم الزوجان قبل الدخول وادعى الزوج
التقارن ليبقى الزوجية وادعت الزوجة التعاقب هو اثر التعدد فالتعاقب لتعقيب التقارن موافق للاصل والتعاقب مخالف للاصل لا ان تأخر الحادث فلا يثبت تقدم احدهما
على الاخر لكن التعاقب هو اثر التعدد ووقوع التقارن يخالف مورد التعريفين الاخيرين هنا **و اما** التعريف الاول فلو المدعي هنا الزوجة لانها لو
تركت ولكن الزوج لا يترك لو تركت لان المرأة تدعي انفساخ النكاح فاما طلقة الزوج فيبقى على النكاح ويشكل وفيه **و** قيل ان الزوج هو المدعي لان النكاح
فدا الربط بينها ولد وهي لا تترك لو سكتت **و** الحق ان المدعي هو من لو ترك الكلام يبقى على حاله من كونه دفعا الذي كان عليه قبله لو ترك لا اثر لا يترك مع
فالمدعي هو الزوجة لانها لو تركت الدعوى يبقى على حالها التي كانت عليها من الزوجية تركت بخلاف الرجل فانه لو ترك الكلام يبقى على حاله من كونه زوجا
لم يترك فلذا انعكس الامر ولو ادعى الرجل التعاقب فقال لا نكاح ولا مهر وادعت هي المقارنة والنكاح والمهر فينعكس توجه اليمين في بعض الموارد الا المدعي لا يوجب
تعيين التعريف المدعي لشبهة كونه منكرا كالاخرين وغيره **الثاني** يشترط ان يكون المدعي عاقلا بالغا رشيدا وان يدعي لنفسه او لمن له ولاية الدعوى عنه
كالاب والجد والوصي والحاكم والوكيل ومن شرطها عند هم قوله لا سماع هؤلاء اذا ادعى عليهم وكذا لا يحلفون المنكر فلا اصلاح للمولى عليهم اسقاط حقه فيستظهر

في كراهة ... الحاجب

في كراهة القضاء مع الغضب وامثاله

في كراهة القضاء في المساجد

في تعريف المدعي والمنكر

الاصل وهو ابعد مضاف للاول فقيل هو ما ادعى خلاف

في الشرائط المعتبرة في المدعي

ودفع المانع عنه وان يكون مما يملك وما يملكه المسلم او بيضعه وكذلك لو ادعى وشرطوا كون الدعوى ملزمة فلو ادعى هبة لم تسمع الا مع دعوى الاقباض مثلا وانكر المدعى عليه لا يلزم
الانكار في معنى النكول **و** ربما استشكل ذلك بمثل شراء الحيوان فلا يجوز الا مع معلومية ان سقوط الخيار اسقاطا او انقضائه لا انه لا يدعى الملك مع انه ملزم
او فلا بد في عدم اللزوم صحة الدعوى **و** يمكن ان يكون مرادهم كونها ملزمة في الجملة فلا يسمع في مثل شراء الحيوان اذا لم ينقض ايام الخيار دعوى الملك الذي لا يقبل
الانفساخ لا مطلق الملك فدعوى الملك في زمان الخيار دعوى لحصول الملك في الجملة لا مطلقا وهي ملزمة وتترتب عليها آثار الملك قبل الفسخ وعلى الفسخ هذا
فيسمع دعوى الهبة الغير اللازمة والرهن الغير المقبوض ان شرطنا فيه القبض في نحو ذلك بمعنى حصول ثمرة يترتب على اصل وجودهما وان لم يسمع بالنظر الى لزومهما **ق**
هل يشترط كون ما يدعى به معلوما معينا اما بالتشخص او بالوصف والنسبة او بالجنس والنوع والعدد او يكفي معلوميته في الجملة كان يدعى ثوبا او فرسا او ما لا فيه تبع الشيخ
والشهيد في الدروس لها الاول لعدم الفائدة وهو حكم الحاكم لو اقر به المدعى عليه او ما عرفت الى التصديق وهو اقوى للعمومات ولحصول الفائدة بالزامه بالتعيين ويحلف على نفي
الزيادة ان ادعى عليه وقولهم لعلم بالزائد ان ادعى هو الجهالة ايضا ما يشتمل المدعى عليه ويجبره لا تخصص فيبطل حقه ولو لم يسمع **و** ربما يؤيد ذلك
بسماع الاقرار بالمجهول اتفاقا وكذا دعوى الوصية به ونقل عليه الاجماع ايضا وفيه اشتراط الجزم في الدعوى فلان ... اشتراط الجزم في الدعوى فلو قال اظن او اتوهم لم يسمع خلافا
للشيخ نجيب الدين بن نما فجوز سماعها في التهمة ونقله المسالك القول بالسماع ايضا والمفهوم من كلام القطب الكيدري والفاضلين والشهيدين رحمهم الله ان مرادهم من
اعتبار الجزم بان يقول لي عنده كذا دون ان يقول اظن ونحوه ولا الجزم بنفس الامر لان المدعي اذا كان لبينة تشهد له وهو لا يعلم به فلا يحصل من البينة الا
غالبا الا الظن **و** استدلوا على ذلك بان المتبادر من الدعوى والمدعي هو ذلك ثم لا يتحقق مورد الاخبار الدالة ان البينة على المدعي واليمين على من انكر لا بد لك
وبان الدعوى يلزمها تعقب اليمين المردودة على المدعي او القضاء بالنكول فيلزم مع عدم الجزم اخذ مال المدعى عليه بمجرد الظنة والتهمة واعترض عليهم المحقق الاردبيلي
ره وصاحب الكفاية بان ذلك يلزم في كذب ... التورية وان تعقب اليمين المردودة والقضاء بالنكول يقتضي الجزم في نفس الامر جواز الدعوى لا الجزم بحسب
الصيغة واما هو يتبع القاضي فلعله لا ينطبق على تمام قوله **ق** لفظ من قولنا الجزم انهم لم يجوزوا ابانة الصيغة الدالة على الجزم في خبر ما جاء في ذلك
مثل التالين المذكورين فان الظن الحاصل من البينة والاقرار يتبع معه الدعوى لان الظن الشرعي قائم مقام العلم ومرادهم يتعقب اليمين المردودة والقضاء
بالنكول هو التعقب في الجملة لا مطلقا بمعنى ان هذه الفروع لا يوجد لا في مورد تلك الصيغة لان تلك الصيغة يكون موردها اذا ما فلا يكون صيغة الظن والوهم
موردا لها **و** يمكن ان يراد ان هذه الفروع انما يترتب على الصيغة الجازمة الصحيحة عند القاضي على القطع بالنسبة الى حال المسلم المقيدة بالملازمة الجزم
الواقع وان كان باطلا في نفس الامر كما في صورة الاداء بصيغة الجزم مع كونه كاذبا في نفس الامر **و** مرجع هذا الكلام الى ان شرط سماع الدعوى هو الجزم بها لا انه
لا بد ان يأتي المدعي بصيغة الجزم وان لم يكن جازما لو اتى متردد فيحلفوا الا بد وذلك وعلى فهو مبني على الخارج عند اهل الاسلام فعلى هذا لو اتى الدعوى بصيغة القطع
كونه جازما في نفس الامر يسمع ولو ادى بصيغة يسمع فهذا من الاحكام الوضعية لا الطلبية حتى يستلزم بجواز التدليس والكذب فلو ظهر بعد ذا الحلف ونحوه خلاف
ما ظهر من اداة الجزم فيبدل الحكم **نعم** يبقى الكلام في اصل المسئلة والنظر في الادلة والحق عدم الاشتراط لمنع عدم شمول الدعوى لدعوى الظن بل هي ايضا
دعوى ومنع عموم الدعوى بين المتخاصمين بل انما تسلمها فيما لو ضم الى ذكر الصيغة بعنوان الجزم لنفس الامر ولم يظهر خلافه عند القاضي ومع ذلك يظهر قوة السماع مطلقا
في التهمة كما ذهب نجيب الدين بن نما كما يظهر من جماعة من المتأخرين كالشهيد في غاية المراد والشهيد الثاني في شرح اللمعة ولعلهما اوفق من ذلك التفصيل الذي يظهر
من ابن نما **و** الاقوى السماع مطلقا لانه لعموم الادلة مثل قوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وعموما وخصوصا مما علمه الا
ق بدل الظن ايضا ما رواه الصدوق في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي بصير عن الصادق ع قال لا يضمن القصار الا ما جنت يداه ولا الحائك الا ان تكونوا متهمين
فيجيئون بالبينة ويستحلف لعله يستخرج منه شيئا والشيخ عن بكر بن حبيب مثله قال لا يضمن القصار الا ما جنت يداه وان اتهمته احلفته وايضا بهذا الاسناد
قال قلت لابي عبد الله ع اعطيت جبة الى القصار فذهبت بزعمه قال ان اتهمته فاستحلفه وان لم تتهمه فليس عليه شيء والكل دال على القول بسماعها فيها لا
كالتهمة ان حلف المنكر فلا كلام وان نقضنا بالنكول فقضينا هنا ايضا اجراء لمجرى الاقرار والبينة فينبغي للمدعي الاخذ وان قلنا لا يقضى الا برد اليمين لم يرد
هنا لعدم امكانه ولو عاود بعد ذلك وادعى العلم فالاوجه السماع لامكان تحصيله **قول** والظاهر الدالة على القول برد اليمين وعدم القضاء بالنكول انه يمكن
القضاء بالنكول هنا لان الظاهر من ادلة هذا القول هو الرد فيما يمكن الرد لا مطلقا ولذلك حكم في الدروس بامكان القضاء بالنكول فيما لا يمكن رد اليمين على المدعي
من المواضع التي سنذكر بعضها او لم يحلف المنكر مع انه من جملة القائلين بعدم القضاء بالنكول **الثالث** اذا تمت دعوى المدعي فهل يطالب الخصم بالجواب او لا
يتوقف طلب الجواب منه بطلب المدعي لانه حقه ام لا لان الظاهر من احضار الخصم في مجلس الحكم هو ومثابه ذلك وان الظاهر من الحاكم قولان والاظهر جواز الا
ان لم يشهد الحال قرينة وكذلك الكلام في الحكم بعد ذكر الخصم كلامه فيه لاستظهار الى ما ذكر **و** يظهر من المحقق تضعيف القول الاول هنا بعد اختياره اياه في
لعل الوجه لدلالة الشاهد على طلب الحكم وقوة لقب الحاكم هنا بدل الحاكم فتح الجواب في بعض الصور بل ربما يثبت عند غيره ايضا كما اذا كان الجواب

بالاقرار فيه تردد من ان الاقرار يكفي في ثبوت الحكم اما لكون ذلك المعنى ضروريا او لان القدر المتيقن من ذلك و بالجملة توقف الحكم على طلب المدعي غير معلوم. **الرابع** في
جواب المدعى عليه وهو اما اقرار او انكار او سكوت فان اقر بحق المدعي او ببعضه الزم به اما مع الشرائط من البلوغ والعقل وعدم الحجر في المال وغير ذلك من الشرائط فلا يتوقف
حكم الحاكم به لان اقرار العقلاء على انفسهم جائز **فيظهر** فيه الحكم لقاض آخر بخلاف الثبوت عنده بالبينة فان الحكم هنا جزء السبب لا يثبت بدونه عند
الغير بدون حصول العلم اذ يتوقف قبولها باجتهاد الحاكم في جرحها وتعديلها ولو طلب المدعي من الحاكم كتابة الحجة على المدعى عليه ففي وجوبه واستحبابه قولان ق
الاشبه الوجوب لانه وسيلة الى وصول الحق واستيفاء مقابلة كما يجب الشهادة اذا طلب ش وفيه ان الاصل عدم وجوب غير الحاكم ولا اشهاد فيه وجواز اخذ
الاجرة على الكتابة وما يتوقف عليه اجراء الحكم وحصول الحق اشكال و الاظهر عدم الجواز فاكتب فليكتب لاسمه والنسب بحيث يتميز عن غيره ولا يكتفي
بيان بغير مشاهدة ان عدلان فيكتب ما يعرفانه ويكتب حليته بحيث يتميز ولا يحتاط ويشهد على ذلك ق ولا يكفي بمجرد الاقرار وان شاهد المدعي لجواز
تواطئهما على نسب لغيرهما ليلزما ذلك النسب بما ليس عليه ق ولو لم يجب عليه اعطاء الكاغذ والعلم والمداد ما يحتاج اليه الملتمس ويؤخذ ذلك من بيت المال
فان ذلك من المصالح العامة اهمها فيمكنه اخذه او باذاء المذكورات لو اعطاها من نفسه ق ولو يمنع ان يكتب كان بين يعطي احدهما الملتمس ويعطي الاخر
نحو ديوان الحكم لينوب كل الاخر مع نقد يد بلغه ويوم من متعهاهما اخذا النقوش وان يجمع ايضا كل اسبوع وشهر وسنة ويكتب على كل واحد منهما
يوم كذا واسبوع كذا وشهر كذا وهكذا للتسهيل لاخذه عند الحاجة **ش** ان كان واجدا للمال فيلزم باعطائه ولو يعجل الحاكم ولو ملاطف القول او باع
بيع ما له ان امتنع ادى دينه ولو لم يكن بالاستيفاء الا بذلك فان ادعى لو اخذه بحبل غير متعوض بعوضه وان ادعى الاعسار وعدم ما يكتسب سوى ما استثني في الدين المحوج
فان علم ذلك بعلم الحاكم او تصديق المدعي فلا يحبس اتفاقا بل ينظر الى ان يقدر لقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ولرواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان
يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس وحاجة خلى سبيله ومثلها رواية الاصبغ بن نباتة ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام ان امرأة استعدت على زوجها انه لا
ينفق عليها وكان زوجها معسرا فابى ان يحبسه فقال ان مع العسر يسرا **ق** وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام كان علي لا يحبس في السجن الا ثلاثة الغاصب ومن
اكل مال اليتيم ظلما ومن ائتمن على امانة فذهب بها وان وجد له شيئا باعه غائبا كان او شاهدا فلا دلالة لها على المطلوب لا من جهة اطلاق الحصر المنفي
من الحصر فيكون مخصصا للروايات لا يحبس احد في حال العسرة ولا في حال الحجر لا هذه الثلاثة فيحبسها في الحالتين والمطلوب اثبات عدم جواز الحبس في حال
العجز مطلقا سواء كان من الثلاثة او غيرها فان خصص بصورة العجز في الحجر المنفي وصورة العسرة في الجزء المثبت للدليل لزم التفكيك في جزئي الحصر وهو كما ترى
و القول بجواز الحبس في حال العجز لهذه الثلاثة ابدا دون غيرها قول بالفصل ولا اعرف قائلا والذي فهم من الروايات ان الكلام فيمن لم يثبت عجزه سواء ثبت له
ام لا لا فيمن ثبت عجزه فيمكن ان يكون التخصيص بالنظر الى الحبس في السجن فان الحبس عند من فيه بمناسبة ما ذكرنا ما قال الشيخ في التبيان ان المراد هو الحبس على سبيل العقوبة
او الحبس الطويل و بالجملة ما ذكرنا ما قاله بالجملة لا ينبغي الاخبار المطلقة المعتبرة المعتضدة بالعمل والكتاب وغيرها من الاصول والادلة تكفي في اثبات المطلوب وفي
مقابل المشهور قول الشيخ في النهاية بانه يسلم الى الغريم ليستعمله او يواجره وقول ابن حمزة بانه اذا كان ذا حرفة وصنعة فكما ذكره الشيخ والا فيخلى سبيله ودليل الشيخ
رواية السكوني عن الصادق عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان يحبس في الدين ثم ينظر ان كان له مال اعطى الغرماء وان لم يكن له مال دفعه الى الغرماء فيقول لهم
اصنعوا به ما شئتم ان شئتم فآجروه وان شئتم فاستعملوه و يمكن حملها على مذهب ابن حمزة جمعا بين الادلة ويؤيده ان ذلك الدين واجب في
ذمته لا ابدال صح ان قلنا ان ذا الكسب المتمكن من الاداء قادر فليس بعاجز ولذلك لم يجوز له اخذ الزكاة **لكن** غاية ما يستفاد من ذلك وجوب العمل
والاستيفاء لا التسليم الى الغريم الا ان يتوقف على ذلك و ابن حمزة يقول به لا عن الصواب كما ذهب اليه في الايضاح ولكن جماعة من الاصحاب على ما نقل
عنهم ذهبوا الى عدم وجوب التكسب في قضاء الدين فالفرق على قول من اوجب التكسب من علمائنا الاكثرين ان ذلك تكليف عليه عندهم اولا
وان يثبت ذلك في بعض الاخبار بخلاف قول ابن حمزة فانه يقول بالتسليط او لا هذا كله اذا ثبت الاعسار باحد الامرين المتقدمين **و اما** اذا لم يثبت
فان علم له مال او كان المدعى به مالا او بان اقرضه مالا او باعه شيئا او طلبه فلا دعوى تلف ماله والاصل بقائه فيحتاج الى البينة فان قام
بينة لا يقول المتقدم ثم قالوا فان قام البينة على تلف المال يقبل وان لم يكن مطلعة على بواطن امره لانه بينة على الاثبات بخلاف ما لو قام على مطلق الاعسار لانه نفي
مع الشهادة على النفي فيجب كونها مطلعة لاحواله ليضبطها فتشهد على الاعسار من الامور الثبوتية وان لم يعلم عسر يحبس حتى يثبت بالبينة او يبرئه المدعي او ذمته ف
يحصل له التمكن من الاداء هذا اذا لم يقبل الحلف صاحب الدين او لا مع العجز عن البينة بخلاف ما اذا ابى ان تكره الا لم يقبل كما ذكره في التذكرة و قد لا ادلة بعض
ذلك وكلام كثير منهم ما يعرف ذلك كما ذكره في المسالك و وجه الحبس ح اما لقضاء المال كما هو ظاهر واستخراج المتعنتين فلا يشكل في جواز الحبس
ح سيما اذا كان في تعلمها وعدم تمكنه من اقامة البينة سيما اذا امر بالمال **وحيث** لا يمكن الاشهاد عليه فقوله انه معسر
ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فيتلكونه مستمرا **ق وفيه** اشكال لان الالفاظ اسام للمعاني النفس الامرية وان لم يعلم له ما ثبت لم يكن الا

بهم كاقتضاء الصداق والنفقة وارش الجناية ونحو ذلك فلا يكلف البينة عند الاصحاب كما نقل القول بعدم تعينها بعض العامة بما حكي عن ابي [illegible] ما الكتب [illegible] في
الجملة قليلا كان او كثيرا فان قام البينة المطلقة على خفية ان مره المرافعة لدى خلوا منها لو ابتدئه لو حال حصل له العلم بغيره واشهد على ذلك وحكم [illegible] ثبت
لا عنا ايضا لا يقبل قوله مع يمينه لانه منكر وجود المال وان لم يحلف بقضى [illegible] ثم في لزوم الحلف عليه في صورة اقامة البينة خلاف نظرا لا [illegible]
في صورة اقامة البينة على تلف المال لانها شهادة على الاثبات دون مطلق الاعسار فانه شبيه بالانكار والاحتمال الاول هنا مع البينة واما لو وجدها
على الشيء وعن التذكرة انه عكس لان بعد ثبوت تلف المال المعلوم يكاثر ما يدعي المدعي ما لا اخر فيكون بخلاف الصورة الاخرى فانه لا يبقى بها الا المال
ونفي اليمين في موضع اخر منها في الموضعين لان فيهما تكذيبا للشهود ولعموله البينة على المدعي واليمين على من انكر والتفصيل طعنا للشكوك **والنحو** ان
يقول ان كان المدعي معترفا بعدم غير المال المعلوم فلا ضرورة الى اليمين بعد اقامة البينة على تلفه والا فاليمين متعين لان اقامة البينة على تلف ما لا ينافي الا
على عدم مطلقه واما في صورة اقامة البينة على مطلق الاعسار سواء كان الدعوى ما لا او علم لمال وكان بلا مال اصلا فلا دليل على لزوم اليمين بعد قلت
وان انكر المدعى عليه فلا يخلو اما ان يكون الحاكم عالما بالحال او لا المعروف من مذهب الاصحاب المدعى عليه الاجماع من فخر المحققين بل السيد المرتضى
ان الامام الاصل يحكم بعلمه لان علمه وعصمته مانعان عن تطرق التهمة والغلط **و** بدل [illegible] الا ثنية واما غيره من الائمة الا ظهر [illegible] ذلك
والسيد ادعى عليه الاجماع في الانتصار واعترض على نفسه في دعوى الاجماع بان ابن الجنيد يذهب الى عدم جواز الحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود
واجاب بان اجماع الامامية منعقد قبله ومتأخر عنه وانما عول ابن الجنيد على الرأي والاجتهاد وخطأه ظاهر ونقل بعض الاصحاب مثل ابن فهد والشهيد
الثاني عن سوق كلام السيد انه لا يجوز حكم الامام الاصل بعلمه ايضا وهو غير معلوم من تمام ملاحظة نقل عنه فتأمل كلامه الفرق بين علم المعصوم وغيره
من الحكام وجواب عنه **وكيف** كان فالاقوى هو الاول من جواز الحكم بالعلم مطلقا **ثم** ان في مقابل هذين الاطلاقين تفصيلات شتى اكثرها من
العامة وقد ذهب ابن ادريس وابن حمزة الى جوازه في حقوق الناس دون حقوق الله لابتنائها على التخفيف ونقل عن ابن الجنيد في كتابه الاحمدي عكس قول ابن ادريس
ولا نعلم هذه من الادلة **والدليل** بعد نقل [illegible] الى الاجماع المنقول وانه بمنزلة اقامة البينة المعروفة واطلاقه المنكر وايا العمومات الواردة في الحدود
ومثل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ونحوهما فان الالفاظ اسماء الامور النفس الامرية [illegible]
علم انصاف وارث موصوفة بها انها اوضح من خبرها **وقد** يتم الدليل بالاولوية بالنسبة الى حقوق الناس **وفيه** تأمل وتمسك السيد في الانتصار بعدم
القول بالفصل فقال انا كل من الامة لم يجوز في الحدود دون الاموال فكانه لم يعتبر هنا ايضا بقول ابن الجنيد في كتابه على ما نقل عنه والاولى في اثبات العموم
ان يثبت بعدم القول بالفصل مع ملاحظة لزوم الحكم فيما يتوقف عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **و** بالجملة ترك العمل بالعلم [illegible] الجهل او [illegible]
الاحكام وتعطيلها خلاف الاولى في طريقة العقل والشرع **واحتج** المانع مطلقا بما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله في قضية الملاعنة لو كنت راجما من غير بينة لرجمتها
وبان فيه تهمة وتزكية للنفس **والجواب عن الاول** منع السند وان هذا الاسناد لا يقبح منهم فلا يمكن الاستناد بهذا الاسناد
للمانعين [illegible] لوجود القائل منا بمنع عمل المعصوم بعلمه ايضا كما وقع من ابن فهد ره حيث قصد بذلك الرد على فخر المحققين في نقله الاجماع على جواز عمل
المعصوم بعلمه كما الاستشهاد بها حجة السيد منع ابن الجنيد بالاخبار الدالة على حكم الامام بعلمه على كون ابن الجنيد قائلا بالمنع مطلقا لان المفهوم من تلك الاخبار [illegible]
العلم يجوز الحكم لا بخصوصيته عليهم من حيث هو [illegible] دعوى الاجماع **وعن الثاني** بمنع حرمة التعريض لها كما في الحكم بالبينة ايضا **وعن الثالث**
بان التزكية تحصل بعقل التوبة بلا امضاء الحكم مع انه معارض بالصور المستثناة عند المانعين ايضا كما سيأتي **فان** قيل يستدل على المنع بالاخبار القائلة بان البينة على
المدعي واليمين على من انكر وجب اليمين على المدعى فكيف يكفي الحاكم بمجرد العلم **قلنا** مدلول هذه الاخبار ان كل من يدعي على المدعى [illegible] كل مدعى يجب عليه
البينة **و** ايضا لعل منها انها في صورة الجهل بالواقعة لبيان ان البينة المتبين ولا يتعين على المتبين **ثم** ان المانعين قد استثنوا من ذلك تزكية
الشاهد وجرحه للزوم التسلسل ان لم يعتبر الاول والتزوير ان اعتبروا الاقرار في مجلس القضاء وان لم يسمعه غيره والعلم بخطأ الشهود وكذبهم ونحو [illegible]
في مجلسه وان لم يعلم غيره لانه اهانة القضاء وتعطيل [illegible] فان [illegible] شاهد **ثم** اذا قلنا بالعمل
بالعلم فلا يجوز طلب البينة ان قصدها المدعي وان قصدها وطلب الشهادة [illegible] الا ظهر [illegible] جوازا لا [illegible] افاكان ذلك معلوم الحقه كما اظهار البينة
الا انه [illegible] في حكم الحاكم له [illegible] وهذا من باب الحكم بالعلم **ولو** لم يذكر [illegible] البينة على ذلك **ففيه** اشكال
[illegible] انه لا يقبل الشهادة على فعل نفسه [illegible] **والاقوى** [illegible] ذهب العلامة المتاخرين
قبول الشهادة وامضاء الحكم لعموم ما دل على قبول البينة **و** [illegible] لو قامت البينة عند حاكم [illegible] بغير خلاف وجواز [illegible] الرواية اصلا و
واما [illegible] عن [illegible] من عن نفسه **وحجة** الشيخ قياس على القاضي لا اشتراط العلم في الشهادة [illegible] العرف [illegible]

ان كان عالما بالحال

المدعى عليه



بين الحاكم الآخر و ما يؤيد انه يمكن ان يحفظ التذكر الحاصل بنفسه بخلاف القاطع الآخر فانه يتوقف ولا يتوقف على حصول التذكر فقد قطع بانه لا يتذكر و يتوقف عن
الدعوى فلا يتبين بذكر القاطع لا اعراضا فافترقا قال مع انا قد قلنا ان القاطع يكفي و قال لو وجد الحاكم بخطه مكتوبا عنده فهاهنا يقوم هذا مقام البينة لو لم يحصل العلم
والتذكر لو لا يحصل له ان يحكم به وانه لا يجوز التزوير لامكان التذكر فيحصل العلم وللاشكال في الشهادة فانه لا يجوز بمثله كما ورد في الاخبار لان في بعضها لا تشهد بشهادة
لا تذكرها فانه من شاء كتب كتابا او نقش خاتما وفي بعضها الخط يتشابه على الشهادة فاعرف خطه وخاتمه وقد ذكر من [illegible] قليلا ولا كثيرا فقال لي اذا كان صاحبك
ثقة ومعك رجل ثقة فاشهد له ونحوها منها ان المنع فيه وغيرها من الاخبار للخوف من التزوير واحتمال السهو والغفلة فلعل هذا التجويز بعدم المذكورات فيجوز الحكم كما يجوز
من الفقهاء لا تذكر بينة ابتداء **و الحاصل** ان العلم اما يحصل اولا اما في نفس الامر او بواسطة ما يستند اليه وكذلك استند الاصحاب على جواز القضاء بالعلم
بالاخبار الواردة في القضاء على النية مثلا بالانصاف وبالحق والقسط ونحوها فكيف لا تصدق على ما ندعي فلعله حصل باعتبار العصمة لا باعتبار العلم ولو
الواقعة بخصوصها وان لم يكن الحاكم عالما بالحال الواقعة كعلم المدعي فموضع المطالبة بالبينة فخيار الحاكم بين السكوت وبين ان يسئل عنه هل البينة وان لم يعلم
بذلك فقول الحاكم الى بينة بذلك فان قال لا بينة لي فعرفوا انه له على المدعى عليه اليمين ولا يجوز تحليفه الا بعد سؤال المدعي بلا خلاف فيه بينهم لانه حقه وسقط
فقد يتعلق غرضه بتعذر الدعوى لتذكر البينة ونحو ذلك فلو تبرع المنكر او احلفه الحاكم من دون اذنه لغى وان كان لا يصح الا باذن الحاكم لانه وظيفته فاذا حلف
سقطت الدعوى في الدنيا ويجب عليه ابراء الذمة بينه وبين الله وكان المدعي لا يجوز له المطالبة ولا المقاصة بماله كما كان له قبل التحليف ولا الموقف للدعوى
ولكن يبقى حقه في ذمته الى يوم القيامة ولم يتعلموا في ذلك خلافا بل نقل عليه اتفاق المسلمين والاخبار متظافرة بما ذكر [illegible] منها **و لو** اقام بينة بعد الحلف
لم تسمع منها وقد مر قوله ان لها السماع لامع اشتراط المنكر سقوط الحق بالحلف وثانيها السماع مع عدم علمه بها او نسيانها الاول للشيخ في موضع من الخلاف
الثاني له في الخلاف مدعيا عليه الوفاق وهو قول الاكثر والثالث للمفيد وابن البراج وابن حمزة والرابع للشيخ في موضع آخر من [illegible] ولابي الصلاح وابن ادريس
السبب لها بعد ترجيح قول الاكثر **و** قول الاكثر هو الاقوى للاجماع المنقول عن الشيخ والاخبار الكثيرة الدالة صريحا او ظاهرا بالاطلاق [illegible]
مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور قال اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعي فلا دعوى
ولا دعوى له قلت وان كانت له بينة عادلة قال نعم وان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له حق فان اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه قال
رسول الله صلى الله عليه وآله من حلف لكم بالله فصدقوه ومن سألكم بالله فاعطوه ذهبت اليمين بدعوى المدعي ولا دعوى له وروي ايضا عن النبي من حلف فليصدق ومن حلف
بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله وعن خضر بن عمرو النخعي عن الصادق في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده قال ان استحلفه فليس له ان ياخذ منه بعد اليمين شيئا
الحديث وكذا في [illegible] عن عبد الله بن وضاح قال كانت بيني وبين رجل من اليهود معاملة فخانني بالف درهم فقدمته الى الوالي فاحلفته فحلف وقد علمت انه حلف يمينا
فاجرة فوقع له بعد ذلك عندي ارباح ودراهم كثيرة فاردت ان اقبض الالف درهم التي كانت عندي واحلف عليها فكتبت الى ابي الحسن ع فاخبرته اني قد احلفته
فحلف وقد وقع له عندي مال فان امرتني ان اخذ منه الالف درهم التي حلف عليها فعلت فكتب لا تاخذ منه شيئا ان كان ظلمك فلا تظلمه ولولا انك رضيت
بيمينه فحلفته لامرتك ان تاخذ من تحت يدك ولكنك رضيت بيمينه فقد مضت اليمين بما فيه فلم اخذ منه شيئا وانتهيت الى كتاب ابي الحسن ع الى غير ذلك من
الاخبار الدالة على ان اليمين مسقطة للحق حجة المفيد على ما ذكره في المختلف ان كل حال يجب عليه الحق باقراره فيجب عليه بالبينة كما قبل اليمين **و فيه** انه قياس
مع وجود الفارق لان الاقرار تمام العلة في ثبوت الحق بخلاف البينة لانها انما تثبت الحق لا بالحكم **مع** انه قد عرفت انه لا خلاف في ثبوتها بالاقرار فلعل الاجماع كان هو الفارق
و كيف كان مع وجود الاخبار سيما صحيحة عبد الله بن ابي يعفور لا مجال للقائل في عدم السماع واما عدة وجه القول الرابع فلعله ان المتعارف من الادلة هو
اسقاط الحق اذا كان يزعم المدعي عدم البينة ويحلف بعلمه العجز عن الاثبات **و** بعد القول الاول ظاهر لان السماع البينة والاخبار رد عليها **و** يظهر من ذلك
الحكم في الشاهد الواحد مع اليمين بل عدم السماع هنا اولى [illegible] لو كذب نفسه بعد الحلف فجاز للمطالبة والمقاصة بلا خلاف ظاهر بينهم لعموم اقرار العقلاء
ما دل على جواز المقاصة بخصوص ما دل على [illegible] وان لم يحلف لدعوى عليه فقد رد اليمين على المدعي فيجوز بلا خلاف في
بينهم **و** تدل عليه الاخبار و سيجيء بعضها وان حلف فيستحق المدعي الحق بلا خلاف بينهم وتدل عليه الاخبار مثل رواية ابان بن عثمان عن جميل عن ابي عبد الله
في الرجل يدعي عليه الحق ولا بينة لصاحب الحق قال يستحلف المدعى عليه فان ابى ان يحلف وقال انا ارد اليمين عليك لصاحب الحق فان ذلك واجب على صاحب الحق
ان يحلف ويأخذ ماله وفي رواية [illegible] الاستحقاق بالحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم تكن امرأتان فرجل
ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان لم يحلف ورد اليمين على المدعي فهي واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه فان ابى ان يحلف فلا شيء له
الروايتين الارسال والوقف [illegible] **و ان** [illegible] المدعي [illegible] اليمين [illegible] الاجماع في المسالك وان بذلها بعد
الرد وقبل حلف المدعي ففي [illegible] المدعي [illegible] الجواز [illegible] **و الاشكال**

فهنا في مقامين **الاول** انهم استثنوا من الحكم الاول مواضع ثلثة لعدم الارد ببينة والفائدة انه يكون في موضع ثبوت الحق بذلك المدعى نفسه ويكون تماما لا لليمين فلا يمين على المدعى اذا كان وكيلا وان علم المدعى لكن يجوز ان يطلب المدعى عليه لوقف الخصومة الى ان يحضر المدعى لرد عليه اليمين كالولي ووكيل المدعى عليه فتدبر **و** كذا لا يمين عليه اذا ادعى الفقير كالمزكي **و** كذا لا يمين على وصي الايتام اذا ادعى مالا على اوليائهم مثلا وكذا على الوصي اذا ادعى حقا او خمسا او زكاة ونحو ذلك في ذمة الميت مع كونه وصيا له بل كل الوارث فلذلك فقد اليمين على الوصي ونحوه لك من الصور هكذا ذكره **و** ابن سعيد وغيره بل المدعى عليه على تقدير الانكار ولا ما وقع المدعى والبيهقي قال في شرح الشرائع ان كان الوارث ثبتها الخبر بلغ ويشدد **و فيه** تامل لاحتمال وجوب الاخراج على الوارث بعد علمه بذلك لا ان يكون مقصوده نحو ضمانة على تقدير الانكار اليمين بعد ذلك فتامل انتهى كلامه مع مقامه **و** التدليل على ثمرة الوارث لا اصل عدم اليمين **و** الحديث المذكور الدال على ان البينة على المدعى واليمين على من انكر وان طلبه نحو آل ثابتا لمنفعة منه الا انه لان الاصل جاز ان يرد على صاحب الحق ومولا لنبوا بصاحب الحق حقيقة **و** بالجملة ثبوت اليمين على المدعى لا دليل عليه لانه انما كان حقا للحق **الثاني** ان يمين المدعى هل هي بمنزلة البينة او اقرار المنكر عليه قولان اختارنا انها بمنزلة الاقرار وقيل هي كاقرار الخصوم كالبينة فلا يثبت في حق غيرهما الا **و** جعل الشهيد الثاني في القواعد وشرح اللمعة قال انه المحقق لا الاد ببينة فالقاعدة الدورية لعاملة في مثل انكار الوكيل الغيب يكون حق اليمين حلف المدعى فان جعلناها كالبينة رده على الوكيل وان جعلناها كالاقرار فلا انتهى **و يتفرع** على ذلك فروع كثيرة اخرى منتشرة في ابواب الفقه **فمنها** وجوب الحق بفراغ المدعى من اليمين لو قلنا بكونها من باب الاقرار وتوقفه على حكم الحاكم لو جعلناها من باب البينة **و فمنها** ما لو اقام المدعى عليه بينة على الاداء او الابراء بعد حلف المدعى فعلى الاول لا تسمع لكونه من باب تعارض البينتين وعلى الثاني لا تسمع لانها مكذبة بقوله **وقد** تبين توجيه الاول هو ان حجة المدعى كالبينة فيكون بمنزلتها وتوجيه الثاني ان ثبوت الحق حصل من جهة المدعى عليه فيكون كالاقرار ان قطع الحق لنكوله هو تكذيب نفسه في الانكار **و** كلا الوجهين ضعيفان وان كان الاول اضعف **فالاولى** جعل ذلك اصلا برأسه والرجوع في تلك الفروع الى مقتضى الادلة الخارجية كما اختاره المحقق الاردبيلي رحمه الله وتبعه صاحب الكفاية **فنقول** بسقوط الدعوى في هذه الفروع بيمين المدعى والوكيل مفتقر لرد المنكر الى الموكل ان كان مما له في رد الحلف فلا يضر كونه لا اقرار لا يمنع على الغير لما مر للاخبار الدالة على ان المدعى اذا حلف بعد اليمين المردودة وكذا الحلف ان الاقرار فان توقف ثبوت الحق بحكم الحاكم بعد البينة انما هو لما يستفاد الدليل مثل الاجماع والا فمقتضى الادلة والاخبار ثبوت الحق من دون شرط آخر الذي دل عليه الاخبار ان اليمين المردودة مثبتة لحق المدعى ومسقطة للدعوى ثبات توقيفه على امر آخر ومن خوط الفتاوى **وظهر** ما ذكر الكلام في فرع الاخير من بناء المدعى عليه حين رد اليمين على ان الحق والدعوى انما هو في اثبات الاداء للحق بالفعل وحدد منه المدعى كان بيع عليه هو بكر وبعد رد اليمين فثبت حق المدعى بالفعل والزام المنكر بسبب الرد فسقط موجب الدعوى فلا موجب للبينة ح ولا تعارض بين البينتين وان امتنع المدعى ولم يحلف سأل الحاكم عن سبب الامتناع فان لم يذكر السبب ذكر ان لا احلف لان اليمين مكروه فاذ ذكرها موجب فسقط حقه مطلقا ولا يجوز له استيناف الدعوى ولا مقاصة كما لو حلف المدعى عليه بل يسقط في هذا المجلس فقط والاطلاق الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يدعي ولا بينة له قال فان رد اليمين على صاحب الحق فلم يحلف فلا حق له **و** رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يدعي عليه الحق ولا بينة للمدعي قال يستحلف او يرد اليمين على صاحب الحق فان لم يفعل فلا حق له **و** رواية ابان عن جميل **و** الفقه الرضوي عن عثمان وطريق الصدوق اليه صحيح فقال اذا اقام المدعي البينة فليس عليه يمين وان لم يقم البينة فرد عليه الذي ادعى عليه اليمين فابى فلا حق له **و** مثله في الكافي في الحسن عن ابان عن جميل عن عقبة عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله وقريب منه رواية مودبها ورواية ابي العباس **و** في توقيع العسكري عليه السلام **و هناك** قول اخر اختاره الشهيد وقبلهما العلامة في التحرير وهو ان سقوط حقه الا ان يأتي ببينة وكذا اذا لم يظهر المدعي ان نكل عن اليمين المردودة وقال لا احلف فهو كحلف المدعى عليه ولا يمكن العود الى اليمين بعد ذلك بل لا تسمع دعواه الا ببينة انتهى وان طلب الامهال لسنذكر بحثا والظاهر الشهيد الثاني في شرح اللمعة ان العود خص فيها بشيئين وان استثنا البينة هو الفرق الذي ذكر في شرح قول المصنف فان امتنع سقطت دعواه ذكرى هذا المجلس قطعا وفي غيره على قول الا ان يأتي ببينة انتهى والاظهرها ذكرنا والقائلان نظر الى استثناء صورة وجود البينة لان المراد من قولهم في تلك الروايات لا بينة له نفي البينة مع نفي الاثر وهو يقتضي بل الظاهر انها مع امكانه فاقامة البينة خال الحكم سواء علم بوجودها ولا يمكنه الاقامة او لم يعلم بوجودها النسيان او غيرها ولعدها اصلا وقد يحتمل الظهر الظاهر فيما ذكرنا **و** ينبغي فيه من البينة بعد تحليف المدعى وان ذكر سببا للامتناع مثل ان يقول لا احلف الى ان اذكر بينة او لان اريد ان استحضر او استعمل الفقيه او انظر في الحساب ونحو ذلك ترك ولم يبطل حقه من اليمين **و** يستشكل في ذلك المحقق الاردبيلي **و** تبعه صاحب الكفاية لعموم الادلة وظاهر عبارة الفقهاء المتقدمة بعدم الاهمال وعدم بطلان الدعوى **ثم** على تقدير الامهال فهل يقدر بزمان لا ينوحها استحوذ في الثاني لان اليمين حقه وله تاخيره الى ان يشاء كالبينة بخلاف المدعى عليه فانه لا يمهل اذا استمهل لان الحق فيه لغيره بخلاف ما اخبر المدعى فانه لو امر حقه منعه الا كان له تجديد سماع **اقول** ولا يبعد ان يقال المتبادر من تلك الاخبار انما ...

المدعي بيانا منها فلا حق له والسقوط المستند الى ترك المدعي الحلف بعد حكم الاصل والاستصحاب ولا يعارضه ما ذكره المحقق الاردبيلي من ان ظهور
القضاء منه قد يدفع لان هذه الاخبار وان ما ذكره في ذلك من توهم بطلان حقه ان كان باجماع فلا وجه له الا فهو محل التامل فيه تامل فتامل ومما ذكرنا
ويظهر وجه ما في جملة من الوجهين في تعدية الامهال الى حد معين لو امتنع المدعي قلبه من اليمين ولم يرد فلو امهل الحاكم له ان حلف والا جعلتك ناكلا او يحبس
تثليث فكان كما صرح به بعض فان المحقق الاردبيلي وبعض ان بعضهم البلوغ منها الى المدعي والا جعلتك ناكلا وهو كذلك وعلى القول برد اليمين يزيد بعد
قوله والا جعلتك ناكلا قوله مرة فثبت اليمين على المدعي كما عن التعدد من شرح المفتاح وظهر مما نقل عن المبسوط ومن ان المرة الاولى واجب وفي تحليلها فيزاد
فيها حضوره من كلامهم واخبارهم ثم ان حلف او رد اليمين على المدعي فقد تقدم حكمه وان لم يحلف ولم يرد فهل يحكم الحاكم ان يرد اليمين على المدعي وبعد على
مقتضاه او يقضي عليه بالنكول فيه قولان فعن الصدوق والمفيد والشيخ في بعض كتبه والديلمي وابي الصلاح وابن البراج في الكامل القضاء بالنكول وهو مذهب
المحقق والشهيد في شرح الارشاد وعن ابن الجنيد وابن حمزة وابن ادريس والشيخ في كتاب الخلاف وابن البراج في المهذب والعلامة والشهيد ان يرد الحاكم
اليمين على المدعي واكثر الاصحاب ما اختاره هذا القول فلهم ثلاث الجمهور ونقله في المسالك عن العلماء **احتج** الاولون بوجوه **الاول** ان ظاهر الخاصة والعامة
البينة على المدعي واليمين على من انكر وقد التفصيل قاطع للشركة فحينئذ انما دل الدليل على ثبوت اليمين على المدعي فيمن انكر
ومثل تعارض البينتين وغير ذلك **وفيه** ان المتبادر من الروايات ان الثابت باصل الشرع هو ان البينة على المدعي واليمين على من انكر المدعي عليه هو لا ينافي ثبوت اليمين
على المدعي بسبب الرد فلا يثبت من الروايات القضاء بالنكول بمجرد عدم الحلف **وفيه** ان الروايات مطلقة والاصل عدم تقييدها بكون ذلك باصل الشرع وغيره الا
ان يثبت بدليل كما في صورة رد المدعى عليه بعينه سلمنا ولكن يكفي ذلك اذ مقتضى ثبوت ذلك باصل الشرع انه لا يجوز الخروج عنه الا بدليل والكلام
انما هو في الدليل **وقد** يقال ان قضية ان الحكم بعد ذلك بالنسبة الى المدعي عليه بتعين الحلف او يتوقف الامر على حاله لا القضاء لاجل دفع القضاء كما يتوهم من التامل في بلوغ
الاجل الاداء للدين **وفيه** ان ذلك مبني على ان يكون النزاع بعد ذلك انما هو استقضاء النكول فيه وهو توهم لان مقتضى الروايات ان البينة واليمين وافيتان للدعوى
مثبتان للحق وان مقتضى الروايات ان البينة واليمين وافيتان للدعوى مثبتتان له التي هي مذكورة في الاخبار ومجعولة من موجبات الحق انما وظيفة المدعي فيما مثبت حقه واليمين
التي مذكورة فيها انما هو وظيفة المنكر فيسقط بها دعوى المطالب المدعي من البين وتركها يثبت حقه فيؤول الى **الثاني** صحيحة محمد بن مسلم رواه الصدوق والشيخ
قال سألت ابا عبد الله عن الاخرس كيف يحلف اذا ادعي عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة الى ان قال فكتب امير المؤمنين والله الذي لا اله الا هو ان فلان
بن فلان المدعي ليس له قبل فلان بن فلان اعني الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه الدين وفيما هو انه لو رد
اليمين على المدعي كما ينبغي عليه بكلمة القضاء يجب ابتداء **وقد** يقال ان المراد لعله عدم سقوط الدين عنه لانه كان بسبب اليمين فلا يثبت الا حق الدعوى خلاف الظاهر والاحتمال
المحتمل فلا دليل اصلا يطرد في غير الاخرس ودعوى الاجماع على عدم الفرق في ذلك **وفيه** ان القضاء بالنكول موقوف على ترك الحلف ورد اليمين على المدعي فيما
اتفقا والمرد اليها مستندا على ترك الرد فيما يمكن فيه عدم الرد يمكن تعينه الرد على المدعي وحلفه فيكون الزام الدين من جهته بحلف اليمين للمدعي لا من جهة
الامتناع من اليمين **وفيه** ان الاحتجاج الى البيان انه لا ريب في ظهور الرواية في ترك كليهما **ومع** ان الترجيح واضح لان تعين ترك الرد مطابق للاصل انما القضاء عقيبه
تعينه الرد على المدعي وحلفه فخالف لما بل لا يكاد يحتمله الرواية ولا يثبت الى الابهام **مع** ان الاطلاق كاف في الاستدلال الا انما خرجنا في صورة رد
اليمين على المدعي بمقتضى ما دل الدليل وبقي الباقي مع انه مسند مرسل احتمالها عن وقت الحاجة **وقد** يقال ان الحاجة انما هو الى كيفية حلف الاخرس لا بيان الحكم في
الدعوى معه فلا يلزم الا التاخير عن وقت الخطاب وهو جائز فيه ان لفظ منها الحاجة الى الثاني ويؤيده قول السائل اذا ادعي عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي
بينة فان معرفة كيفية نفس الحلف لا يحتاج الى ذكر هذه الامور **وقد** يقال ان الرواية قضية في واقعة خاصة لا يوجب تخصيص الجواب بل هو قرينة على انه لا اختصاص
لها بالواقعة الخاصة وهذا واضح **وقد** يقال ان الاخرس لم يعلموا اصلها الى كيفية حلف الاخرس بل اكتفوا بالاشارة كما سيجيء في محله فيحمل الرواية فيها على ذلك **وفيه**
اولا ان ما ذكر انما هو من افراد الاشارة سلمنا لكن الاعتماد في الاستدلال ليس على ذلك لانها انما تدل على الامتناع حكم عليه بالزام الدين به فيثبت المطلوب لا بعض
خروج بعض اجزاء الخبر عن الحجية لو سلم كما قرر في محله **الثالث** ما رواه المشايخ الثلاثة عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت للشيخ يعني موسى بن جعفر اخبرني عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بماله قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له وان رد اليمين على المدعي فلم يحلف
فلا حق له وان كان المطلوب بالحق قد مات فاقيمت عليه البينة فعلى المدعي اليمين بالله الذي لا اله الا هو لقد مات فلان وان حقه لعليه فان حلف والا فلا حق له لانا
لا ندري لعله قد اوفاه ببينة لا نعلم موضعها او بغير بينة قبل الموت فمن ثم صارت عليه اليمين مع البينة فان ادعى ولا بينة له فلا
حق له لان المدعى عليه ليس بحي ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او رد اليمين عليه فمن ثم لم يثبت عليه حق وكذا قال الشيخ في قوله عليه السلام وان لم يحلف فعليه في
موضعه وان رد اليمين على المدعي فلم يحلف فلا حق له **وأجيب** من المحقق الاردبيلي بما قاله في قوله وان لم يحلف فعليه بان المراد عدم سقوط الحق لانه

ونبّه بقوله ولو كان حيا لا لزم الى اخره والقضاء انما يحصل بالزام الحق كما يعرّ عن افراده وكلمة يرد على صيغة المجهول وفيه انا نقطع ارادة القضاء بالنكول فان ملاحظة السياق مستثنيا مما سبق من قوله وان لم يحلف فعلى ان المقام مقام الانكار كما يشعر به لفظ الالزام به وكلمة يرد على صيغة المعلوم او المجهول ونائب فاعل هو المنكر لا الحاكم وامّا احتمال كونها مقصودا فهو منتف جزما لعدم قابل الزام المنكر او قبل الخصم انما يقول بلزومه ورد الحاكم بشرطنا عدم الظهور لكن لا تمّ ظهوره فيما ذكره حتى يكون مؤيدا و كيف كان فالرواية بظاهرها لا تدل لا نصّا على ما في حب نعم يمكن القدح في سندها من جهة ارسال الخبر لا من جهة محمد بن عيسى عن يونس فانّ الاظهر انه لا اشكال فيه ولكن يمكن الجواب بها في هذا القدح بعمل جلهم بل كلهم على ما يسار بها اشتملت عليه متنها بحيث ما الصحيح المتقدم ايضا الا دلالة يكفي في اجبار ضعفها سيما مع ورودها في الفقيه مع ان نقله من الفاضل الجليل يقاضي ان كل من هو من اصحاب ... اليه ... وهو في جملتهم وعن ... ان السند الذي هو فيه قوي مع انه قد روى حماد عن حريز عمن من المفوضات وجملته لا دلالة في الرواية الفقيه هو الاعتماد على مفهوم الشرط في قوله فان حلف فلا حق له والمتبادر من الحق المنفي هو الحق المدعى الثابت بالمفهوم ايضا هو ذلك والقدح في الحديث بذلك الاضطراب من اجل اختلاف التنبيه فيه مع ترجيح ما في الفقيه عنه بالكافي فيرجح ما في الفقيه وما يقدح فيه من جهة مجهولية اطلاقها فيحتاج الى تقييد بقولنا ولم يرد اليمين على المدعي بعد قوله وان لم يحلف و هو ليس باولى من تقييد بقولنا ورد اليمين على المدعي فحلف ... فالقدح على الصحيح السابقة مع ان الاطلاق يكفي في الاستدلال الا انا لو خرج صورة رد المنكر نفسه اليمين على المدعي ونكوله فهي الباقي و ما القدح في ان الرواية انما الامر فيه مرجع ضمير قال لا مكان رجوعه الى المدعي فيكون فاعل الطرف هو اليمين لا الى المنكر ويكون فاعل الحق ورجوعه الى المنكر ويكون المراد من الحق الدعوى لا المال فيكون كناية عن عدم ... فضعيف اذ لا ... ما ذكر احتمال بعيد لا ينتقل الى الافهام كخالف لان الكلام فيما هو في يمين ما عى عليه وفي اثبات المال للمدعي لا مطلق الحق احتج الاخرون بوجوه اقويها رواية عبيد بن زرارة المتقدمة وفي مرتبتها رواية ... بن سليمان وهو مجهول ودلالتها غير واضحة فان الظاهر ان فاعل يرد هو المدعي ... المناسبة ضمير ... كما فهموه و فيه ان المناسبة لا ... الا الترتيب ولا بد الاستدلال لا الترتيب و ما ذكره ... على حمل كلامه يرد مبنيا للمفعول ... هشام بن سالم عن ... قال يرد اليمين على المدعي ودلالتها مبنية على كون المراد وجوب الرد ... لا جواز ... من يدعي عليه و هو ممنوع الاجماع المنقول عن الشيخ في ... قال في ... وهو من غريب الاحتجاج مع مخالفته في نه و قد سبقه الصدوقان والمفيد وابو الصلاح والسلار ... الدعوى ... مدركه هو ... الطائفة في ذلك لا ... و ... تظهر ضعف ما ... من ابن ادريس حيث نسب الخلاف الى الشيخ في نه فقط و قال ... عن نفسه وهو غريب فان الحكي من ... هو ما حاصل ان الحكم لا يجوز ... من الحاكم والبينة على الوجه الصحيح او ... المنكر بيمينه ويمين المدعي ... سواء ... وكانت ... باجماع الطائفة ... الاجماع على جهة نفي ما سوى الامرين المعدودة او لا ونفس منطوقه ... جنبه ما يجوز و دعوى الاجماع عليه و يشهد به ما حكي عنه انه قال بعد ... ان نكل المدعى عليه عن اليمين لم يرد الحق ... عن خصمه ... ومن العجائب ان ابن ادريس بعد ما نسب القول بعدم القضاء بالنكول الى مذهب اصحابنا قال وقال شيخنا ابو جعفر في نهايته فاذا نكل لم يرد ... ذلك ورجع في مسائل الخلاف ... الى ما اخترناه ... فيما ذكره في نهايته من قوله لزمه الحق يعني بنكوله ... اليمين على المدعي بعد ان كانت ... كل من كانت عليه اليمين فهو ... القول قوله مع يمينه لا انه بمجرد النكول يقضي الحاكم عليه بالحق من دون يمين خصمه و ... النهاية صريحة في ... لا يقبل هذا التاويل وهذه عبارته ... الخصم ... الخروج اليه من حق وان حلف ... وان نكل عن اليمين لزمه الخروج الى خصمه مما ادعاه عليه ثم ... ما لو رد المنكر اليمين على المدعي ... فان حلف ... لزم خصمه الخروج اليه ... بطلت دعواه ... ولا معها لا يبقى مجال لما ذكره من التاويل و اعجب من ذلك تاويل العبارة الاخيرة ... لما ذكره ابن ادريس بقرينة الاجماع التي حكي عنه فيما ذكر و قال ذكر ما حكاه ... الاجماع ... جميع تلك العبارة قرينة على ان نسبة دعوى الاجماع اليه غير صحيح ولمن جعل ما حكي عنه دعوى الاجماع قرينة على هذا التاويل و اعجب من ذلك ... ان ... كل القائلين بالقضاء بالنكول ... نقل ما ذكره ابن ادريس في تاويل كلام النهاية و يرد عليه اولا ان ابن ادريس صرح قبل ذلك بان كثيرا من اصحابنا ذهبوا الى القضاء بالنكول في خطائه ولم يؤول كلامهم بهذا التاويل الفاسد وانما ارتكب ذلك في كلام النهاية لان معتقده ان كل ما يذكره في النهاية من الاخبار الآحاد وذكره هذا ... في الحقيقة راجع الى تاويل الحديث بخلاف سائر الفقهاء فان كان مراده كل القائلين بهذا القول و ما ذكره التاويل فكان ابن ادريس اولى بذلك التاويل في كلامه وثانيا ان عبارة ... لا يقبل التاويل كعبارة النهاية ... عبارة المقنعة ... ذكره الشيخ في التهذيب ... ولا يقبل التاويل مثلا وكذا ... لا يقبل التاويل ولا ... وتأويل كلام الفقيه سيما مع نصوصيته سيما ... جماعة كثيرة منهم و فيما ذكرنا من نسبة ابن ادريس هذا القول الى الكثير من اصحابنا ... وكلامه مشعر بالاجماع لا اقول ان وجود الخلاف ... مثبتا لبطلان دعوى الاجماع حتى يرد ان المنافي للاجماع عندنا هو الكشف من قول المعصوم لا اتفاق الكل بل اقول ان الظاهر من ... هذه الاجماعات الخطأ في الحدس ... الامر ...

هناك اجماع منقول لو اعاده وهو ما افتاه الشيخ في ف وهو لا يخلو من ما ذكرت لا اصل له سيما والقائل بها اكثر من اصحابنا وانا بان ولهم فيه ما اصل ونقل مطلق
عمل برد المدعى فلا يجوز منعه ويدفعه بانه لا دلالة لا لانهما من الخبر **واما** ما ذكره من ان ترديد اليمين هو هذا القول الى قوله قوي جعل معتمد ذكر من هذا القبيل
فلا احتياط انما هو القول في الفرائض ايضا مع انه لم يثبت بلا ريب **وكيف** كان فالاقوى هو القضاء بالنكول خصوصا اذا كان المنكر عالما بانه لو ردها
لو يرد ولو يحلف المدعي لسقط الحق والاولى الاصلاح بينهما ويظهر من التمهيد الثاني والمحقق الاردبيلي ان الاحوط رد اليمين **وفيه** ان الاحوط اذا بذله
المدعي اليمين لا انه لا يحلف الاحرار الا مع انتفاء ولعله لذلك حيث قطع حتى ان موضع الشك في القول بالقضاء بالنكول وقد يكون هو الحق فالاحتياط هو الاخذ
بالمتفق عليه ومع القضاء بالنكول فلو بذل اليمين بعد النكول فعن ح الفاضلان وغيرهما انه لا يلتفت اليه **واستشكل** فيه المحقق الاردبيلي بان حكم الحاكم
قضاء له لا يزيد على البينة والفاضل مرادهم ايضا هو ما بعد الحكم ولا خلاف فيه ظاهرا **واما** على القول برد اليمين فلا اشكال في جوازه قبل حكم الحاكم بالنكول
والرد واما بعد الحكم وقبل حلف المدعي فعلى القول وفي الامر بجوازه ولو منعنا فيعطي المدعي اليمين قبل ذلك ثم لو نكل المدعي الزم المنكر اجمعنا الا ان يبذل
اليمين فيحلف عليه لا الاعتراض بعد الحلف في عدم التمهيد الثاني **و** هو الاظهر **وان** كان المدعي له بينة فيقبل لا يوجر الاحضار لان الحق له وقيل يجوز وهو المنقول
عن الاكثر لان الامر هنا للارشاد لا للوجوب لان تاخيرها يوجب تضييع الوقت ولا يعلم المدعي بذلك وبعد الحضور ايضا يحتمل الوجهان في سؤال الحكم منه طلب المدعي
وعدمه **ولعل** الاظهر الجواز وان قال البينة غائبة فاجله حينئذ الحاكر في الصبر الى حضور البينة وبين خلاف الغريم ولعله ليطالبه بكفيل ولا ملازمة على انه لا يحق له ان
شاء جعل وان شاء اخر ومطالبة الكفيل قبل ثبوت الحق لا دليل عليه سيما مع جواز الحكم على الغائب في ما لا يفت وعدم حضور البينة لا دليل عليها **و** الشيخ في
بجواز الزامه الكفيل حفظا لحق المدعي عنده امر فيه باب الغريم قال في القواعد بعد اختيار الاول وكذا لو اقام شاهدا واحدا وان كان عدلا وقيل يحبس والمطالبة بكفيل
العدل على اثبات حقه باليمين ضمير الثاني بشهادة اخر **وليس** ببعيد فهو كما ذكره **و** احتاره ولده في الايضاح وقال ان القول من الشيخ في ط وتبعه من تبعه فانه
والعدل على اثبات الحق ليس بعين ثبوت الحق وقبل ثبوته لا وجه للحبس واعلم ان المستفاد من الادلة هو تخيير المدعي في طلب البينة والتحليف فلا يتوهم انه مع امكان اقامة البينة
لا يجوز التحليف **ويدل** عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور والمنقول عن الطلاق ورواية محمد بن قيس عن الباقر قال ان نبيا من الانبياء شكا الى ربه كيف اقضي في امور لم اخبر
بيانها فقال له ردهم الى واضفهم الى اسمي يحلفون به **وقال** في رواها غيرها **واما** ما رواه الشيخ في الصحيح عن سليمان بن خالد عن الصادق قال في كتاب علي ان نبيا
من الانبياء شكا الى الله فقال يا رب كيف اقضي فيما لم اشهد ولم ار قال فاوحى الله اليه احكم بينهم بكتابي واضفهم الى اسمي يحلفون به ثم قال هذا لمن لم تقم له بينة
و في معناها ما رواه ابان الخزاز عن رجل بين من خبرها مع الانبياء فما ذكرناه اذ الظاهر المراد منهما ان لزوم اليمين لا يمكن الا بعد فقد البينة لا انه لا يجوز اليمين الا بعد
فقدها **والحاصل** المستفاد من جملة الاخبار ومقتضى الاعتبار ان الاختيار للمدعي سواء تمكن من احضار البينة حاضرة وكانت او لا وغايته انما يتصور حقا من جانب المنكر انه ليس له
الزام المدعي على البينة من غيرها وهو لا يرفع عنها كما لا يخفى فلا يمكن الزام التحليف لذلك فلذا يجب سقوط حقه بعد ان لو اقام بينته الاختيار مع المدعي فلو كان
البينة واحضرها فيه وهو العمل باليمين فلا سقطت البينة واكتفى باليمين فالاظهر الاشهر جواز الرجوع قبل الحلف لاصالة بقاء الحق وعموم ادلة الزام خلافا للشيخ
كما نجعله من باب الاسقاط والابراء لا الاحقا والتقويم ولا دليل عليه **ثم** بعد احضار البينة وادائها فان لم يعرف البينة للمدعي ببطلانها [illegible] فيها
فان عرف الحاكم عدالتهما وقبول شهادتهما مضى وجود الشرائط التي ستجي في كتاب الشهادة من العدالة من عدم العداوة والشركة وكثرة النسيان ونحوها فحكم كذلك
لو اقر الخصم بالعدالة وتعيين الشهادة وان لم يعلم الحاكم لكونه بمنزلة الاقرار على نفسه **ولا** يحتاج الصورتين الى التزكية **اما** الاولى فلما مر من جواز عمل الحاكم بعلمه بل انه
لا يجوز عمل الحاكم بعلمه بنفسه هذه الصورة وادعى عليه الاجماع وما يتوهم ان التزكية لا يستلزم العلم وانما يحصل الظن وان الحجة لا يعلم من ذلك علم المدعي فليس
مندفع بان المراد بالعلم هو ما يجب اتباعه من الظن في التزكية وتمام الكلام في التوضيح بيانها التعديل والتسلسل وان حكم الحاكر بما يوجب التفصيل كالحكم
كالاقرار في مجلس الدعوى اذا لم يسمع غيره **واما** في الثانية فلانه كالاقرار على نفسه وان الحكم انما هو من جهة ذلك لا من جهة تزكية المدعي عليه حتى يقال لا يصح
جمعه على الحاكم حتى يجوز له الحكم به كما توهمه بعض الاصحاب حيث ان التزكية هنا ولذلك لا يجوز الحكم بشهادتهما في قضية اخرى وان لم يعرف الحاكم ولم يقر
المدعى عليه بالعدالة فكيف يكون مقبولي الشهادة فيشهدان على عدالتهما وقبول شهادتهما ان لم يعرف الحاكم والمدعى عليه بقبول الشهادة او اقر
المنكر بها فيكفي وان ظهر من بعض العبارات الاطلاق ويذكر قبول الشهادة من المزكيين كون الا ان لا تحضرها فلو جسا صالحا للعموم واحتمل ان لفظها او يقدم
للصلح او غير ذلك ولو ثبت المدعي كون البينة مقبول الشهادة فطلب المنكر الجرح ثم ان يستعمل امهل ثلاثة ايام هكذا لو قال لا الامهال فهو مقتضى الحكم
وبدل عليه ما يقدر في كتاب قال سمعت عليا يقول للشريح الى ان قال واجعل لمن ادعى شهودا غيبا امدا بينهما فان احضرهم اخذت له بحقه وان لم يحضرهم
اوجبت عليهم القضية **فان** ضيق بها مع ما له **فلم** يعطها بل يطلب **فيك** ولو ادعى بعد الخارج بعد البينة حق لا ان يدعي فعل الامهال
هو على اشكال ثبوت لهما لدى البينة واصالة عدم الجرح **ثم** ان الاصل له المدعوات وطريقة البينة بالتحليف لا في نوع من **اما** ان لا اصل

في جواز مطالبة المدعي الكفيل بعد البينة

في حكم ما لو احضر البينة وذكر اقامتها

عدم الاستحلاف خلاف الاصل والاجماع في غير الصورة المستثناة والاخبار المستفيضة مثل الرواية المشهورة بين العامة والخاصة البينة على المدعي واليمين
على المدعى عليه فان التفصيل قاطع للشركة وحسنة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يقيم البينة على حقه هل عليه ان يستحلف قال
لا وروايتا ابان عن جميل المتقدمة وغيرها مما لا حاجة الى ذكرها ولا يعارضها رواية سلمة بن كهيل المتقدمة عن علي عليه السلام قال فيها ورد اليمين
على المدعي مع بينته فان ذلك اجلى للعمى واثبت في القضاء لضعفها بابي المقدام وسلمة مع احتمال ارادة لزوم اليمين اذا كان البينة واحدا ويؤيده
ما في بعض النسخ بدون الضمير المجرور ويمكن حملها على الاستحباب مطلقا او على ما اذا ارتاب في شهادة البينة كما يظهر من التعليل مع ان في
سياق ذكر المستحبات وسيجيء الكلام في صحيفة صفات الائمة وجريان بعض تلك المحامل فيها وغيرها وبالجملة فلا اشكال في ذلك واما
استثناء بعض الصور فمنها رد اليمين من المدعى عليه ومطلقا على القول بعدم القضاء بالنكول وقد مر الكلام فيه ومنها استحلافه اذا كانت الدعوى
على الميت فان المعروف عن الاصحاب بحيث لا يوجد مخالف فيهم ان المدعي اذا اقام البينة على حقه على الميت فيستحلف على بقاء الحق في ذمة
الميت استظهارا والظاهر ان مرادهم من الاستظهار هنا طلب ظهور ثبوت الحق وبقائه الى حين الطلب لا الاستحباب كما اطلق عليه في كلام الاصحاب
في بعض المواضع ايضا لوجود التصريح بالوجوب في كلماتهم هنا مع دعوى الاجماع في خصوص الميت فلاحظ اللمعة وشرحها قال وكذا يجب
اليمين مع البينة في الشهادة على الميت والطفل والمجنون وقال في الشرح اما على الميت فموضع وفاق الى اخر ما ذكره واليمين واحدة وان كان
الوارث متعددا لان الدليل على ازيد من ذلك فيقتصر عليه فان الدليل على اليمين بعد الاجماع المنقول في شرح المختصر بل وفي المسالك
ايضا الا وهو المحكي عن الصيمري رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمة المنجبر ضعفها من جهة ياسين الضرير بعمل الاصحاب فان الظاهر استنادهم
في هذه المسألة على هذه الرواية فلا يحسن القدح بان موافقة فتاويهم للرواية لا تدل على انه عملهم واعتمادهم كان عليها واما القدح في الدلالة
بان الرواية ليست صريحة في تعلق اليمين بالبينة فلعل المراد اليمين مع البينة الواحدة ففيه انه خلاف ما يتبادر منه لتفريق موضع البينة عن موضع اليمين
فان الاول هو اصل الحق والثاني بقاؤه عليه ويؤيده التعليل المذكور في الرواية وتوضيحه وكذا القدح بان مقتضى الرواية وجوب اليمين
المغلظة ولم يقل به احد ليس بشيء فان الامام عليه السلام اغلظ ذكر الله تعالى بالتوحيد والتمجيد لا من صيغ امر بكون اليمين بهذا النهج وظاهر كلمة على
الوجوب الحمل على الاستحباب وكذا على التقية على ما توهم وقد يستدل عليه بما رواه المشايخ الثلاثة عن الصفار انه كتب الى ابي محمد الحسن بن علي عليه السلام
هل يقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد اخر عدل فوقع اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعي اليمين وكتب ايجوز للوصي ان
يشهد لوارث الميت صغيرا او كبيرا بحق له على الميت او على غيره وهو القابض للوارث الصغير وليس للكبير بقابض فوقع نعم ينبغي للوصي ان يشهد
بالحق ولا يكتم الشهادة وكتب اتقبل شهادة الوصي على الميت بدين مع شاهد اخر عدل فوقع عليه السلام نعم من بعد يمين ولعل موضع الدلالة
هو اخر الرواية وقد يستشكل باشتمالها على قبول شهادة الوصي فيما له التصرف فيه وهو خلاف المشهور مع انه غير مضر بالاستدلال بالجزء
الاخير كما هو مقرر عندهم فيه منع اذ لعل قوله عليه السلام فعلى المدعي اليمين كناية عن عدم قبول شهادة الوصي كما قيل فيكون المراد ان يمين المدعي
مع الشاهد الواحد يثبت الحكم فان اليمين لا حاجة اليه مع الشاهدين لا في الدعوى على الميت وهو غير معلوم من الحديث بل الظاهر من الرجل
الحي وقد يحمل اليمين على الاستحباب وبنا احتمل سقوط كلمة واو من قوله معه اخر عدل وقوله فعلى المدعي واما قوله نعم ينبغي للوصي ان يشهد
الخ فقد يوجه بان تجويز الشهادة للتأسيس لا التقوية بل وجوبها لا ينافي عدم قبولها فالمراد الشهادة للكبير بقرينة قوله وليس للكبير بقابض و
بالجملة لا ينبغي الاشكال في اصل هذه المسألة مع وجود هاتين الروايتين المعتضدتين بعمل الاصحاب نعم وقع الاشكال في مقامات الاول
الحاق الطفل والغائب والمجنون بالميت الاكثر على ذلك والمحقق وجماعة على العدم ومتمسك الاولين العلة المنصوصة او من باب اتحاد الطريق و
لا من باب القياس المحرم وقد يستشكل في النص وبالعلة المنصوصة هو كون المدعى عليه ليس بحي وهو منتف اقول ولعلهم تمسكوا بقوله لانا لا
ندري لعله قد وفاه ببينة لا نعلم موضعها ولكن ينتفي ذلك قوله قبل الموت بعدم امكان تحقق الوفاء في المولى عليه وبالجملة فكما يحتمل كون العلة
عدم الوصول الى العلم بالحال بالفعل يمكن ان يكون العلة عدم امكان الوصول فيختص بالميت فلا يمكن الاعتماد بهذه العلة في غير مورد النص ومما
يظهر حال اتحاد الطريق لظهور الخلاف الطريق وايضا فمورد النص هو الميت اقوى من الفرع وحمل الرجل في الصحيحة المتقدمة على الغائب او
نحوه واخراج غير المذكورين خلاف الظاهر كما لا يخفى وموجب للتخصيص الذي لا يرضى به المحقق وكيف كان فلا ريب ان الاحوط والاشد اعتبار
اليمين على المدعي على الغائب من غير تكفيل الامر تعينا لليمين كما لو كان المدعي وكيل المستحق فلا يجوز احلافه واما صرح التكفيل واما من لم يوجب اليمين
كالمحقق ومن تبعه فاوجب التكفيل لرواية جميل الاتية في مسألة الحكم على الغائب بدل على التكفيل مطلقا والاحتياط في العمل بها الثاني الظاهر

في الحاق الطفل والغائب والمجنون بالميت

فلا وجه

وهو

قابض

التعليل

الرواية هو ما لو كان الدعوى على الميت بالدين كما يظهر من لفظ الحق وعليه وغيرها فيجب الاقتصار في هذا الحكم المخالف للاصل على موضع
النص فلو كانت الدعوى على عين في يده بعنوان الغصب او العارية ونحوهما فلا حاجة الى اليمين صرح بذلك الشهيد الثاني في المسالك والعلامة في
قد ولو لم يوجد في التركة وحكم بضمانها لفقد المالك الحاقها بالعين نظرا الى الاصل او بالدين لانتقالها الى الذمة وجهان استجود اولهما في المسالك ولا يبعد
ترجيح الثاني لانه بعد الفقد لا ينتقل الى ذمته نعم لو فقد بعد الموت ولم يعلم فقدانها حال الحيوة فحكمه حكم العين واحتمال اعتبار العلة
المنقدمة هيهنا ايضا فاثم بل الظاهر منه في السابق لان الحكمين كلاهما في الميت فيضعف ان الظاهر من التوقف هو الدين كما فلا يمكن التعدي الى مثل
البيع ونحوه من منقولات العين الثالث لو اقر له قبل الموت بمدة لا يمكن فيها الاستيفاء عادة ففي وجوب ضم اليمين الى البينة وجهان من تعليق
الاطلاق وقيام احتمال الابراء من تهمة الاصل والظاهر وهو بقاؤه في ذمته ورجح في المسالك الثاني والذي يقوى في نفسي هو الاول وعدم جريان
المذكور في الرواية هيهنا لا يوجب الحكم بسقوط اليمين لان العلة هيهنا اخص من المطلوب بل هي نكتة او مثال والا فاحتمال الابراء ايضا كاف و
بالجملة التعليل لا يوجب تخصيص الاطلاق كما لا يخفى الرابع الظاهر من الدليل هو صورة اقامة البينة فلو علم الحاكم بالقضية وحكم بها فهل يحتاج
اليمين ام لا فيه اشكال ولا يبعد ترجيح الثاني للعلة المنصوصة اذ ليس ذلك من قبيل الدعوى على غير الميت والاحتمال ههنا ضعيف لو فرض ثبوتها
الاحتمال رأسا فلا وجه للتمسك بل لا وجه له في اصل المسئلة ايضا والظاهر عدم وجوب الحلف على المقاصّ مع علمه بفعله حقا ايضا انا نحن لا
الخامس هل يجمع مع اليمين والشاهد اليمين ام لا الاصح في الارشاد بعد وعلل بتحقيقه بنفسه فلا يحتاج الى الاخر وبانه لا فائدة في تكرره و
عورض بالشاهدين وبالفرق بين اليمينين فان الاولى يؤدي مؤدى البينة والثانية انما هي على بقاء الحق والعلة المذكورة في الرواية يشملها
ايضا اللهم الا ان يحلف اولا بحيث يشمل احتمال الابراء كما في الرواية فيكفي عن يمين اخرى لعدم الفائدة ح وعدم شمول الادلة له ح ولا
لها ح والاصل عدم وجوبها فائدة قال مولينا الاردبيلي ره ثم اعلم انه يحتمل توقف الحق على اليمين فاذا نفذ بعقد الحاكم ونحوه لا يثبت و
يحتمل له ان يأخذ ويقول انا باذل لليمين فاحلفني على الوجه الشرعي وهو بعيد وان ذلك لا يسقط باسقاط بعض الحق فلا يمكن ان يسقط من مال
الطفل شيء لليمين فيعطي الباقي بغير يمين لان الثبوت موقوف عليها وقد صرح في الرواية بانه ان لم يحلف لا حق له كما لا يمكن سقط بعض الحق نعم اذا
كان الوارث ممن يصح تصالحه بنفسه الصالح وكذا مع الولي فيجب ايضا كما باسقاط بعض الحق باسقاط اليمين فانه اصلح من الاحلاف والاتلاف بجميع الحق
ولا يترك الولي مصلحة اليتيم ومقتضى ظاهر الادلة هو ما ذكره ره من عدم تبعيض الحق بتبعيض الحجة وعدم ثبوت شيء الا بتمام الحجة واما لو سكت المدعى
عليه من الجواب فان كان ذلك لعذر ففيه اقوال فعن الشيخين في المقنعة والنهاية والخلاف وسلار وابن حمزة وجماعة من المتأخرين بل نسبه في
المسالك اليهم بصيغة الجمع المحلى انه يؤمر بحبسه حتى يقر او ينكر او يعفو الخصم عن حقه او يموت قيل وينبغي ان يكون ذلك بعد الالزام بالجواب بالرفق و
الملاحظة ثم بالايذاء والتشديد فان لم يجب فبحبس وليس ببعيد وعن ط قال له الحاكم ثلثا اما اجبت عن الدعوى والا جعلناك ناكلا ورددنا اليمين
على خصمك ثم نقل القول بالحبس عن قوم ثم قال والاول يقتضيه مذهبنا والثاني ايضا قوي قال في المسالك وهذا يدل على تردد الشيخ ونقل عن ابن
البراج في المهذب ما يقرب من كلام المبسوط ويظهر منه التخيير بين الامرين كما يظهر من الشهيد في اللمعة وههنا قول اخر وهو انه يجبر حتى يجيب بالضرب
والمبالغة في الاهانة من دون حبس قال في الشرائع والاول مروي فذكر في المسالك انه لم يجد به رواية وذكر بعضهم ان المراد بالرواية خصوص قوله عليه
لي الواجد يحل عرضه وعقوبته فان الجواب حق المدعي ومما يجب على المدعى عليه فيمنعه يستحق الحبس والعقوبة حتى يؤديه وقد لا يكون عرضه حبسا ولا
غيره نظرا وسند القول الاخير جعله من باب النهي عن المنكر واما القول المنقول عن ط وهو مختار ابن ادريس في السرائر فقد ايد جعله من قبيل الاتيان
مبني على جعل السكوت نكولا وهو في معرض المنع والظاهر تخصيص الكلام في القضاء بالنكول بما فيه ان الادلة التي ذكرت فيه تقدمت
كلها ظاهرة في صورة الانكار وبعد عجز المدعي عن اقامة البينة واين ذلك من السكوت اولا فقد يكون للمدعي بينة يريد اقامتها فلم يتمكن منها فليس
فالحكم بالنكول مع رد اليمين على المدعي قد يكون موجبا للاجحاف به وقد لا يمكنه اليمين لعدم العلم لنفسه كما لو كان دعواه من جهة خبر الشاهد
فقط او نحو ذلك كما مر وكذا الحكم بالنكول بدون رد اليمين على القول الاخر يوجب ثبوت الحق على مسلم يقتضي الاصل برائة ذمته بمجرد سكوته وليس
ذلك الحد او جواز المسلم بحبس الحق المعلوم في الاخبار وبالجملة الاخبار في غير مورد ما دل على القضاء بالنكول وربما يحتج او يوجه بالحكم بالنكول بما
اشار اليه ما تقدم بان هذا يحتمل الاقرار والانكار وما تقدم يختص بالانكار فان كان مقرا فلا اشكال في لزوم الحق ومع الانكار فيكون مثل الناكل
بعينه وان قلنا فانه لم يحلف ولم يرد اليمين وانت خبير بضعف ذلك لاحتمال عدم كونه مقرا ولا منكرا بل سكت لانه لا يدري حق المدعي ولا يدري بطلانه
حتى لو اقر ولا على الاداء اثبات اداء الحق ثم مع عدم تقصيره في الاشهاد كما لو مات شهوده مع ان البينة انما هي عند الانكار ومتى لم يعرف الاقرار من الا

في الدعوى على الميت بالعين او الدين

في انه هل يجمع بين اليمين والشاهد اليمين ام لا

في حكم ما لو سكت المدعى عليه عن الجواب

شاهد واحد باستقلاله

لا مجال لاقامة البينة فقد يمكن اقامة البينة ويصير السكوت مانعا عنها بخلاف السكوت عن الحلف بعد الانكار فانه بعد قطع النظر عن البينة
لا ان يقال ان هذا الكلام بعد ملاحظة القواعد لا يناسب كون المدعي مخيرا بين اقامة البينة والتحليف وان على الحاكم ان يعلم المدعي بعد الانكار
او ما في معناه من السكوت انه ان اقام البينة وان المدعي يجوز له بعد يمين المدعى عليه اقامة البينة فلا يلزم اجحاف وظلم فاذا ادعى وسكت المدعى
عليه فللمدعي ان يقول لي بينة ان كانت له وكذا بعد اليمين عليه على القول بجواز ان يقيم البينة ان كانت له وان كانت له بينة ولم يحلف
على هذا القول اجلا لا للقسم فلا يلزم اجحاف لان ترك الامر فعله باختياره ولسببه هو له مع ثبوت العوض له من الثواب نعم يشكل لو ثبت
مطلبه بالشاهدين او بالاقرار ولم يمكنه اقامة البينة ولا اثبات الاقرار ولا الحلف وكذا يشكل امر المنكر على الاحتمال الثاني وكيف كان فالاقرب
هو القول الاول لان غايته استناده الى رواية مرسلة منجبرة بعمله معتضدة بالاخبار المتقدمة في مسألة الاخرس وان كان في لزوم خصوص الحبس
اولا لا يشفا الجواب تأملا الا ان يكون الرواية مصرحة به ولم نقف عليها او يكون مراد كل القائلين ما نقلنا عن بعضهم من تقديم الرفق في
الملاطفة وكانت الرواية ايضا كذلك بمعنى ان كان السكوت لدهشة او حياء اذاله بالرفق والمداراة وان كان لغباوة وسوء فهم عرفه وبين له وان شدد
كان لآفة من طرش او خرس توصل الى معرفة جوابه بالاشارة المفهمة قال او ان احتاج الى مترجم يجب فيه عدلان لكونه من باب الشهادة وان اقر له
المدعى عليه هذا المال لغير المدعي فان عينه فيؤخذ على اقراره ويسقط عنه الدعوى من هذه الجهة لانه مال الغير حينئذ شرعا وانه الدعوى على مال
الغير لا يصح الا معه الا ان يكون غائبا او محجورا عليه نعم لو كان المقر له للغير صح الدعوى معه ولو ادعى المدعي علمه بكونه له فيسمع دعواه فيحلف
او انكر العلم ويجوز الرد لامكان العلم بعلمه ويجري عليه احكام اليمين والرد والنكول وغيرها كما تقدم ولو اقر للمدعي بعد الاقرار الاول فقال
المحقق الاردبيلي انه كلف بالتسليم من غير اثبات عند الحاكم وحكمه لانه ماخوذ باقراره والمال في يده وهو قادر على دفعه الى اهله وان كان يلزمه
الغرامة للمقول له اولا وهو ظاهر انتهى و مقتضى ما ذكره وهو عكس ذلك فان مقتضى اقراره الاول استحقاق المقر له العين اولا فلا يبقى الا لزوم
الغرامة للثاني بالمثل او القيمة وصرح بذلك في الكفاية ايضا وان لم يعين المقر له بان يقول هو لشخص آخر غيرك وغيري فلا يندفع عنه الحكومة
حتى يعين فان ذلك الاقرار لا يثبت كونه مال الغير فالدعوى بحالها فيمكن اجراء الاقوال الثلاثة هنا و يمكن ترجيح الحبس هنا كما تقدم وطلق
الالزام هذا اذا اطلق الاقرار للغير المعين واما لو بينه بان قال اني كنت اخذته من الغير ولم اعرفه لكن اعرف انه غيرك او كنت عرفته حين الاخذ
وقد نسيته الان فقال مولينا الاردبيلي انه ينبغي عدم جريان هذه الاقوال فيه لامكانه وحمله على الصدق فيمكن ان ياخذه الحاكم ويحفظه و يفعل
ما يقتضي اجتهاده. و يحتمل ان يجوز له صرفه في المستحقين مثل سائر الاموال المجهول مالكها فيصرف فيها على جواز صرف نفسه فيها مطلقا او مع الياس و
يحتمل القول بانها للمدعي لما سيجيء قال فان انكر المقر له سواء كان معينا اولا او عين بعد الحبس او الضرب حفظ العين المقر بها الحاكم اذ ليس
للمدعي لعدم اليد والاثبات الشرعي مع انكار صاحب اليد ولا لصاحب اليد لانكاره ولا للمقر له كذلك فيحفظها الحاكم حتى يثبت المدعي كونها له
و يحتمل تسليمها اليه فانه يدعيها ولا ليس له منازع شرعا واقوال المسلمين وافعالهم تبنى على الصحة ويصدق حتى يظهر خلافه ولو رجع المنكر وادعى
انه له فالظاهر انه لا يسمع ولو كانت له بينة للمكانت في هو مقر عندهم اللهم الا ان يظهر لها وجها مسموعا معقولا انتهى كلامه رفع الله مقامه

السادس لا خلاف بين الاصحاب في عدم جواز الحكم على الغائب اذا كان الدعوى في حقوق الله كالزنا واللواط ونحوها فيصبر حتى يحضر ويثبت
فيحكم عليه للاصل ولانها مبنية على التخفيف ولقوله ادرؤوا الحدود بالشبهات والظاهر انه اجماعي واما حقوق الناس فالمشهور بينهم بل المعروف من مذهبهم
ومذهب اكثر العامة جواز الحكم عليه اذا كان غائبا من البلد او تعذر عليه الحضور سواء لو كان حاضرا في البلد ولم يحضر قصدا او من دون اطلاع
فالمشهور بينهم ايضا الجواز خلافا للشيخ في ط و احتجوا على جواز اطلاق الحكم على الغائب بحكاية هند زوجة ابي سفيان انها جاءت الى النبي صلى الله عليه
واله وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ايجوز ان اخذ من ماله ما يكفيني وولدي قال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف وكان
ابو سفيان غائبا من المجلس حاضرا في البلد و ضعفه منجبر بالعمل لكن في دلالته تامل فان الظاهر انه من باب الاستفتاء والافتاء لا من باب الحكم
فحاصله جواز المقاصة للحق الثابت وتخصيص المورد بالسؤال لا يخصص الحكم به فلذلك يجوز الاستدلال بمثل هذه الرواية في اصل الحكم كما ذكر
في دليل التنبيه مثل قوله عليه السلام كفر في جواب من سأل عن الوقاع في شهر رمضان فالاولى الاستدلال بما رواه الشيخ في الحسن لابرهيم بن
هاشم عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن جماعة من اصحابنا عنهما عليهما السلام قال الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى
عنه دينه وهو غائب ويكون الغائب على حجته اذا قدم قال ولا يدفع المال الى الذي اقام البينة الا بكفلاء ومقتضى الرواية لزوم الكفيل ولا باس
و يؤيده الاخبار ايضا ولا يضر الارسال سيما مثل ابن ابي عمير وجميل سيما اذا كان الرواية عن جماعة من اصحابنا ولهذه الرواية طرق اخرى في الكافي

لم يكن م

في الاقرار



والمهذب تضعيفه وكيف كان فعمل الاصحاب يجبره ويعاضده وقد عرفت صحيحة زرارة في حكم مدعي الاعسار وهي ايضا بعمومها تدل على ما نحن فيه
واما ما عن علي في قرب الاسناد عن ابي البختري عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام قال لا يقضى على غائب فيمكن حمله على التقية وحمله في الوسائل
على انه لا يجزم بالقضاء عليه بل يكون على حجته او على الغائب عن المجلس وهو حاضر في البلد وبالجملة الرواية ضعيفة جدا فلا يعارض بها ما
تقدم وكيف كان فالاحوط الاقتصار على مورد الوفاق وعدم خلاف الشيخ ولا يبعد ان يتحقق ظهور الادلة في الحاضر في البلد الغير
المتعذر الحضور وان كان الاظهر هو المشهور هذا اذا كانت الدعوى فيما كان من كلا الحقين كالسرقة ففيه اشكال وتردد فيه المحقق في نهج والشرائع
يحكم على السارق بغرامة المال بعد الثبوت بخلاف القطع فصبر حتى يحضر فيثبت عليه ولا منافاة بين الحكمين ويظهر وجهه مما تقدم ووجهه
هو كونهما معلولين لعلة واحدة فلا ينفكان ويدفعه ان كون السرقة علة تامة للقطع ثم بل هو مع حضور المدعى عليه وقد يستدل بان علل الشرع
معرفات ولا مانع من تخلفها من المعلول كالاقرار بالسرقة مرة فيثبت الغرامة دون القطع وكذا الاقرار المحجور عليه بالمال فيثبت الحكم في القطع دون
المال وفيه المنع المتقدم ان المعرف معناه ان يعرف العالم بالاحكام الشاهد لمعرفها ثبوت الحكم بسبب وجوده فلا يتخلف عنه ولو اثبت
وكيل الغائب دعواه ثم ادعى المدعى عليه الاداء او الابراء فهل يلزم الغريم بالحق او ينتظر حتى يلاقي المدعي ويثبت دعواه او يحلفه ثم يعمل على مقتضى
الحكم وجهان اختار اولهما الفاضلان وجماعة نظرا الى ان حقه ثابت لا يجوز اسقاطه بالمحتمل ولان هذه الدعوى مع الموكل وذلك لا يستلزم
سقوط دعوى اخرى كما هو ظ ولان ذلك يوجب انتفاء فائدة التوكيل لامكان هذه الدعوى لكل خصم وثانيهما مع انه خلاف المعلوم من المذهب
مستلزم للعسر والحرج المنفيين ووجه العدم ان فيه جمعا بين الحقين وانه قد يوجب الضرر لو تلف المال ولم يتمكن المدعي من اثباته ونحو ذلك في
الاول اقوى لعدم جواز ترك الحق للمحتمل والاضرار الحاصل باداء الدين مما لم يلتفت اليه في الشريعة وقال الشهيد في غاية المراد وقيل ان
هذه المسألة وامثالها جرت في مرو فتوقف فيها الفقهاء واستدل القفال عن الشافعية وقال يجب على الغريم التسليم لان فتح هذا الباب
يمنع استيفاء الوكالة في الحقوق الغائبة وقال مولينا الاردبيلي ره لو قيل بالتسليم مع الكفيل الملي كما هو الجمع بين الحقين مهما امكن لكان
قريبا انتهى ثم انك قد عرفت جواز الحكم على الغائب فح وان قلنا بعدم وجوب صبر الوكيل وانتظاره لاثبات الغريم ابراء المدعي اياه واداءه اليه نحو
ليه فعل ما تقدم يجوز جواز الاسترداد عنها بعد ما اثبت الاداء والابراء هذا اذا لم يكن الوكيل وكيلا مطلقا او في خصوص دعوى الابراء
ايضا والا فالظ عدم الزام الغريم حتى يتم الدعوى الثانية هذا كله اذا لم يصبر الوكيل والا فيجوز له التأخير عن اصل الدعوى لعدم لزوم
فعلها وكل فيه الا ان يكون قد اوجب على نفسه بوجه من الوجوه واشار المحقق الاردبيلي ره الى ما ذكرنا في شرح الارشاد **المطلب**
الثالث في الاستحلاف الحالف في اليمين والايلاء مشترك فيه وفيه مباحث **الاول** لا ينعقد اليمين المسقطة للدعوى والموجبة للحق الا
بالله تعالى شانه وهو اما بذكر ما يدل على ذاته المقدسة بالخصوصية كمقلب القلوب والذي نفسي بيده وفالق الحبة وبارئ النسمة والذي اعبده
له او بذكر احد اسمائه المختصة التي لا يطلق على غيره كالله والرحمن ورب العالمين ومالك يوم الدين والحي الذي لا يموت او بما ينصرف اليه تعالى عند
الاطلاق كالرحيم والرب والخالق والمتكبر والقادر ونحوها واما مثل الموجود والحي والمؤمن والكريم ونحوها فلا وتفصيل الكلام فيه وظيفة كتاب
الايمان والحاصل ان القسم لا بد ان يكون بذات الله تعالى او بما يدل عليه بالخصوصية او بالظهور ولا يجوز بالكتب المنزلة والانبياء المرسلين و
الاماكن المشرفة للاحاديث المعتبرة الدالة على انه لا يحلف بغير الله منها صحيحة علي بن مهزيار قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام قوله عز وجل
والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى وقوله تعالى والنجم اذا هوى وما اشبه ذلك فقال ان لله تعالى ان يقسم من خلقه بما شاء وليس لخلقه ان يقسموا الا به
ولا فرق في ذلك بين ان يكون الحالف مسلما او كافرا والاخبار المعتبرة مصرحة منها صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اهل الملل
كيف يستحلفون فقال لا تحلفوهم الا بالله وصحيحة سليمان بن خالد عنه عليه السلام قال لا يحلف اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي بغير الله ان
الله عز وجل يقول فاحكم بينهم بما انزل الله وذهب جماعة منهم الشهيد ره في س الى لزوم اضافة خالق كل شيء او خالق النور والظلمة في المجوس
اسقاطا للتأويل بان يريد من الاله المعروف النور مثلا المعبود عنده فلا يحصل الجزم بانه حلف بالله الا بضم ذلك ويدفعه الاطلاقات مع انه لا يكون
الاقتصار على الله ... في صدده لانه لا يعتقد الها خالقا للنور والظلمة حتى يخاف منه مع انه اول الخالق للنور والظلمة بما يشبه ويوري به ايضا فالى
ان المعتبر نية الحالف اذا كان محقا لا الحالف كما رواه مسعدة بن صدقة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عما يجوز وعما لا يجوز من النية في
موضع ولا يجوز في اخر فاما ما يجوز فاذا كان مظلوما فما حلف عليه ونوى اليمين فعلى نيته واما اذا كان ظالما فاليمين على نية المظلوم وهذا
دليل على عدم اعتبار مطابقة القصد للفظ وبالجملة العبرة بشرف المقسم به وعظمه فيكفي القسم بالله كائنا ما كان ولا يختص في غيره الا ان

عزوجل

جماعة منهم الشيخ في نهاية والمحقق والشهيد قالوا ولو رأى الحاكم احلاف الذمي بما يقتضيه دينه ويمنع قبل ان لم يكن مستلزما لحرمه كالحلف بالاب
والابن بل بالله او المسيح او البرص ونحو ذلك تمسكا برواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين استحلف يهوديا بالتورية التي انزلت على
موسى وضعفها ظاهر من جهة السند ومن جهة ان العقل المثبت لايتم فلعلها مخصص بواقعة وقيل انها موافقة للاخبار مع عدم العمل بها
وبالعموم تأمل ان الشيخ روى في الصحيح عن محمد بن قيس قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول قضى علي عليه السلام فيمن استحلف اهل الكتاب بيمين
صبر ان يستحلفه بكتابه وملته وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الاحكام قال تجوز في كل دين ما يستحلفون به و
رواها الصدوق في الفقيه ايضا وهذا القول في طرف المقابل للقول باختصاص خالق النور والظلمة في المجوس وفي الاخبار ايضا ان من يريد انفاذ
الحق فيقتضي الحكمة التحليف بما يخوفه ويردعه عن الحلف فان كان غير موافق لدين الاسلام ومن يريد الاضرار بالمخالف باهلاكه فمقتضى الحكمة
تحليفه بالله تعالى لانه الموجب لمؤاخذة الحرمة بالقسم ويدل على التغليظ عليهم بما يستحقون من شرفاء ما نورده الحسين في قرب الاسناد عن
الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يستحلف اليهود والنصارى في بيعهم وكنايسهم والمجوس في بيوت النيران ويقول
شددوا عليهم احتياطا للمسلمين وكيف كان فرد قول الجماعة مشكل والاحوط الوقوف مع النصوص المعتبرة ثم انهم ذكروا انه لايجوز الاحلاف
الا للحاكم ولا نعرف في ذلك خلافا ويدل عليه انه من تتمة الحكم وهو شأن الحاكم وهو المتبادر من الاخبار ايضا واما لزوم كونه في مجلس الحكم كما يظهر
من بعض العبارات فوجوبه غير معلوم وان كان هو المتبادر من الروايات لكنها لاتفيد الاشتراط بل مايدل على استحباب تغليظ اليمين بالمكان كما
سيجيء يدل على جوازه في غير ايضا سيما على مع كراهة الحكم في بعضها وقد استثنوا من ذلك المعذور كالزمن والخائف والمرأة الغير المبرزة والحائض
والنفساء مع كون الحاكم في موضع لايجوز لهما المكث فيه او الدخول فيستنيب الحاكم من يحلفه اذا كان حضور الحاكم عنده شاقا عليه او منافيا لشأنه او
مسقطا له عند الناس كل ذلك لنفي العسر والحرج وبالجملة الظاهر انه يكفي اذن الحاكم وشمل ذلك الكلام في سماع الدعوى فيستنيب من يسمع ويرجع
ويذكر للحاكم ولكن الحكم مختص بالحاكم كما تقدم **تنبيه** مقتضى الاخبار عدم جواز الحلف بغير الله ولا ريب في عدم الجواز وعدم الانعقاد وترتب الثمرة
عليه في الدعوى وفي اللزوم والكفارة ونحوها ولكن الاشكال في الجواز وعدمه في غير ذلك وذكر الشهيد ان وغيرهما ان فيه وجهين من عموم
الاخبار ومن جواز الحمل على الكراهة في غيرها ويمكن ان يقال حمل الاخبار الواردة في منع الحلف بغير الله تعالى على التحليف او ظاهر فيه او محتمل
له فاما الاستناد بالحلف فلا كلام في تحريمه وعدم انعقاده وليس فيها خبر ظاهر في تحريم الحلف الا صحيحة ابن مهزيار ويمكن ان يقال انها ايضا محمولة على
التي يترتب عليها ثمرة شرعا اذ هو الذي كان محل اشكال الرواة وكانوا يسألون عنه لكون مذاهب العامة على خلافه مع انه يجوز تحليف الله تعالى
بمعنى اشاده تعالى كما ورد في الادعية المأثورة وهو ايضا مؤيد لاختصاص حرمة الحلف بما اذا ترتب الاثر الشرعي وايقاع الحلف الذي ترتب
عليه الاثر مثل ان يحلف على فعل واجب او مباح في المستقبل او يحلف ليثبت حق او يسقط واما اذا كان غير ذلك مثل ما يشيع اوقع بين الناس
بينهم من الحلف بحياتهم وحياة اولادهم واباءهم والانبياء والائمة والاماكن المقدسة وبالكتب المنزلة والصحف المشرفة وربما كان الغالب فيهم
انهم لا يقصدون ذلك بالطلب ولا يريدون منه شيئا الا التوضيح اسند في السنتهم وربما كان لغوا نظير ما اعتاده العرب في الحلف بالله
بقولهم مكررا لا والله وبلى والله في كلامهم وبه فسر قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم فلا يثبت ابدا من ذلك وبالجملة شيوع ذلك في
الافواه والالسنة في كل الازمنة والامكنة بدون نكير او من دون اهتمام في منع ذلك يبعد تحريمه تحقيقا لو فرض ان احدا اراد اللزوم
وترتب الاثار الشرعية من دفع الدعوى او لزوم العمل وترتب الكفارة لكان محرما وبدعة لان اختصاص ترتب الاثار في الحلف بالله لعله اجماعي ونقل
ابن الجنيد في كتاب الايمان والنذر بانعقادها بما عظم الله من الحقوق كحق رسول الله صلعم وحق القرآن وبالطلاق والعتق شاذ لا يعتبر به وصرح
وغيرهما ان الحلف بالطلاق والعتق والكفر والبراءة محرم قطعا ويدل عليه الاخبار ايضا وما ورد في رواية صفوان الجمال عن الصادق عليه السلام من حلف
بالبراءة فلم يحنث عند ابي جعفر المنصور فتبع ضعف الرواية لعله مخصص به عليه السلام اذا كان الحالف من غير اهل الايمان وبعد الضرر لو لم يحلف
ويستحب للحاكم تغليظ القسم بالقول كما يأتي في حكاية الاخرس والمكان كالكعبة والمسجد الحرام والحرم والمساجد سيما في محاريبها وهكذا والزمان
كالجمعة والعيد وبعد صلوة العصر وحاصل الظهر اعظم الله تعالى واخطاره في ذهن الحالف حقيقة الجلال والجمال سيما في الازمنة والامكنة التي لها
قرب عند الله وفي الحضور ملاحظة الاحترام فيها فيردع عن الحلف ويترك الحرام لو كان كاذبا او ينزله الحلف لجلال الله فلا يجترى
بذكره ثمنا قليلا فان الحلف حقيقة شرط وتوسيط وحاصله انه يجعل المقسم به واسطة في الامر وكان يقول لو كنت في الحلف كاذبا في قولي فما
جعلت للمقسم به حرمة وعظما وتركت الاحترام لما كان يجب الحب لي ونقض اذا ما عظمنا فيما اريد فكلما يزداد تذكر العظمة والجلال يصير ذلك



الاحترام ادخل في الخشوع والوبال وتوهم استحباب التغليظ للحالف مع ايثاره بعيد لانه اذا كان اصل الحلف مكروها فتغليظه اولى بالكراهة ولا
منافاة بين استحبابه للحاكم وكراهته على الحالف الا ان يتوهم كراهته قبل اختيار القسم وبعد الاختيار يستحب له اجابة التغليظ وهو بعيد مع
يجوز للحالف عدم قبول التغليظ ويكتفي بقوله والله ما له قبلي حق فاذا كان مرجوحا فينعقد بتركه التعدد واليمين فلو تعدد تركه فلا يجوز للقاضي
طلبه مع علمه وقد تردد في الدروس في الانعقاد ولا وجه له ودليل الاستحباب على القاضي انه من جملة التخويف والترغيب على الترك الذي
هو داخل في الوعظ كما سيجيء مضافا الى الشهرة بينهم خصوصا مورد التوهم الاجماع ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم ايضا الواردة في حلف الاخرس
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام اتي باخرس فادعى عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال امير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي لم يخرجني من
الدنيا حتى بينت للامة جميع ما يحتاج اليه ثم قال ايتوني بمصحف فاتي به فقال للاخرس ما هذا فرفع راسه الى السماء واشار انه كتاب الله عز وجل ثم
قال يا قنبر علي بدواة وصحيفة فاتاه بهما ثم قال لاخ الاخرس قل لاخيك هذا بينك وبينه فتقدم اليه بذلك ثم كتب امير المؤمنين عليه السلام
والله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب الضار النافع المهلك المدرك الذي يعلم السر والعلانية ان فلان بن
فلان المدعي ليس له قبل فلان اعني الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه الدين
وفي نسخة الفقيه بعد قوله بينك وبينه انه علي ثم بيده بالاعتراف قالوا والتغليظ ثابت في الحقوق كلها الا في المال اذا نقص عن نصاب
القطع ويدل عليه رواية محمد بن مسلم وزرارة عنهما جميعا قالا لا يحلف احد عند قبر رسول الله صلى الله عليه وآله على اقل مما يجب فيه القطع وحكم الفقهاء
بالفصل يتم التعميم فلا وجه لنفي الدليل كما قاله بعض الاصحاب وليستحب وعظ الحالف قبل الحلف وترغيبه في تركه وكون الحلف انه هو
مرجوح ومكروه سيما في الاقل من ثلاثين درهما وتلو عليه الايات والاخبار على رجحان الترك مثل قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله و
ايمانهم ثمنا قليلا ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ومثل حسنة سلام بن سهم الشيخ المتعبد انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول لسدير يا سدير
من حلف بالله كاذبا كفر ومن حلف بالله صادقا اثم ان الله يقول ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ورواية عبد الحميد الطائي عن ابي الحسن الاول
عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله من قدم غريما الى السلطان يستحلفه وهو يعلم انه يحلف ثم تركه تعظيما لله لم يرض الله له بمنزلة يوم القيامة
الا بمنزلة خليل الرحمن عليه السلام وموثقة ابي ايوب الخزاز قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين فانه
قد نهى عن ذلك يقول ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ورواية علي بن الحكم عن بعض اصحابنا عنه عليه السلام قال اذا ادعي عليك مال ولم يكن
له عليك فاراد ان يحلفك فان بلغ مقدار ثلاثين درهما فاعطه ولا تحلف وان كان اكثر من ذلك فاحلف ولا تعطه الى غير ذلك مما ورد في
عقاب اليمين الكاذبة من التشديدات والتهويلات وفي اجر من ترك اليمين الصادقة اجلالا لله **واعلم** انه قد يصير اليمين واجبة وقد يصير
مستحبة بل يترتب عليها الاحكام الخمسة بالعوارض الخارجية **تنبيه** حمل ابن حمزة في طريق حلف الاخرس على الرواية المتقدمة في
المشهور ان الاخرس يحلف بالاشارة المفهمة الدالة عليه واضاف الشيخ في النهاية على ذلك ان يوضع يده على اسم الله في المصحف او يكتب اسم الله ويوضع
يده عليه ان لم يكن المصحف حاضرا ولم نقف على مستنده والعموم يقتضي الاكتفاء بما يفهم الحلف بذات الله وصفاته ومنه الرواية للعموم بحيث
ينفي جواز الغير غير معلوم بل هو فرد من افراد الاشارة ولعله للتغليظ ورآه الامام عليه السلام مناسبا ولم نقف على قائل بتعيين العمل بها الا ان ظ
المحقق وغيره وجود قائل به واسند في المسالك الى ابن حمزة وهو خلاف ما ذكره في الوسيلة فانه وافق المشهور في الاكتفاء بالاشارة ثم قال وان
كتب اليمين على لوح ثم غسلها وجمع الماء في شيء وامره بشربه فان شرب فقد حلف وان ابى الزمه الحق فلعله من افراد الاشارة فقط كل من
استدل بها في مسألة القضاء بالنكول ايضا ذلك فلو لم يجعلوه من افراد الاشارة لما كان للاستدلال وجه ظاهر ويؤيده ما ذكره ابن ادريس من
حملها على الاخرس الذي لا يكون له كناية معقولة ولا اشارة مفهومة والاحوط الجمع بينها مع حصول الاشارة المفهمة **الثالث** الظاهر انه لا اشكال
ولا خلاف في جواز جواب من ادعى عليه قرضا او ثمن مبيع بليس لك عندي شيء وجهه ظ وكذا لا اشكال في تخييره على ذلك الجواب الاعم وليس للمدعي
الزامه بالجواب الخاص ولا الحلف كذلك ولو كان ذلك للفرار عن لزوم البينة عليه اذا اداه وعجز عن اثباته ومن صور الجواب الاعم ان لو ادعى على وكيله
البيع وتسليم المبيع وقبض الثمن ان موكله اذن في التسليم قبل القبض فيقول لا رخصة له منه في التسليم فيصح وان كان ذلك الاقرار من اثبات اليد
اذا اذن له ثم نهاه ولم يطلع المدعي عليه واطلع ولكن لا يقبله لو اجاب به بالاخص فهل يجوز الحلف على الاعم ام لا الاظهر نعم لصدق الحلف
على نفي ما ادعاه المدعي ولا دليل على وجوب الازيد من ذلك وللزوم الضرر والحرج لو لم يقبل فيما كان المدعي صادقا في اصل الحق ولكن غرضه ما
يسقط الدعوى من اداء او ابراء ويعجز المدعى عليه عن اثباته وقيل يلزمه الحلف على وفق ما اجاب به لانه لو ... قادر على الحلف عليه حيث تبعا للجواب

ان طلب منه المدعي و هو ضعيف لان الفائدة من اليمين حل يحصل بوجوه لا يستلزم شيئا منها عليه و قد يتسامح في الجواب بما لا يتسامح في اليمين بهذا
كما اذا كان الجواب والحلف مستغرقا للسؤال او لا فيلزم بالجواب المطابق والحلف عليه فاذا كان لخصوصية الدعوى مدخلية فيجب الجواب
الخاص فلو ادعت امرأة الزوجية على رجل فلا ينفع للرجل الجواب باني لست مشغول الذمة بشيء منك اذا ارادت الفرار عن النفقة والقسم لاجل الاشرف
الذي يحصل عن اشابة او عن الصداق الذي اراده كلا او من ثمرات الزوجية ثبوت الميراث مما يخلو بدعها الزوج وكان لحوق الولد او غير ذلك فلا بد في
الجواب من نفي الزوجية او اثبات الرافع لها او المسقط حقوقها و لو ادعى المنكر الابراء والاقباض انقلب مدعيا والمدعي منكرا و يكفي للمدعي اليمين على بقاء
الحق و جعل الشيخ الحلف على نفي ما ادعاه بخصوصه احوط و جعل المحقق اكد و قال انه غير لازم و الاظهر الكفاية و لا فرق في توجه اليمين على المدعي
ح بين ما اذا ثبت مطلبه بالبينة ام لا لعدم المنافاة اذ البينة انما تعتمد على الاصل وظ الحال فليس في ذلك تكذيب لها **الرابع** قالوا الحالف يحلف
ابدا على القطع في فعل نفسه و تركه و فعل غيره و على نفي العلم في نفي فعل غيره و اما ان الحلف يجب على البت بمعنى انه لا بد من ان يكون المحلوف عليه
معلوما فكانه اجماعي و يدل عليه الاخبار مثل صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يحلف الرجل الا على علمه و رواية ابي بصير مثله
و غيرها و لا يتفاوت اشتراط العلم في الاثبات و النفي و لا فيما يتعلق الى نفسه نفيا و اثباتا او الى فعل غيره كذلك فكما ان فعل نفسه لا بد ان يكون مقطوعا
بها اما لزوم الحلف على البت في فعل نفسه على اصل الفعل فلانه يتعلق بحصول مرفوع مثل فعل نفسه و اما لزوم الحلف على نفي العلم في نفي فعل الغير
فلعدم الاطلاع عليه غالبا و اذا فرض امكانه فيحلف على نفي الفعل كما لو ادعى على ورثته يخص بان ذا فرض مثلا اوفي المبلغ المعلوم وعلم الوارث
بانتفاء ذلك في ذلك الوقت ثم ان الحلف على فعل الغير انما يتوجه اذا ادعى المدعي عليه العلم والا فلا شيء الا ان يثبت بالبينة فاذا رد
المدعى عليه اليمين المذكور فيحلف المدعي على البت بثبوت المدعى الا ان يكون دعواه ظنية كما مر و قد يتسامح في تكليفه باليمين على انه ظان ثم ان
المتبادر من رد اليمين اتحاد اليمين المتوجهة الى المدعي مع اليمين المردودة و هو يقتضي ان يكون اليمين المردودة على المدعي ح اليمين على انه يعلم الاعلى ثبوت
نفس الحق لكن ظ كلامهم ان المدعي يجوز ان يحلف على ثبوت المدعى ثم مع الحلف على نفي العلم هل يسقط الدعوى فان اقام المدعي بينة ام لا فيه
نظر فلو عمنا حلف المدعى عليه فيما تكلمنا فيه على هذه المسألة يجي فيه الاقوال المتقدمة والحق ان الادلة المتقدمة لا دلالة فيها على ما نحن فيه
و لا يبعد سماع البينة ح ثم انهم لم يتعرضوا لما لو يعلم المدعى عليه باشتغال ذمته بشيء من جهة سهو او نسيان او اشتباه في سبب الاشتغال و مقتضى
كلماتهم انه لا يكفي ح بالحلف على نفي العلم لا يجوز له الحلف على نفي استحقاق المدعي لعدم علمه بذلك فلا بد من رد اليمين وان لم يرد فيقضى بالنكول
لو قيل به او بعد رد اليمين على المدعي لو لم نقل به و فيه اشكال هكذا ذكر مقتضى كلامهم و الاشكال عليهم المحقق الاردبيلي ره و صاحب الكفاية و لم
يحضرني ذكر ذلك في كلام غيرهما و احتمل المحقق الاردبيلي ره قويا عدم القضاء بالنكول في الصورة المذكورة و ان قيل به في غيرها بل يجب الرد ح
و احتمل الاكتفاء في الاسقاط بيمينه على عدم علمه بذلك و قال صاحب الكفاية لا يبعد الاكتفاء ح بالحلف على نفي العلم و لا دليل على نفيه اذ الظ
انه لا يجب عليه ايفاء ما لا يعلمه الا مع العلم و يمكن على هذا ان يكون عدم العلم بثبوت الحق كافيا في الحلف على عدم الاستحقاق لان وجوب ايفاء
حقه انما يكون عند العلم به لكن ظ اعتبارهم خلاف ذلك **اقول** ان ادعى المدعى عليه العلم فلا اشكال في جواز الحلف على نفي العلم و به يسقط الدعوى
و ما ذكروه من الكلية من لزوم الحلف على البت على نفي الفعل لا العلم اذا كان فعل نفسه لا دليل عليه بل المتبادر من الادلة و الاخبار انما هو
لزوم البت في صورة الامكان و ان لم يدع عليه العلم فمقتضى الاصل و الاخبار انه لا يتوجه اليه شيء اذ الاصل براءة ذمته و لم ينكر شيئا مما يدعيه غيره
حتى يصدق عليه المنكر و يصير مورد الاخبار فيتوجه عليه اليمين مع انها غير ممكنة ح فلا يكفي صدق المدعى عليه ايضا و لا يجب عليه رد اليمين
بل الظ ان الحاكم ايضا لا يرد على القول بعدم القضاء بالنكول اذ لا معنى لرد اليمين الا بعد ثبوتها على المدعى عليه و لا شيء يثبت اليمين على المدعى عليه
ح فلا يجوز للمدعي ايضا الحلف ح و لا يثبت به شيء لو حلف و اما في صورة دعوى العلم فان كان الدعوى قطعية فيجوز الرد و ان كان ظنية
فلا و احتمل المحقق الاردبيلي ره جواز الرد على ظن العلم فيحلف لذي ظن انك عالم و بالجملة المتبادر من قولهم عليه السلام البينة على المدعي و اليمين
على المدعى عليه او المنكر هو ما لو توارد النفي و الاثبات على شيء واحد و كذلك من الاخبار الدالة على رد اليمين سواء كان توارده بالمطابقة او
الالتزام فلا اثبات في ذلك كون رد اليمين على نفي العلم من الوارث مثلا على من ادعى على مورثه القطع على ثبوت المدعى به و لكن الاشكال في ان
الاحتياج لا انما هو لا يهل على المدعي الحلف على ثبوت الحق دون الحلف على علم الوارث فلو كان النجز للمدعى عليه فلا يحلف على ثبوت الحق
لمظنة الكذب في دعوى العلم بان الوارث عالم و الظان ان النجز سبب الحالف لا الحلف كما بيناه سابقا في بيان جواز الحلف بالاثم و اما ما ذكره
صاحب الكفاية من جواز الحلف على عدم الاستحقاق فهو بعيد اذ عدم اشتغال ذمته بشيء عند اهل العلم لا يستلزم نفي استحقاق المدعي في نفس

الامر هذا و يمكن ان يقال ان العمومات الدالة على ان اليمين مثبتة للحق مثل قولهم عليهم السلم احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة و يمين
قاطعة و سنة ماضية و مثل ما روى عن علي عليه السلم انه قال في جواب نبي من الانبياء شكى الى ربه القضاء اقض بينهم بالبينات واضفهم الى
اسمي يكون في ذلك فيحلف المدعي ولا دليل على تخصيص جواز الحلف عليه بالنفي **واما** قوله عليه السلم البينة على المدعي واليمين على المدعى
عليه فهو وارد مورد الغالب من كون المدعى عليه منكرا ولذلك عبر عن المدعى عليه في لفظ اخر بالمنكر ولا حجة في القيد الغالبي ليخصص العمومات
شاملة لما نحن فيه فالمراد بالبينة واليمين في قوله عليه السلم البينة على المدعي واليمين على من انكر البينة واليمين الممكن حصولهما في مادة
يعني اذا امكن اقامة البينة والحلف في واقعة لكل من المتداعيين فالبينة وظيفة المدعي واليمين وظيفة المنكر لا انه لا يمكن اقامة البينة للمنكر
ولا ينفع له في شيء ولا يمكن ولا يجوز الحلف للمدعي ولا ينفعه في شيء اصلا حتى يقال ان التفصيل قاطع للشركة وتمام هذا يحتاج الى لطف قريحة
و سيجيء زيادة التحقيق في معنى الحديث في تعارض البينات **و** بالجملة هذه العمومات مع ما عرفت هو المخصص لها ولزوم الحرج في ايقاف الدعوى
ولزوم الضرر على المدعي الثابت حقه في نفس الامر مع ملاحظة ما نسب الى ظاهر فتوى الاصحاب من ثبوت اليمين على المدعي يكفي في ثبوت الحكم فهذا
اليمين ليست هي اليمين المردودة على المدعي بل هي مستقلة في اثبات الحكم **ثم** ان مقتضى ضابطهم ان المدعي دائما يحلف على البت والمنكر قد
يحلف على البت وقد يحلف على نفي العلم اذا كان عن فعل الغير **و** استشكلوا في مواضع **منها** ما لو ادعى احد على غيره جناية عبده وانكر المولى
ولم يثبت بالبينة وكذا لو ادعى جناية بهيمة الغير عليه فهل يكتفي باليمين على نفي العلم لانه
فعل الغير او على البت لان فعل العبد كفعله وضمانه يرجع الى نفسه جزم العلامة في التحرير والشهيد في الدروس بكفاية يمين عن نفي العلم في العبد
دون البهيمة **و** هو قوي **و** وجهه ظاهر على ما بيناه من انه لو ادعى احد على غيره ولم يعلم هو باشتغال ذمته وادعى المدعي العلم عليه يجوز ان يحلف على
نفي العلم فهيهنا الحكم اظهر فلو ادعى عليه العلم بفعل العبد لم يحلف ولم يرد ثبت عليه الحق وكذلك لو ردها وحلف المدعي ولو حلف المنكر
على نفي العلم فلا دليل على لزوم شيء اخر عليه وقوله عليه السلم البينة على المدعي واليمين على من انكر او على المدعى عليه انما يتبادر منه اليمين الذي يجوز
عليه وهو يمين عن نفي العلم **و منها** ما لو طولب البائع بتسليم المبيع فادعى حدوث عجز وقال للمشتري انت عالم به فان المشتري يدعي استحقاقه
بيمينه ح بالحلف على نفي العلم بفعل الغير وهو عجز البائع **و منها** ما لو نصب البائع وكيلا لقبض الثمن وتسليم المبيع فقال المشتري هو كان اذن في تسليم
المبيع وابطل حق الحبس وانت تعلم **و منها** ما لو مات عن ابن فجاء اخر وقال انا اخوك والميراث بيننا فقيل يحلف على البت وقيل على نفي العلم والاظهر
في الكل كفاية يمين نفي العلم اذ كونه مثبتا لنفسه شيئا لا يستلزم اليمين على البت كما لا يخفى بعد التامل فيما ذكرنا **المطلب الرابع** فيما يثبت
بالشاهد واليمين **و فيه مباحث الاول** لا خلاف بين اصحابنا في جواز الحكم بالشاهد واليمين في الجملة وهو مذهب اكثر العامة واخبارنا به مستفيضة
و سيجيء شطر منها والاظهر الاشهر ان المرأتين واليمين ايضا كذلك خلافا لابن ادريس للاخبار المعتبرة منها حسنة الحلبي لابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله
عليه السلم ان رسول الله صلعم اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحق وصحيحته عنه عليه السلم وفي اخرها ان رسول
الله صلى الله عليه وآله اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب يحلف بالله ان حقه لحق ورواية منصور بن حازم قال حدثني الثقة عن ابي الحسن عليه السلم
قال اذا شهد لطالب الحق امرأتان و يمينه بالله فهو جائز ورواه الصدوق ايضا بسنده عن منصور وهو صحيح كما في المسالك و انما يثبت
الحكم بذلك في الاموال **و** الضابط فيها كان المدعي مالا او كان المقصود منه المال فيدخل في ذلك القرض والدين والغصب والبيع والصلح والهبة
والاجارة والقراض والوصية له والجناية الموجبة للدية كقتل الخطأ وقتل الوالد ولده والحر العبد وكسر العظام والجائفة والمأمومة والمنقلة ونحو ذلك
بخلاف مثل الطلاق والنسب والوصية اليه وكل حقوق الله تعالى **و** استدلوا على ذلك بما رواه ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله قضى بشاهد و يمين في
القضاء باليمين مع الشاهد فاشار بذلك في الاموال لا يعد ذلك وفي حسنة عبد الرحمن بن الحجاج وهي صحيحة في ... قال دخل الحكم بن عتيبة
وسلمة بن كهيل على ابي جعفر عليه السلم فسالاه عن شاهد و يمين فقال قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وقضى به علي عليه السلم عندكم بالكوفة
الى ان قال ان عليا عليه السلم كان قاعدا في مسجد الكوفة فمر به عبد الله بن قفل التميمي ومعه درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقال له عبد الله
بن قفل اجعل بيني وبينك قاضيك الذي رضيته للمسلمين فجعل بينه وبينه شريحا فقال علي عليه السلم هذه درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة
فقال له شريح هات على ما تقول بينة فاتاه بالحسن عليه السلم فشهد انها درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقال هذا شاهد ولا اقضي بشهادة
شاهد حتى يكون معه اخر فدعا قنبر فشهد انها درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقال شريح هذا مملوك ولا اقضي بشهادة مملوك قال
فغضب علي صلوات الله عليه وقال خذها فان هذا قضى بجور ثلث مرات قال فتحول شريح عن مجلسه ثم قال لا اقضي بين اثنين حتى تخبرني من اين

قضيت بجور ثلاث مرات فقال له ويلك او ويحك انى لما اخبرتك انها درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقلت هات على ما تقول بينة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله حيث ما وجد غلول اخذ بغير بينة فقلت رجل لم يسمع الحديث فهذه واحدة ثم اتيتك بالحسن عليه السلام فشهد فقلت هذا واحد ولا اقضى بشهادة واحد وقد قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشاهد ويمين فهذه ثنتان ثم اتيتك بقنبر فشهد انها درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقلت هذا مملوك وما بأس بشهادة المملوك اذا كان عدلا ثم قال ويلك او ويحك امام المسلمين يؤتمن من امورهم على ما هو اعظم من هذا وصحيحة حماد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان على عليه السلام يجيز في الدين شهادة رجل ويمين المدعى وصحيحة محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين ولم يكن يجيز في الهلال الا شاهدى عدل وموثقة ابى بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له عند الرجل حق وله شاهد واحد قال فقال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقضى بشاهد واحد ويمين صاحب الحق وذلك في الدين ورواية القاسم بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده ورواية محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس فاما ما كان من حقوق الله او رؤية الهلال فلا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقضى بيمين وشاهد وكذا امير المؤمنين عليه السلام والدالة على جواز استخراج حقوق الناس بذلك مثل رواية يونس المتقدمة في كيفية الحكم والاخبار في هذه المسئلة منها ما يدل على جواز القضاء بالشاهد واليمين في الجملة ومنها ما يدل على ثبوته في غير الدين مثل حكاية الدرع ورواية ابن عباس يدل على الجواز في الاموال بالعموم فلا بد من جعل الحصر فيما دل على نفيه في غير الدين اضافيا بالنسبة الى حقوق الله وغير المالية من الحقوق سيما مع عدم مقاومة منها لما دل على العموم ولا بد من تخصيص الحقوق فيما ورد بالعموم بالمالية ولا يتم تخصيصها بما دل على ذلك في الدين او في مثل الدين او ما لا يقضى فيه في غير الدين الا بضميمة عدم القول بالفصل كما لا يخفى نعم يمكن التخصيص برواية ابن عباس ولكن الكلام في ضعف السند ويمكن دفعه باعتضاده بعمل الاصحاب بل الظاهر ان المسئلة اجماعية فالعمدة في المسئلة هو الاجماع ويمكن استفادة اثبات عموم المال من خبر عبد الرحمن حيث استند عليه السلام على اثبات حكاية الدرع بشهادة الحسن عليه السلام ورد على شريح بقضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بل يفيد الاعم لعدم كون النسب مخصصا فغير مخرج بالاجماع او برواية ابن عباس وغيرها بالتقريب المتقدم بقى الاشكال في موضع المسئلة وبيان معنى الضابطة التي ذكروها وان هذه الفاظ ليست عبارة حديث شخص يرجع فيها الى ما يفهم منها عرفا او لغة والاجماع انما هو على ما وقع عليه لا على اللفظ الا ان يتم اجماعهم ووقع على هذه العبارة المذكورة في الضابطة وهو غير معلوم لاختلاف عباراتهم في ذلك فبعضهم ذكر المال وبعضهم اقتصر على الدين وبعضهم ذكر عنوان هذه القاعدة والقدر المشترك المستفاد من الضابطة والاخبار والاجماع هو دعوى المال واما ما اشتمل عليه لفظ الضابطة فلا يمكن تنزيله على شيء غير عموم رواية ابن عباس وتأمل مراد الفقهاء ايضا البناء على ذلك ولكنهم بينوا ان دعوى المال اما بان يدعى نفس المال بلا واسطة شيء كدعوى القرض او الغصب او يدعى امرا لا يقصد من ذلك الامر في عرف المتشرعة او العرف العام الا المال كالبيع والاجارة والجناية الموجبة للدية سواء كان ذلك مقصود المدعى ايضا ام لا فانه يصدق عليهما جميعا انه دعوى المال وبالجملة لا يعتبر هنا قصد المدعى فربما يكون قصد المدعى في اثبات النسب هو اخذ الميراث لا غير وقد وربما يكون مقصود من يدعى الجناية اثبات فسق الجاني لا غير فمرادهم ان يثبت الدعوى بالشاهد واليمين اذا كان المدعى من الاسباب الموضوعة لحصول المال وان لم يكن ذلك مقصود المدعى وتحقيق ذلك ايضا وتعيين موارده مشكل ولذلك اختلف الفقهاء في كثير من الموضوعات فانا نعلم جزما ان الشارع جعل البيع سببا لانتقال الملك وكذلك الاجارة لحصول المنفعة التي هو ملك واستحقاق الاجر وجعل الاجارة وجعل الجناية بعنوان الخطأ سببا لتعلق الدية في غالب المواضع كما جعل عمدها سببا للقصاص وكذلك جعل الاقرار بالمال سببا للزوم المال بخلاف الاقرار بالقتل وهكذا وقد يكون شيء واحد ذو جهتين مثل السرقة فمن حيث انها سبب للزوم الغرامة ورد المال فهو مما يتعلق بالاموال ومن حيث انها موجبة للحد فليس كذلك فيثبت الغرامة بالشاهد واليمين بخلاف الحد واما النسب فليس كذلك فان وضع الانساب والاسباب الحاصلة بالمصاهرة ونحوها ليس لاجل انتقال مال بعضهم الى بعض وان ترتب حكم الميراث على ذلك بعد تحققه بل انما هو امر مقصود بالذات منظور لارباب العرف يحصل به التعارف والشرف والضعة وغير ذلك ولما كون الميراث مبنيا على ذلك او وجوب النفقة مترتبا عليه فهو لا يجعل اصل وضعه لذلك كما لا يخفى فدعوى النسب او الزوجية لاجل اخذ الميراث لا يثبت بشاهد ويمين بل انما يثبت بعد ثبوت النسب فلا يمكن ان يقع يمينا من جهة اثبات الميراث حيث لم يثبت من جهة اصل النسب بخلاف باب السرقة واما النكاح فقد اختلفوا فيه والاكثر على انه لا يسمع لان المقصود بالذات من وضعه هو النسل وكف النفس عن الحرام واما المال فيلزم لهم من والنفقة مقصود بالتبع ونقل قول بالقبول مطلقا وقيل بالتفصيل فيسمع من الزوجة دون الزوج وحكاه عليه السيد عميد الدين

في ذكر بعض الاخبار الدالة على جواز القضاء بالشاهد واليمين

اثبات الحقوق مطلقا ومنها ما يدل على اثباتها في غير الدين مع عدم ... ومنها ما ينفي غير الدين ومنها ما يدل

في بيان معنى موضوع المسئلة

في حكم النسب والنكاح

الدخول ومع التسمية وقال الشهيد في غاية المراد بعد نقل هذا القول قلت مفوضة المهر يدعي مالا ومفوضة البضع يدعي نفقة اذا بذلت التمكين
والاظهر هو القول المشهور ولعل ظهور دعوى النسب لما فيه من دعوى الدخول اظهر وهذا الكلام يجري في دعوى الرجعة ايضا ولكنهم لم
ينقلوا فيه خلافا بل ظاهر المسالك وقوع الاتفاق على عدم الثبوت مطلقا ولعله لان الرجعة من حيث هي لا توجب النفقة بل هي تعيد حكم النكاح
الموجب للنفقة وأما الخلع فقد اختلفوا فيه ايضا واطلق الاكثر عدم الثبوت نظرا الى ان الاصل وصفه ليس لاخذ المال فانه ناش من جانب المرأة بل
المقصود منه الفك والخلاص وانه طلاق حقيقة ويؤيده ايضا لزوم شهادة عدلين في الطلاق فتحتاج في الشهادة عليه اليهما وقيل بالعكس
اذا كان المدعي هو المرأة بخلاف الرجل فيثبت فيه ما قال الشهيد الثاني ره ونقله الشهيد في الدروس بالقطع بثبوت المال كما لو اشتملت الدعوى
على الامرين في غيره كالسرقة فانهم قطعوا بثبوت المال ره اقول وبينهما فرق بين اذا السرقة مما اجتمع فيه سببان ثابتان بعوض دونهما وعندهما
على فرد واحد فهي بالنسبة الى احد السببين مما يقصد منه المال دون الاخرى وأما الخلع فغايته ثبوت نفس المال بمعنى انه داخل فيه لا انه هو
على احد الاعتبارين دون الاخرى نعم يمكن جريان الكلام فيما اذا اتفقا على الطلاق وادعى الزوج نفي الفدية مدعيا ثبوتها عليها ليس كونه
الطلاق خلعيا لا مجرد الخلع فيكون الدعوى واردة على المال فيمكن القول باثبات الفدية بهما دون سائر احكام الخلع وأما العتق فقد استشكلوا
فيه فالمشهور عدم الثبوت لان المقصود منه اثبات الحرية وقيل يثبت لان العبد مال للمولى والعبد يدعي زوال المالية لكن يدعي ابراء ذمته عن طلب
ويأتي الكلام في الكتابة والتدبير والاستيلاد وفي الوقف ايضا اشكال وخلاف مبني على الخلاف المعهود في ان الموقوف هل ينتقل عن الواقف
ام لا وعلى الاول فهل ينتقل الى الله تعالى بمعنى انقطاع ملك الادميين عنه او الى الموقوف عليهم مطلقا او الى اذا كان محصورا فيثبت بالشاهد و
اليمين على القول بالانتقال الى الموقوف عليه لانه دعوى مالي ولانه يتضمن جواز التصرف في البيع ونحوه لترتب سائر اثار الملك عليه كالولد
وقيل بالثبوت بهما على القول بعدم الانتقال الى الموقوف عليه لان المقصود منه ايضا ما يقصد من المال لان المنفعة ايضا مال وخلاف ذلك كاف في
صيرورة الدعوى لا يقصد منها المال كما هو مقتضى القاعدة المقررة واستشكل الشهيد ره على القول بانتقاله الى الله تعالى لان المنفعة تابعة لثبوت
اصل الوقف الذي لا يثبت الا بشاهدين ثم قال ويمشي على تقدير القول ببقائه على ملك المالك كما هو قول ابي الصلاح اقول لا ينحصر كون الدعوى
مالية في ان يدعي المدعي اثبات مالية لنفسه بل اذا ادعى من يدعي التولية للوقف على الجهة العامة فهو يدعي استحقاقه التصرف في منافع ذلك الوقف
المعلوم ومما ذكرنا يظهر عدم قبولهما في القذف والقصاص والولاء والولاية والوصاية اليه والنسب والوكالة الا انهما ولاية على التصرف وان كان في
المال وعيوب النساء وعيوب الرجال الى غير ذلك وعليك بالتتبع فيما يرد عليك في التفريع وحاصل الكلام في هذا المقام ان ظاهر الاجماع على القاعدة
المذكورة كما يظهر من المحقق الاردبيلي ره حيث قال لعل دليله هو الاجماع ويدل عليه الاخبار المتقدمة ايضا واما باشتمال بعضها بعموم دعوى المال
او ما يقصد منه المال وأما بعمومها لجميع الحقوق خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي واما تخصيصها في الدين يقتضيه عدم القول بالفصل ومن صرح
بعدم القول بالفصل المحقق الاردبيلي ره فيما ثبت كون الدعوى هو المال مثل الامثلة المتقدمة فيثبت بهما وما يثبت عدمه فلا يثبت وما شك في دخوله
تحتهما فالاصل عدم ثبوتهما فلا بد من التعرض والاجتهاد في تحصيل الموضوع كما في دعوى النكاح مثلا مما اختلفت فيه وقد تقدم الكلام فيه ولا يبعد
ان يلحق بالقاعدة اذا كان من جانب الزوجة ولما دعوى المهر ودعوى التمكين ودعوى النشوز فالظاهر انها ايضا مما يقصد منه المال وكذلك دعوى الفدية في
الخلع وان آل الى اثبات الخلع لا يثبت دعوى الجماعة الا مع الشاهد الا مع حلف كل واحد منهم منفردا فلو حلف بعضهم وامتنع آخر ثبت نصيب الحالف
دون الممتنع لان مورد الحلف هو مال الحالف كما دل عليه الاخبار المتقدمة وأما الشاهد فمنصبه اثبات حق الغير سواء كان واحدا او اكثر وهذا
واضح ولا يجوز الحلف لاثبات مال الغير ولا يثبت به ايضا فلو كان على الميت دين وله على آخر دين وله شاهد واحد فالحلف وظيفة الوارث لانه المالك
وان انتفع الغريم بالمال كما في المفلس والظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصحاب وأما المخالف بعض العامة فقال بان الغريم ايضا يجوز له الحلف لانه اذا ثبت
يصير مالا له لا للوارث وفيه انه قياس مع الفارق لا رضيه ونمنعه الا بالفصل بل ينتقل الى الوارث في ... فيكون حلفه لاثبات مال
المورث للورثة بالاصل ولو ادعى جماعة مالا لمورثهم او من قبيل سلطنة مشتركة بينهم على رجل واقاموا شاهدا واحدا وحلف كل واحد منهم على حصته
فيثبت الحق لكل منهم على ما فرض الله لو كان ميراثا او على التسوية لو كان وصية او لنسبة حصصهم ان كان من جهة الشركة وان لم يحلفوا جميعا فلا
شيء ولو حلف بعضهم وامتنع آخر فيختص الحالف بحصته ولا يثبت حصة الباقين ولا يشترك معه الحالف فيما اخذ ايضا ما سمع عدم ثبوت حق
الناكلين فلابطال حقهم بترك اليمين اذ لا يثبت حق لاحد بيمين غيره كما بيناه ومن ذلك يظهر عدم شركتهم للحالف فيما اخذ ايضا كما في الكفاية
تبعا للمسالك واستشكال الاخذ الفرق بين هذا وبين ما لو ادعيا على آخر مالا وذكرا سببا موجبا للشركة كالارث فان اقر لاحدهما شاركه الاخر فيما

الواقع
الموقوف عليه

الغير ولا يجوز الزام الوارث بالحلف لاثبات مال

وذكره

وصل اليه ثم نقل عن بعضهم خص ذلك بالدين وذلك بالعين واعيان التركة مشتركة بين الورثة وحيث اعترف بذلك لزم عليه الشريك بخلاف الدين
فانه انما يتعين بالتعيين والقبض والذي اخذه الحالف يتعين لنصيبه ثم اعترض على ذلك بان هذا لا يوافق قول المش من شارك الشريك في الدين
فيما اقتضاه الاخر منه ومع ذلك فلو انعكس الفرض انعكس الحكم ثم نقل عن اخرين الفرق بان المدعي هنا يدعي الملك عن اقرار ذي اليد ويضم اليه اقرار المقر له
بانه ارث فلذلك شاركه بخلاف ما نحن فيه فان السبب فيه الشاهد واليمين فلو اثبتنا الشركة ملكنا الناكل بيمين غيره و قد عرفت بطلانه وتحقيق
فلا فرق بين العين والدين و استشكل في ذلك بان اليمين كاشفة بل سبب الملك هو امر سابق من ارث ووصية وغيرهما اقول وما نقله عن الاخرين
من الفرق وهو الحق الذي لا محيد عنه لكن مع توضيح وتنقيح ولا وجه لما استشكل في ذلك و تحقيق المقام يتوقف على بيان مقدمتين الاولى
ان المشهور بين اصحابنا ان الدين المشترك بين شريكين فصاعدا بسبب واحد كثمن متاع او اتلاف او غير ذلك اذا استوفى احد الشركاء من الدين
بقدر حصته شاركه الباقون سواء كان الدين واحدا او متعددا وقد خالفهم ابن ادريس في ذلك في باب الدين والصلح وخالفهم في كتاب الشركة بعض
المتاخرين فيه ولا موافق لهم ايضا والاقرب قول المش لنا الاجماع المنقول عن الشيخ نقله عنه في المخ والاخبار المستفيضة مثل ما رواه الصدوق في
باب الصلح في الصحيح عن سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين كان لهما مال منه بايديهما ومنه متفرق عنهما فاقتسما بالسوية
ما كان في ايديهما وما كان غائبا عنهما فهلك نصيب احدهما مما كان غائبا فاستوفى الاخر ايرد على صاحبه قال نعم ما يذهب بماله وفي باب
الحوالة ايضا في الموثق عن غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عن علي عليه السلام في رجلين بينهما مال منه بايديهما ومنه غائب عنهما فاقتسما
الذي بايديهما واحال كل واحد منهما نصيبه فقبض احدهما ولم يقبض الاخر فقال ما قبض احدهما فهو بينهما و رواها الشيخ ايضا في بابي
بتفاوت في البابين و الحوالة في هذه الرواية محمولة على معناها اللغوي لعدم شغل ذمة المحيل بحق المحتال فيكون كما قيل اما من باب بيع الدين
بالدين وهو باطل فلا يفيد اللزوم فيرجع الاخر الى ماله واما من باب توكيل كل واحد منهما صاحبه فاذا لم ياخذ بقي حقه عند الاخر و الرواية
ظاهرة في كون ذلك الفائت الدين و هو مصرح في رواية اخرى و هي ما رواه الشيخ في كتاب الشركة عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن رجلين بينهما مال منه دين ومنه عين فاقتسما العين والدين فتوى الذي كان لاحدهما من الدين او بعضه وخرج الذي للاخر ايرد على
صاحبه قال نعم ما يذهب بماله و روى ايضا عن علي بن الحكم عن بعض اصحابنا عن ابي حمزة قال سئل ابو جعفر عليه السلام عن رجلين بينهما مال منه
بايديهما ومنه غائب عنهما فاقتسما الذي بايديهما واحتال كل واحد منهما بنصيبه من الغائب فاقتضى احدهما ولم يقبض الاخر قال ما اقتضى احدهما
فهو بينهما ما يذهب بماله و مثلهما روايتان اخريان ودلالة الروايتين الاخيرتين على المطلوب اوضح من سابقتهما وارسال الرواية وضعفهما لا يضر
مع انجبارهما بعمل الاصحاب واعتضادها بسائر الروايات وبالاجماع المنقول وما سنذكره من القاعدة و حاصل الدلالة ان كلمة ما يفيد العموم باتفاق
القائلين بكون الفاظ العموم حقيقة فيه وهو يشمل ما لو كان الدين عند رجل واحد وليس فيها ما يدل على كونه عند رجلين كما زعمه ابن ادريس
الرواية عليه وقوله انما يصح لو قال ان الدين اذا كان عند رجلين فكل ما يكون عند كل منهما يشترك فيه كل واحد من الشريكين فاذا اخذ احدهما تمام ما
عند احد الرجلين فقد اخذ حصته وحصة شريكه ولا وجه له ولا معنى له ولا شيء يوجب هذا الاستحقاق الا اقتسامهما للدين ولا ريب ان ذلك
الاقتسام لانه قسمة ما في الذمة وهو باطل عند المش وجواز رجوع الشريك في ذلك اليه لا يوجب جواز الرجوع فيما لو اخذ حصته فقط كما هو مفروض
المسألة و انت خبير بان الرواية مطلقة في العموم و يدل على موضع النزاع بظاهرها وعمومها فهو حجة مع انه لا ينحصر التاويل في الرجلين في
اقتسام الحصة فانه يمكن ان يكون للشريكين مال مشترك في ذمة رجل غائب بعضها فضة وبعضها ذهب او بعضها حنطة وبعضها شعير فجعل
كل منهما بعض ما عند الرجل الغائب بالاخر فاحدهما يقبل الذهب والاخر الفضة او نحو ذلك بعد تسويتهما وتراضيهما على ما هو مقتضى الشركة
فيما اخذ احدهما نصيبه ويبقى الاخر فيحصل القسمة الباطلة ايضا وقد يكون القابض قد قبض نصف ما احاله عليه في الصورة السابقة ولم يقبض تمامه
ايضا و فرض المسألة فيه واضح و الرواية دالة عليها بعمومها من جهة عموم كلمة ما وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال فلو فرض ظهور السؤال
في اقتسام تمام الحصة فالجواب عام والعبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال كما هو محقق في محله فان ظهر دلالة الروايتين على المطلوب
فيعضدهما الروايات المعتبرة ايضا مع ان توجيه الرواية وتاويلها لا يصح الا مع ترجيح المعارض هنا لهما ما استقف على ضعف ادلة ابن ادريس
فضلا عن كونها اقوى و لنا ايضا ان كل جزء من الدين مشترك بينهما بالفرض فكلما حصل منه كان بينهما هكذا استدل المش ثم انهم
قالوا يجوز لكل واحد من الشركاء مطالبة حصته منفردا بلا خلاف و ادعى عليه الاجماع في ذلك وكذا قالوا يجب اداء الغريم حصة كل واحد اذا لم
يحضر الشريك حتى ذكر القابض يختص الحصة بالقابض بلا اشكال وكذا لو تلف المال في يد القابض قبل اجازة الشريك فقد تلف عليه لا

وفيما ذهب فهو بينهما



ولايشاركه الشريك في الحباء **و** اورد بعض ديه على هذه المقدمات ابحاث **و** استشكل الفقهاء جماعة من فحول الاعلام للزوم الثلث في بين تلك

القاعدة وهذه المقدمات **فانا** اذكرا ولا ما ظهر لي في تحرير مقالهم بحيث لا يرد عليهم شيء مما ذكروا **ثم** اذكر الابحاث والادلة على مذهب ابن

ادريس **فاقول** انه لاريب في كون الدين المشترك امرا كليا في ذمة المديون لا يتعين من سبيل كونه نفس المال المشترك ولا بعضه بعنوان البت واللزوم

والتخيير الا بتعيين الغريم وقبض الشريكين معا او وكيلهما واما تعيينه على سبيل كونه مال المشترك او بعضه فضولا او معلقا فلا يتوقف على رضاهما

بالفعل بل يصير ذلك مراعى فان حصل الاجازة من الاخر فقد تم كونه بعض المال المشترك بعنوان البت واللزوم والا فلا وبعد تعيينه لصيرورته بعض

المال المشترك بتا فاما ان يرضى الشريكان بان يكون بينهما واما يحصل بعد ذلك للقابض ويحصل حق نفسه عند الغريم فيؤل الى تقسيم العين والدين ولذا

فيمنع **تقول** ان الغريم اذا اعطى من ماله بقصد ارضاء المجموع للقابض فقط وظن نفسه على احد الامرين وليهما كونه من باب بعض المال المشترك

مراعى ومنزلته كالبيع الفضولي بان يكون التعيين لا تمامه من قبله وجائز من قبل الشريك الذي لم يقبض ولا زما للقابض بقدر حصته ان اجاز الشريك

بتمامه ان جعله الشريك بعد الاجازة قسمة له ورجع هو الى الباقي في ذمة الغريم والثاني كونه من مال نفسه جعله موضوعا من امواله لان يحصل

به البراءة عن الحق وان كان بعنوان المقاصة والمحاسبة عن الحق بعد تحقق لحوق الاجازة **و** بهذا التقرير يتم جميع المقدمات ولا يحصل التنافي بينهما

وبين دليل المشهور ومذهبهم فان مرادهم من قولهم اذا قبض احد الشريكين حصته شاركه الاخر انه يجوز للاخر مشاركته لا انه يحصل له المشاركة بالفعل فلا

ينافي ذلك تلفه لو تلف كان من مال القابض لان المال قابل للشريك بالاجازة وله حق فيه وهو جواز الرجوع اليه واخذه في عوض ما له لا انه

يكون هو نفس ماله اولا ولما كان القابض اخذه مع رضاه بان يكون من باب المال المشترك فيكون ذلك لازما بالنسبة اليه وان كان متزلزلا بالنسبة الى

الشريك فاقدم على تلافه المال المشترك فلما كان الغريم ايضا لم يبرء ذمته بعد من اداء المال المشترك بالنسبة الى الشريك الاخر فيبقى حق الشريك الاخر

بالنسبة اليه ايضا فيجوز له الرجوع الى القابض لانه مقر بانه اخذه من باب المال المشترك بعنوان البت واللزوم بل المراد انه لم يعط البتة حقه في الجملة **و** لا

ينحصر وجوب الاداء في الغريم ايضا في الاداء على كونه من باب المشترك على سبيل البت واللزوم حتى يقال انه لا يجوز ذلك له فكيف يقال انه يجب عليه بل المراد

وجوب الاداء في الجملة **و** لاريب انه متمكن من الاداء بحيث لا يرجع اليه خسارة ولا نقصان لامكان ان يعطي ما له مرددا بين الامرين المتقدمين فيحصل

براءة نفسه ولا يجب براءة الذمة بخصوص ان يجعل المال من باب الحق المشترك بعنوان البت اذ لم يلحق الاجازة من الشريك فلا ريب انه يتعين المال

للقابض لكن لا بعنوان المال المشترك كما يظهر من ذلك لان صيرورته كذلك موقوف على رضا الشريكين بل لانه يؤل الى احد المحتملات التي وطن الغريم

نفسه عليها وهو انه يصير تمام حصة الغريم بان يقاص القابض حقه به **و** لا يذهب عليك انه ليس هذا من باب الحيلولة في اختصاص القابض بالمقبوض

بالمصالحة والهبة ونحوها كما سيجيء **بل** لما يتضمن المقام احتمالا انه هذا لاحدها وقد اقدم عليه الغريم **اذا** تحقق لك هذا على سبيل الاجمال

فاستمع للاشكالات الواردة على المشهور فتامل فيما ذكرته حتى يندفع لك بحذافيرها على سبيل التفصيل **فمنها** انه اذا وجب الاداء بالمطالبة

وجب ان لا يكون للشريك فيه حق لكن المقدم حق اتفاقا فالتالي مثله بيان الملازمة ان وجوب الاداء فرع تمكن دفعها على انها للشريك ومع ذلك

يمتنع ان يكون للاخر فيه حق **و** يدفعه ان وجوب الاداء الى الطالب لم يثبت بعنوان ان يكون للشريك من باب البت على ان يكون حصته من المشترك

على ما يجب هو ايفاء حقه دينا او عينا بايعه على وجه صحيح ويسلم من الربوا وغيرها من المعاوضات مثل ان يبيع من حقه واستوهب عوضا او احاله

بعض المديون بما عليه وكان كالقبض او نحو ذلك مما يمكن به التخلص ولا يختص به القابض بما قبضه بين كونه من باب مال المشترك مراعى بالاجازة

فان اجازه رجع بتمة حقه الى الغريم والا فيثبت تمامه ويحاسبه على ما له في ذمته ولا حرج في ذلك على الغريم ولا يوجب في ذلك خسارة ولا نقصا

ولما لم يخبر الغريم هذه المعاملة بعنوان احد المعاوضات او لا يختص به او لا يقصد الا على الاداء من باب الحق المشترك فضولا هو من باب البيع الفضولي

لازم من قبله بالنسبة الى الشريكين ولازم من قبل القابض بالنسبة الى الغريم ومتزلزل بالنسبة الى الشريك الاخر فان اجازه الشريك فيلزم من قبله

ايضا ويصير من باب الحق المشترك ويكون بينهما وان لم يجز كان مختصا بالقابض من باب عوض حقه انه لم يصر بذلك من الحق المشترك فالاجازة كاشفة

عن الانتقال الى الشريك الاخر ولا يبتعد النماء على القول في الفضولي وعدم اجازته كاشف عن انتقال المجموع الى القابض فيكون ملكا له في

اول القبض ويتبعه النماء لان ذلك هو لازم ادا الحق في هذا المقام **و** بالجملة مطالبة القابض جائز بدون شرط الا بشرط ان يكون بخصوص كونه بعض

المال المشترك وان يكون مختصا به فانه لا يجوز جزما واداء الغريم واجب في الجملة ولو في ضمن اداء النصف على سبيل كونه من الحق المشترك لكن لا بعنوان

ان يكون بعنوان المشترك بالفعل بعنوان البت بل مراعى باجازة الشريك الاخر فلو اختار ذلك واراد بذلك براءة ذمته من حق القابض فكونه مراعى

بقبض احد الامرين اما اجازة الشريك ورجوعه الى الغريم بنصف حقه او عدمه وبقاء المجموع للقابض في عوض تمام حقه الذي في ذمته فان اراد الاستقلال

لان يصير
حصتهم
المقدم والغريم بالقبض والشركة ثابتين مضافه على

فى اقل الامر فلابد ان يجعله من باب احد المعاوضات المذكورة ومع عدم تحقق ذلك فلا يجب على الغريم اداء ما فوق مقدار حق القابض من
فيما اعطاه مما يرجع ويؤول الى احد الامور الثلثة بما اجازه للقبض ثم جعل الجميع للقابض واختيار البذل فى نفسه وبهذا يتم حق القابض واما بعد الاجا
فيقع الجميع للقابض من باب رضا المالك بذلك لو لم يجز الشريك واما مع الاجازة وقبول الشركة فيكون بينهما ويرجع الى الغريم بالنصف الاخر
وممّا ذكرنا يظهر دفع اشكال اخر من الاشكالات وهو انه لو كان للشريك فى المقبوض حق ولم يكن مختصا بالقابض كما اختاره ابن ادريس فيلزم
تجويز الشارع تسليط الشخص على قبض مال الغير بغير اذنه وهو قبيح وذلك لان المنع انما يسلّم فيما لو سلّط الشخص على مال نفسه واما لو كان الامر جائزا ويرجع
الشريك الاخر الى ذلك المال وكونه مخيرا فى جعل حصته فى احدهما هذا المال او الاخر ذمة الغريم **فان قلت** كيف الحال اذا كان الغريم معطيا لا
بعد جواز اعطاء نصف المشترك للقابض بعنوان البت واللزوم فاذا اعطاه كله فهو تسليط على مال الغير **قلت** جهله بذلك لا يوجب تحقق
مال الغير فيه بالفعل كما لا يوجب صيرورته واجبا للقابض بتا وبعنوان اللزوم ولا مدخلية للعلم والقصد والنية فى الاسباب الشرعية غالبا سيما
فى المعاملات فهو مبنى على التسبيب بما يترتب فى نفس الامر **ومنها** انه لو كان ما اخذه القابض مشتركا بينه وبين الشريك الاخر فيصير ابراء ذمة الغريم
عن حق الشريك الاخر بمقدار نصف ما اخذه القابض مع انهم يحكمون بكون الشريك الاخر مخيرا بين رجوعه الى القابض والى الغريم وهو ينافى كون
نصف المقبوض مال الشريك وكون المال مشتركا بينهما **ووجه** الدفع انهم لم يقولوا بصيرورته بالقبض مشتركا بينهما بالفعل بعنوان البت واللزوم
بل يقولون بان للاذن فيه اثرا كما ان لاثره كونه يرجع الى الغريم **ومنها** انه لو نهاه الشريك عن قبض حصته فان تمكن من المطالبة بحصته فيجب ان لا يكون للشريك
فيها حق والا امتنع اخذ حصته بمنع الشريك اياه **اقول** قوله والا امتنع ان كان معطوفا على قوله وجب فيصير المعنى انه ان كان للشريك فيها حق امتنع
للقابض اخذ حق نفسه لان كل ما ياخذه فهو مشتمل على مال الشريك واخذه غير جائز لمنعه اياه فيكون اخذ حصته ايضا ممنوعا فثبت عدم شركة الشريك فيما
اخذه وحاصله يرجع الى بيان الملازمة بين ثبوت الشركة وعدم ثبوت المقدمة **فنقول** فى دفعه بمنع الملازمة وبيانه ان جواز منع الشريك عن اخذ حصته
انما هو فيما يساوى نصيبه من النصف او الثلث مثلا فى حق اخذه مطلق الحق للشريك الشايع بعنوان البت واللزوم واما منعه عن اخذ ما يمكن ان يصير مالا له بالاجازة
او غير ذلك من اخذه بعنوان اخذه للمعاوضة فاى مانع لاعطائه مالا للقابض واى مانع من اخذه فمنع الشريك عن قبض حصته لا يوجب سقوط الرجوع
وجواز اختيار شركة القابض فيما اخذه وان يرجع القابض بما اعطى الى الغريم فيما لو كان ما رواه الشريك دفعا نحو ما ذكر بحصة القابض لما اخذه مقدار نصيبه
لنفسه فانه فى معنى اسقاط حصته عن ذلك النصف واختيار ما يبقى فى ذمة الغريم فان ذلك ايضا لا يوجب سقوط حق الرجوع فان تقسيم ما فى الذمة باطل
ولا لزوم فيه حتى يمنع جواز اختياره للرجوع ثانيا وان كان معطوفا على قوله فان تمكن فيصير المعنى وان لم يتمكن من المطالبة فيلزم امتناع اخذ الحق
منع الشريك مع ان المفروض جواز اخذ الحق بالاجماع فيرجع ذلك الى بيان ثبوت المقدمة وتدفعه ايضا بمنع الملازمة على ما مرّ **ومنها** ان المقبوض اما ان
يكون مما لا اشتراك اولا فان كان مشتركا وجب على تقدير تلفه ان يتلف منهما كسائر اموال الشركة ويبرأ ذمة الغريم والا لم يكن للشريك فيه حق و
جوابه ظاهر مما مر **فانا** نقول ان اردت الاشتراك بالفعل لزوما فنختار الثانى ونقول ليس له حق فيه من الحال بعنوان اللزوم والبت بالفعل **وان**
اردت قابليته للاشتراك وصلاحيته له بعد لحوق الاجازة فنختار الاول ونقول انما يلزم كون التلف منهما وبراءة ذمة الغريم بعد الاجازة فى
التمكن والاستقرار لا قبله **اذا** عرفت هذا **فاعلم** ان ما ذكرناه من القاعدة المشهورة وحرّرناه على الوجه الذى لا اظفر عليه فى كلام احد من قبلى مما يقتضيه
مع دلالة الاخبار ويظهر ذلك بعد التامل الصادق **واما** المنافاة المتوهمة بين مقتضى الروايات ومقتضى ما حررته من قاعدتهم فهى ان مقتضى
الرواية كون ما اخذه القابض مشتركا بينهما بالفعل على سبيل اللزوم ومقتضى القاعدة على ما حررناه جواز شركة الشريك للقابض لا كونه شريكا بالفعل
فيدفع ان الرواية مفروضة فى صورة هلاك المال الضيف بحيث لم يبق للشريك محل يرجع اليه بخلاف ما نحن فيه **مع** انه يمكن ان يقال انه نحو من
مورد الحديث للشريك العفو عن القابض وابرائه عما اخذه فيكون شريكه فى المال بالنسبة الى الاصل فلا يمنع عفو الشريك بحصته فكان
فيما نحن فيه شركة الشريك فى الاصل ثابتة بالنسبة الى قبول الشريك فلو فرض هلاك الغريم وجميع امواله بعد ما اخذه فى حصة القابض فيصير
الحال نظير مورد الحديث **واما** الفرق من جهة التلف والاتلاف فهو ايضا منتف لان حكم المشهور فى مورد الفتوى والقاعدة يكون التلف راجعا
الى القابض مطلقا سواء تلف من قبل الله او من قبل نفسه ووجهه ان يده عادية لا بمعنى كونها غاصبة حتى يرد ان المفروض جوازه بل بمعنى ان اليد موجبة
للضمان كيف ما كان حيث اخذها لنفسه واخذ المال المراعى كون بعضه للشريك واخذه على ان يكون مشتركا فى الجملة فعلى اليد ما اخذت حتى تودى
بخلاف مورد الحديث فان يد الاخذ هناك يد امانة لانه لا يضمن فيه الا بالتفريط والفرض عدمه فلو فرض هذا اى فى مورد الحديث التعدى والتفريط
ايضا وحصة الشريك للاخذ فلا يترتب عليه فيه ان كون التلف من غير تعد ولا تفريط هو فيه واما لو اتلفه هو فيثبت له فيه حق الشركة ويتعين الرجوع



الى القابض فهلك الغريم وصار لا يرجى لحق ان يرجع اليه لو بقى في ذمة الغريم بما لو قصير هذه الصورة من باب مورد الحديث **ولشيخ** ابن ادريس
بوجهين **الاول** ان لكل واحد منهما ان يبرئ الغريم من حقه ويصالحه بما يحصل له شيء منه دون الآخر ومتى ابراه بريء من حقه وان بقي حق الآخر
وكذا اذا صالح عليه فكما لا يشاركه من لم يبرئ من ابرئ في الابراء ويبقى تمام حقه وانما استوفى الآخر حقه لو ثبتا ركا الشريك المبرئ الصالح في شيء
بلا خلاف فكذلك لا يشاركه من لم يأخذ حقه من استوفى حقه ولا يخفى ضعفه وما يرد عليه من منع الملازمة وظهور الفرق **والثاني** ان من
المال الذي كان شركة بينهما ذهب ولم يستحقا في ذمة الغريم الذي هو عين الدين عينا لهما من عين مال الشركة حتى يقاسمه شريكه فيه هذا لفظه
وفيه اولاً ان الكلام لا ينحصر في الاعيان بل قد يكون دينا في اول الامر كما لو كان ابوا الشريكين يحبر للغريم وبقي الاجر في ذمته **وثانياً** ان
مقتضى ان ما في ذمة الغريم ابن ليس شركا فلا يتعين الانقض المال الذي كله والمعروض ان الشريك الآخر لم يقبض هو ولا وكيله وجوابه ان ما في الذمة
هو عوض العين المشتركة ولا يمكن منع اشتراك الحق هنا اليه اشتباه [illegible] والظاهر انه لا يرضى بذلك وليس مراده هذا بل غرضه انه يتعين ما يقبض
فلم يتعين بالقبض ولم يحصل في حق الشريك وجوابه ان يتعين كونه حقا للشريك بالفعل بسبب حصول القبض ولكن من اين يتعين ملكه
القابض الحق المشترك بمجرد قبضه والقبض لو سلم سببيته للتعيين فانما اوجب اذا انضم اليه قبض الآخر فهو جزء العلة وجزء العلة وان كان ايضا
موجبا لانتفاء المعلول لكن وجوده لا يوجب وجود المعلول بانفراده ثم قال وكذلك فيما ادعا في الخلاف في ذلك مع حلول الحقين معا فلو كان حق
احدهما موجلا اما بالعقد الاول او باشتراطه في عقد لازم لم يشاركه الآخر فيما قبض قبل حلول الاجل لانه لا يستحق الان شيئا فتمكن من [illegible]
يقتضي جواز قبض الحصة منفردة لاستلزامه تمييز حصته من حصة الآخر وكذا لو ضمن الضامن لاحد الشريكين حصته فان الضمان صحيح لما ذكر الاول
فيختص باخذ المال المضمون من الضامن وهو يقتضي امكان اخذ الحصة منفردة عن الاخرى كما تقدم **اقول** ويظهر من هذا الكلام [illegible] الوفاق
في جواز هذه الثلاثة اعني مسئلة التأجيل ومسئلة الضمان وتصحيحها مستلزم لابطال قول المشهور من عدم اختصاص الحصة والقابض من المال المشترك
لو اخذها منفردا فان التأجيل في الحصة هو تمييز الحق والاخذ منفردا وكذا الاخذ من الضامن **وفيه** انا نقول اما تأجيل احدهما في العقد
الاول فهو في معنى تعدد العقد فان زيدا وعمرا اذا اشتركا في عبد وباعاه ببكر لاحدهما حالا والآخر موجلا فهو في معنى بيع شخص بثمنين في صفقة
بثمنين او وكيل الشريكين في القرض المشترك يعقد بالصفقة لو احد ببيع حصة زيد حالا وحصة عمرو موجلا وهذا ليس من باب المال المشترك و
اما تأجيل احدهما بعد الاشتراك في ضمن عقد لازم فلا نسلم صحته من باب تمييز المال المشترك من حيث هو المال المشترك بل انما يسلم تأجيل حصته
الكلي في ذمته من باب الشرط لما لا يجامع ما يرتضي بين مال الغريم موجلا بسبب الشرط في ضمن العقد اللازم وهو من جملة الحيل التي اشرنا اليها **واما**
مسئلة الضمان فكلما من الضمان هنا هو نسبة مثل حصة الشريك في الدين ولا يلزم في صحة الضمان ان يراد به نقل ما في ذمة الغريم من حصته في
من المال المشترك وذلك نظير قول [illegible] بعض اهل الرفقة في البحر والقاضي ضامن **مع** انا نقول لو سلمنا كون الامثلة المذكورة مما نحن فيه
فان ثبت الاجماع على صحتها فهو المخصص للقاعدة وان لم يثبت فلم يقم حجة علينا **الثانية** لو ادعى اثنان دارا في يد ثالث بسبب يوجب الشركة
كالميراث فصدق المدعى عليه احدهما اعطى ما الكثير كان النصف المصدق عليه بينهما وان اعترف بما اعطى النصف من جهة اقرارهما وانما في ما اعطى ما
يوجب الشركة الا من جهة تجزيه اقراره من اليد فلا يوجب تخصيص ذو اليد لاحدهما بالاقرار اختصاصه كما لا يخفى فان تصالح المقر له مع ذي اليد على
النصف المقر به بشيء فان دعوى الشريكين فكان العوض بينهما والا فلا يختص المقر له بالربع لا غير وكذا البيع وغيره فهكذا ذكره الاصحاب و [illegible] ذلك
بان ذلك مخالف للقاعدة [illegible] منزلة البيع والصلح على الاشاعة فان من كان في يده مثلا كان نصفه من العين اذا باع نصفه مطلقا في العين
المملوك له لا النصف المجموع بعنوان الشياع فان من اقر بنصف ما في يده للغير مضى في النصف المجموع على سبيل الشياع لا على نصف المختص به فلو كان
الصلح او البيع على النصف الذي اقر به نزله على نصف الجميع لا على النصف المختص بالمقر له في نفس الامر ويشترك مع الشريك بسبب اقرار
المدعي [illegible] منزل على الشياع ولما لو صالح المقر له سيسري اليه على النصف مطلقا وعلى نصف المختص به فنزل على ما ذكرنا [illegible]
الآخر ونقل عن الشهيد [illegible] الشيخ على تنزيله على حصة المقر له [illegible] **وانت** خبير بانه لا يدفع هذا الاعتراض ولا يجب لما ذكروه
ايضا فان المفروض وقوع المعاملة على النصف للمقر له فلا يجب [illegible] التفصيل والترديد **مع** انهم اطلقوا [illegible] لا يصح الحكم بنزوله على ما ذكرنا فالمفروض
عدم ثبوت النصف لهما [illegible] عليه [illegible] وما ذكروه من المثال فالفرق بينه وبين ما نحن فيه واضح لثبوت النصف هناك [illegible]
انه هو باقرار [illegible] بكون الشريك شريكا في كل جزء من الاجزاء فلم يتخلص [illegible]
انما هو اقرار على نفسه [illegible] النصف عن يده ولكن لا يوجب [illegible]

المقر له في الصلح والمبايعة بتنزيل المعاملة على النصف فيقتصر في نفس ذلك المختص به لا يوجب اختصاصه به مع كون ما وقع عليه المعاملة من الطرفين هو النصف المقر به وذكر المقر لذي اليد ان له نصف مجموع المال في نفس الامر وان شريكه ايضا معترف بذلك فانما الصلح الحاصل على حصته الذي في نفس الامر ويقع الصلح على ذلك المبايعة فيصرح بالمقر له ويصير هذا من قبيل احدى المعاملات التي قدمنا ذكرها في المقدمة السابقة للحيلة في اثبات الاختصاص والتخلص من المشاركة فيما ياخذ ولا فائدة فيه في الاعتراض الذي ذكره في ذلك وان الصلح والبيع منزل على حقه ان اراد بذلك فلا نزاع فيه و لكن ذلك لا حاجة فيه الى تنزيل وتاويل بل المصالحة والبيع انما وقع على المختص و هو خلاف مفروض المسئلة كما ان ما ذكروا الاصحاب وفرضوا المسئلة هو ما وقع الصلح على النصف الذي اقر به ذو اليد فانه لا اجمال لتنزيله على الاختصاص لان الاقرار منزل على الاشاعة وهو يوجب شركة الشريك معه في الربع **والحاصل** ان تصالحه مطلق الحق الذي يدعيه على ذي اليد غير مصالحة ما اقر به لاحدهما وموضوع المسئلة مختلف وحكمهما مختلف ايضا والمعاملة الواقعين على ما يدعيه المال المشترك مع عدم اقراره يقتضي الاشتراك والصلح والمعاملة الواقعين على ما يدعيه في المشترك والمختص به يقتضي اختصاصه به و مما ذكرنا يعرف حال ما لو ادعيا دينا مشتركا في ذمة ثالث واقر بنصفه لاحدهما فحيث اعترافه بما بالمشاركة لشريكان في المقر به او صالح المقر له الحق الذي له في هذا الدين او نصفه الذي له في نفس الامر وباقرار الشريك مع ذي اليد فهو مختص به كما عرفت و الذي دعى الى غفلة الشهيد الثاني ره وصدور هذا الاعتراض عنه تصادف دعوى المقر له مع اقرار الشريك في ذي اليد فلم يتوجه الا المنع لاختصاص النصف به اذ هو ادعى النصف واقر له الشريك بصدق دعوى ذي اليد فهو الان يصالح مورد الاقرارات الثلثة فيختص به و وجه الخلط والاشتباه ان اقرار الشريك انما وقع على نصف المال يعني ان كل واحد منهما يستحق لاخذ نصف المال لو سلم الينا بالجملة ويرفع هذه الموانع اما لو فرض كونهما ممنوعين عن تلك المال الا عن نصفه فلا يقر احد منهما بان نصف مجموع المال للاخر فليس هذا مورد الاقرار في شيء ولا يفهم من اقرار الشريك الا القدر المشترك فتامل **اذا تمهد هذا فنقول** لما ثبت من الاجماع والاخبار والاصل عدم جواز اليمين على حق الغير وعدم ثبوته به فلا بد للحالف من ان يخصص دعواه عن الاشتراك ويخصص نصفه حتى يجوز له الحلف ويثبت له المدعى وذلك لا يمكن الا بصرف الدعوى عن القدر المشترك الى الحق الذي له في نفس الامر ولا يتم جواز الحلف بذلك الا بجواز الاخر وتجويز الشريك اياه فان قصد قصد المال من حيث انه جائز ولا يتم جواز الحلف الا بجواز نصيبه ورفع الحق تخصيصا فيصير ذلك بمنزلة المصالحة على الحق المنفصل الامر من المال المشترك ومصالحة حق الدعوى ونحو ذلك مما هو من الحيل الموجبة لاختصاص الحق فاليمين انما هو على محض ما يدعيه من المقدار على المدعى عليه من حيث انه حقه ونصيبه ولا ريب ان له حقا ونصيبا من هذه الدعوى لا يشاركه الاخر فيه و لذلك يجوز له المصالحة والحوالة والابراء وغير ذلك و نظير الاخير ما سلكه في ذلك حيث اطلقوا عدم الاشتراك هنا مع قولهم في اخذ النصيب من المال بما افتوا كما عرفت **وبالجملة** ما ذكروه في مسئلة اقرار ذي اليد لاحد الشريكين بما يشتركان فيه انما كان بسبب ان المقر بنصف المال الذي اقر كل منهما باشتراك الاخر في نصفه فيكون النصف بينهما ولم يوجب اقرار ذي اليد لاحدهما خروجه عن المال المشترك ولكن شرعية اليمين هنا موجب لاخراج المدعى به من المال المشترك والتمسك بمجرد الحق الذي يختص به من المدعى في هذا المال فاليمين انما هو مثبت لهذا الحق وهو مختص به **وما** ذكره في ذلك من الاشكال بان اليمين كاشف عن استحقاق الثابت وسبب الملك انما هو الارث ونحوه **ففيه** انه كاشف عن حقيقة دعواه عن استحقاق ما يدعيه لكن بعنوان انه حقه ومختص به لا القدر المشترك فليكن فان ذلك لا يفي **وظهر** مما ذكرنا انه لا فرق فيما ذكرنا بين العين والدين **لا يقال** ان العين اذا اخذ الشريك نصفها فهو الذي اقر الشريك بكونه فيه من جهة اقراره على مشاركته في الاصل المستقر لذلك **لانا** نقول قبل التداعي كان الشريكان معترفين بان لكل واحد منهما النصف الثابت من نفس الامر ويلزمه بالالتزام التبعي ان يكون لكل منهما الربع لو حصل نصفه وتلف الاخر فلما جوز الشارع اليمين لاحدهما مع نكول الاخر فكانه اسقط مقتضى الدلالة الالتزامية التبعية واورد اليمين على نفس المدلول المطابقي كما لو لم يعترف اولا بالمشاركة بذكر سبب موجب لذلك بل قال كل منهما انما استحق النصف الشائع من تلك فاذا اسقط اعتبار الشرع هذا الوجه فلا يبقى الا دعوى ثبوت اصل النصف في نفس الامر و ايضا فان نكول الاخر يقطع حقه عن اصل المال الا عن نفس المدعى عليه فقط فيرتفع هنا مقتضى الدلالة التبعية وبطلت فيختص الحالف **لكن** هذا انما يتم فيما لو لم يكن لاحد المدعيين مولى عليه او غائبا كما سيجيء **لا يقال** انه لا منافاة بين اثبات اليمين حق الحالف لا غير وبين لزوم الشركة من جهة الاقرار السابق فانهما مختلفتان **لانا** نقول الاقرار الاول انما اثبت الحق في نفس المدعى به لا في ذمة المقر واليمين ايضا انما وقع في استحقاق نفس المال المدعى به فلا يتم الا مع اسقاط مقتضى الاقرار من حيث الدلالة التبعية **ثم** قال في ذلك ولو فرض حلف الاخر بعد ذلك فان كان قبل الدفع الى الاول فلا كلام وان كان بعده فهو مشاركة الشك في وجه من وجود السبب المقتضي للشركة وسبق الحكم باختصاص الاول بما حلف عليه وقبضه و يظهر الفائدة في المشاركة في النماء الحاصل قبل يمين الثاني **اقول** ويحتمل ما حققنا الاوجه الاحتمال الاول بل يتعين الاختصاص الاول لما ذكرنا وينبغي ان

وان يصدق ذو اليد خصوصية النصف المقر له

في بيان حاصل المقال

في عدم الفرق بين العين والدين

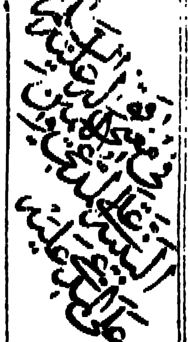
الجبيعي

المختار الاقرار

وذلك لا ينافي بقاءه على الاشاعة لو لم يفرز بعد **و** من هذا يظهر دفع ما قد يتوهم انه لو ثبت حق الحالف بحلفه على ما ادعاه مع اقراره بما يوجب الاشتراك في المال يوجب شيوع حقه في غيره فيثبت له من باب الاسترداد لا ملازمة في نفس الامر احتمال الارث و الاداء وانتقال الشرعي فلا دليل يدل على اشتراكه من العقل والنقل لا في نفس الامر ولا في الظاهر **ثم** لو كان بين المدعيين شاهد بها عليه فلا سبيل الى انتزاع حقه قبل الاثبات لاحتمال النسيان بل توقف نصيبه الى ان يكمل ويحلف مع شاهده ولا يجوز انتزاعه من المدعى عليه لانه لم يثبت خروجه عن ملكه **قال** في [illegible] بكميل وجه تقدم مثله فيما لو اقام المدعي بينة وتوقفت على التعديل والاقوى العدم لان سبب المطالبة لم يتم قبل اليمين ولا وجه لتعجيل تكليف المدعى عليه ما لم يثبت بوجه فان كمل وحلف اخذ النصيب **ثم** قال هل يشارك الحالف فيما اقتضه وجهان الاول انه قد يثبت بيمينه ما كون المدعى ملكا لهما فاذا كان السبب مشتركا كالارث فهو مشترك بينهما على سبيل الاشاعة ومن حكم الشركة ان ما حصل منهما او ما توى منهما **و** وجه العدم ان الحالف لم يثبت له قبل يمينه شيء والا لاستحق بيمين غيره وهو باطل ومن ثم لو نكل عن اليمين فلا حق له وان كان السبب مشتركا على ما تقرر **و** الاول لا يخلو عن قوة لان اليمين كاشفة عن ملكه من حين موت المورث فيما اخبر ثبوته ظاهرا **اقول** وعليها وجهنا المقام في تصحيح اليمين لتحقق حكم الاشتراك ولا ينافي ذلك اشتراط الجميع بين الشريكين في المنافع [illegible] على الشياع هذا اذا لم نقل بان المسقط لحق الشريك هو النكول [illegible] الاخر فلا بد ان يلتزم بجواز الشركة وثبوت الحق في الاشتراك فيرجع في [illegible] **الثالث** لو لم يشترط شهادة [illegible] اولا وثبوت شهادته عدالة ان احتاج الى الاثبات ثم اليمين ولو بدأ باليمين وان كان [illegible] الترتيب [illegible] وافتقر الى اعادتها بعد اقامة الشاهد **و** علل بان المدعي وظيفته البينة لا اليمين [illegible] واليمين تتمة البينة **و** قال المحقق الاردبيلي [illegible] فيه تامل [illegible] فان كان هذا اجماع والا فلا [illegible] فكيف بالاشتراط للاصل وعموم الادلة [illegible] صلوات الله عليهم حكموا بالشاهد واليمين [illegible] والجمعية على الاصل **اقول** [illegible] في المسألة انها كانت اجماعية عندهم حيث لم ينقلوا فيه خلافا ونسبوا المخالفة الى بعض العامة **قال** في [illegible] بعدما ذكر الحكم من دون ذكر خلاف وذهب بعض العامة الى عدم الترتيب بينهما لان اليمين بمنزلة الشاهد **و** الاصل لا يمكن التمسك به هنا لان الاصل عدم الثبوت **و** اما العموم فان اراد به الاخبار الدالة على الشاهد واليمين فلا عموم فيها بل لا [illegible] فيها [illegible] الشاهد على اليمين غاية الامر عدم الدلالة على الترتيب المذكور على وجوب الترتيب ولكن لا يدل على خلافه ايضا [illegible] الحكمين من خارج **فنقول** لا يوجب الترتيب المذكور في تخصيص ذلك الاطلاق واما اذا كان في بيان الحكم فلا يدل على الخلاف [illegible] المخالفة للاصل فهو رجوع الى الاصل لا العموم **و** قد عرفت حال الاصل **سلمنا** انه لا يفيد الا مطلق الجمعية **و** لكن [illegible] التوقيفية [illegible] هذا الاطلاق **وان** اراد من العموم مثل قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه مطلق [illegible] الى القول بتعيين التقديم فلعلهم استفادوا من هذا الكلام ان وظيفة المدعي هو البينة [illegible] المدعي انما هو بالبينة فاذا [illegible] من خارج فانما يكون من باب التتمة وصفة التتمة يحتاج الى تأخر وجودها كما لا يخفى **و** بالجملة احتمال الاجماع مع الشهرة بين الاصحاب بحيث لم يظهر منهم مخالف وكون الاصل عدم كون القضاء شبيها بالعبادات التوقيفية والشك حاصل بدون الترتيب يكفي في اثبات هذا الحكم والظاهر اليمين هنا لا يتوقف على طلب المدعى عليه بل هو من باب شهادة الشاهد **نعم** يمكن توقفه على طلب الحاكم كالشاهد **ثم** هل الحكم بالشاهد واليمين شرط الحكم كطلب المدعي [illegible] الحاكم بعد ثبوت المدعي بالشاهدين او باليمين والشاهد شرط للدعوى [illegible] وجوه واحتمالات اقواها الاخير [illegible] **و** يظهر الثمرة في صورة رجوع الشاهد من الشهادة **فعلى** الاول يغرم الشاهد الجميع لانه السبب لتفويت مال المدعى عليه **و** على [illegible] فليس على الشاهد شيء ولكن يغرم المدعي لو رجع هو فيرجع كل ما اخذ الى المدعى عليه وان رجع الشاهد ايضا **و** على الثالث فان رجع الشاهد فقط فيغرم النصف لانه احد جزئي السبب وان رجع المدعي فيغرم الجميع ان قبضه ولو فرض اخذ الشاهد [illegible] تنصيف الجميع [illegible] وان رجع عن الشهادة **و** قال المحقق الاردبيلي [illegible] ويحتمل التنصيف على التقادير للمدخلية فلا ثمرة للخلاف

المطلب الخامس في [illegible]

وفيه مسائل **الاولى** لو تداعيا عينا فلا تخلو اما تكون في يدهما او في يد احدهما [illegible] او لا تكون كالمقدمة لبيان سائر الاقسام ثم نذكر اقسام التعارض مفصلا **و** هي ان يتداعيا عينا لم يكن عليها يد لاحدهما وكان لكليهما بينة **و** لا بد في تحقيق الحال فيهما من تقديم مقدمة **و** هي ان معنى قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه بهذا المضمون قريب من التواتر والاخبار في الطرفين في غاية الكثرة **اما** الاشكال في معنى [illegible] مما اشتبه على كثير من اصحابنا **و** الذي فهمه اكثرهم كما سيظهر لك في طي الاستدلال في هذه المسألة تبعا للروايات [illegible] الا انه [illegible]



ظ اللفظ في بادي النظر الجليل دون غاية النظر هو ان البينة مختصة بالمدعي ولا يجدي نفعها للمنكر اصلا الا في الدعاوي او ما اخرجه الدليل واليمين مختص
بالمنكر لا يفيد ولا يثمر ثمرة في غيره الا في الدعاوي او ما يخرج عنها مما اخرج بالدليل والامر ليس كذلك بل ظ هذا الكلام ان البينة انما تجب على المدعي
ولا يكلف المنكر بتحصيل البينة وتكليفها الا هو عليه من ظ الاسلام وصحة فعل المسلم واليمين ايضا لا يجب الا على المنكر وذلك لا ينافي القاعدة الممهدة
في الاصول ان التفصيل قاطع للشركة لان التفصيل انما هو في الوجوب لا في الجواز مع انه يمكن ان يقال لما كان الغالب الاحتياج الى الاثبات هو المدعي
دون المدعى عليه فالغرض ان البينة واليمين المعهودتين لاجل اثبات حق المدعي انما هو بهذا التفصيل فاما يأتي بالبينة ويأخذ حقه او يكلف المدعى
عليه باليمين فيثبت حقه بالنكول او بالرد او ينفي من ضيق صدره بتحليف خصمه فيتوب في ذلك عن حقه **فان قلت** ما ذكرته يستلزم سماع بينة
المنكر وهو غير معهود **قلت** نلتزمه ولا غائلة فيه لا من جهة الاخبار الا رواية منصور وسنجيب عنها ولا من جهة كلام الاصحاب اذ لم يصرح احد
بعدم سماع ذلك ولا ادعى احد الاجماع عليه بل ذكر جماعة منهم العلامة في عد والتحرير والشهيد في الدروس والمحقق الاردبيلي بشرح بل لازم كلام
الاكثر هم بل كلهم ذلك فان ادلتهم وكلماتهم في مقام بيان تعارض البينتين ينادي بذلك فانهم تمسكوا في مقام تقديم ايتهما لو تعارض بينة ذي
اليد والمدعي بانهما بينتان تعارضتا وتساقطتا فرجع الى اصالة اليد وذلك صريح في ان بينة كل منهما مع قطع النظر عن خصوصية موضع التعارض
بينة مستقلة وتواردهما في موارد التعارض استلزم تساقطهما وذلك لا يلائم في مقبولية الا مع تحقق صيرورة كل منهما بينة في نفسه **و**هذا مما لا يخفى
على من كان له ادنى فطنة **و**ايضا ذكروا في مقام ترجيح بينة ذي اليد ليس الا في البينة والمدعي دليل واحد **و**الاول اقوى فدلالة ذلك واضحة
كما لا يخفى **و**ايضا تمسكوا قدماء الاصحاب في مقام تعارض البينتين بترجيح الاعدل والاكثر وبما كان مع ذكر السبب او تقديم التاريخ ونحو ذلك مما
سيجيء **و**هذه كلها دالة على ما ذكرنا **و**كذا التمسك باليد والاستصحاب كما في تصحيح حال البينتين في حال الخبرين المتعارضين وكما ان الخبرين [illegible]
يعمل فيهما على مقتضى المرجحات الخارجية وبعد التعارض كل منهما حجة بنفسه فكذلك ما نحن فيه كل واحد من بينة ذي اليد والمدعي حجة بنفسه اذا لم يحصل
التعارض ومع التعارض يرجع الى المرجحات **فظهر** من ذلك ان حجية بينة ذي اليد لو خلا عن المعارض **و**لا ينكره كلام احد منهم في هذا المقام بل
يقتضيه **نعم** من تمسك برواية منصور المعللة بمضمون الحديث المستفيض يلزمه انكار ذلك ولكن هؤلاء المتمسكين بذلك اكثرهم اعتبروا ملاحظة
السبب وغيره من المرجحات الخارجية وذلك مناف لبنائهم على عدم حجية البينة من ذي اليد كما لا يخفى **مع** انه يمكن وجه التعليل في الحديث ان الله تعالى
حكم باعمال بينة المدعي واحقاق حقه بمجرد البينة وان ثبت للمدعى عليه حق ببينة لانه لا يمكن ثبوت حق المدعى عليه بالبينة اذا لم يكن للمدعي بينة بل يمكن
ان يكون مراد الاصحاب من هذا الاستدلال ايضا ان عموم الخبر المستفيض يقتضي ان مطالبة الحجة تثبت منه لان الامر يقتضي الاجزاء فان كان وجوب اقامة البينة
للمدعى عليه لا يجدي له نفعا في موضع من المواضع فلا دليل على انه لا يمكن اقامة البينة المدعى عليه فلا يجدي له نفعا في موضع من المواضع فلا دليل على انه
لا يمكن اقامة البينة المدعى عليه في غير حال التعارض **فان قلت** ما الدليل لا يكفي بل يكون اقامة الدليل **قلت** الدليل على ذلك هو الاخبار
يظهر لمن تتبعها **و**ذلك من وجوه **الاول** العمومات مثل قوله تعالى احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية ومثل ما روي
عن كتاب علي عليه السلام ان نبيا من الانبياء شكى الى ربه القضاء فقال اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي وما في معناها **الثاني** استقراء الادلة
يقتضي قبول العدلين يدل على تحقق ما في الاشرعا في غير صورة الدعاوي ايضا مثل الحكم بنجاسة الثوب وغيره عند الاكثر من دعوى تحقق صورة
الدعوى ومثل الافطار بقول طبيبين عدلين للمريض ونحو ذلك فليفرض ما نحن فيه من جملتها **الثالث** خصوص الاخبار الدالة على ذلك
منها ما رواه الكليني في الصحيح عن حماد بن عثمان قال بينما موسى بن عيسى في داره التي بالمسعى يشرف على المسعى اذ راى ابا الحسن موسى مقبلا من المروة على
بغلة فامر ابن هياج رجلا من همدان منقطعا اليه ان يتعلق بلجامه ويدعي البغلة فاتاه فتعلق باللجام وادعى البغلة فثنى ابو الحسن رجله ونزل عنها وقال
لغلمانه خذوا سرجها وادفعوها اليه فقال والسرج ايضا لي فقال كذبت عندنا البينة بانه سرج محمد بن علي واما البغلة فانا اشتريناها منذ قريب
وانت اعلم وما قلت **و**ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره في الحسن لابراهيم بن هاشم عن عثمان بن عيسى عن حماد بن عيسى جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام في
حديث فدك ان امير المؤمنين عليه السلام قال لابي بكر احكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين قال لا قال كما سألتني البينة على ما ادعيت عليهم الى ان قال
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله البينة على من ادعى واليمين على من انكر **و**رواه الطبرسي ايضا في الاحتجاج **وجه الدلالة** انه لو كان اقامة
البينة للمنكر بلا فائدة وغير مجوزة لما كان يحتاج الى ان يجادل مع ابي بكر فان المقام مقام ذلك بل هو اولى كما لا يخفى **و**يؤيده رواية حفص بن غياث
ايضا **و**ما رواه الصدوق في العلل عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب من جواب مسائله في العلل والعلة في ان البينة في جميع الحقوق
على المدعي ما خلا الدم لان المدعى عليه جاحد ولا يمكنه اقامة البينة على الجحود لانه مجهول وصارت البينة في الدم على المدعى عليه واليمين على المدعي

سماع بينة

موضوع

ان يكون

بحث له



لانه احوط يحتاط به المسلمون لئلا يبطل دم امرئ مسلم وليكون ذلك زاجرا وناهيا للقاتل لشدة اقامة البينة على الجحود عليه لان من يشهد على انه لم يفعل
قليل واما علة القسامة ان جعلت خمسين رجلا فلما في ذلك من التغليظ والتشديد والاحتياط لئلا يهدر دم امرئ مسلم و يظهر من هذا الحديث وغيرها
ذكرنا ان الحديث المستفيض وارد مورد الغالب فان الغالب في المنكر انه لا يمكنه اقامة البينة على النفي فاذا كان العلة في عدم ايجاب البينة على المدعى عليه هو عدم
الامكان الا في قليل فلا ينافيه ثبوته وجوازه في صورة الامكان وان لم يكن واجبا عليه بل ويمكن الاستدلال على المطلوب بالاخبار الواردة في حكم تعارض
البينتين و سنذكر الاخبار فلاحظها فهذه الاخبار ايضا دليل على ما ذكرنا سيما صحيحة ابي بصير الاتية فان قلت فما فائدة البينة لذي اليد اذا كنا
لا نحتاج الى بينة ذي اليد قلت له فوائد كثيرة منها دفع اليمين عن نفسه اذا خاصمه المدعي وتسجيل الحاكم له بالملك اذا شهد البينة قبل المخاصمة قال العلامة
في القواعد في المبحث الرابع من الفصل الثامن من المقصد السابع في تعارض الدعاوي ولو اراد اقامة البينة قبل ادعاء من ينازعه للتسجيل فالاقرب الجواز
ولو اقام بعد الدعوى لاسقاط اليمين جاز و يظهر من ذلك ان الحكم الثاني كان واضحا عنده وانما فرض الاقربية في صورة عدم المدعي و قال فخر المحققين
القريب انه غرض مقصود لانه حافظ على تقدير موت الشهود وهذا التقدير ممكن في كل وقت فاقتضت الحكمة الالهية جعل طريق الى اثبات الحق ويحتمل
العدم لانه ليس بغريم حقيقة ولا نزاع حقيقيا بينهما انتهى و يظهر من التعليل الاخير انه يريد من الخبر المستفيض ما فهمنا والامكان اولى بالاستدلال
و يظهر منه ايضا ان الاشكال في الصورة الثانية اعني بعد الدعوى و قال في الدروس الاقرب سماع بينة التسجيل وان لم يكن خصم وكذا لدفع اليمين عنه
كما في دعوى الودعي الرد فانها مقبولة بيمينه ومع ذلك تسمع بينته لدفع اليمين و قال في التحرير فان قلنا بتقديم بينة ذي اليد يعني في صورة التعارض
فهل تسمع دعواه وبينته للتسجيل قبل ادعاء الخصم الاقرب ذلك ولاصحابنا اختلاف في ذلك ومنع اكثر الجمهور منه لان البينة لا تقام الا بعد اقامة البينة لدفع اليمين عنه
فيه احتمال لانها لا تسمع لان الاصل في جانبه اليمين وانما يعدل الى البينة حيث لا يكفيه اليمين فالوجه عندي السماع كما تسمع بينة الودعي وان قدر على اليمين و
قال المحقق الاردبيلي ره بعد ذكر صور تعارض البينة من اقسام التداعي هذا اذا لم يكن بينة فان كان هناك بينة فان كانت لاحدهما حكم له بها لانها حجة
شرعية ولا دلالة على ما ذكرنا انه اضعف و قال المحقق ابن فهد ره في المهذب في صورة انفراد احدهما بالبينة قضي له ولو تشبثا كانا او احدهما او خارجين قولا
واحدا فان ظاهره انه يقضي له بسبب البينة وانه لا خلاف فيه اذا تمهد هذا فنقول اذا تداعيا عينا في يد احدهما واقاما البينة ففيه اقوال
مختلفة اكثرها لا يرجع الى محصل فمنها ترجيح الخارج سواء شهدتا البينة من الجانبين بالملك المطلق والمقيد بالسبب او التفريق وهو مختار الشيخ في
البيوع من الخلاف والصدوقين وسلار وابن زهرة والكيدري وابن ادريس ولكن الصدوق اعتبر تقديم اعدل البينتين ومع التساوي يقدم الخارج و منها
ترجيح الداخل مطلقا كانا او مقيدتين وهو قول الشيخ في كتاب الدعاوي من الخلاف و منها تقديم الخارج مع اطلاقهما وتقديم المنفرد بسبب منهما
وهو مضمون كلام النهاية ساكتا عن حكم المقيدتين ولعل المراد حكمه بتقديم الخارج وهو مختار العلامة والمحقق والشهيد في شرح الارشاد و منها
ترجيح الداخل ان شهدت بينته بسبب الملك من نتاج او شراء ونحوه سواء شهدت بينة الخارج ايضا بالسبب ام لا وترجيح الخارج في غيرها وهو مختار الشيخ
في جملة من كتبه وابن البراج وجماعة من الاصحاب ويظهر من الصدوق ترجيح بينة الداخل مع السبب اذا كان الخارج بلا سبب و منها ترجيح الاعدل من
البينتين او الاكثر ومع التساوي فيهما فالمنصف مع اليمين ومع النكول يقضي للخارج وهو قول المفيد ره و منها الفرق بين السبب المتكرر كالبيع
او غير المتكرر كالنتاج ونساجة الثوب كما ذهب اليه ابن حمزة و حجة القائل بتقديم ذي اليد ما رواه العامة عن جابر ان رجلين اختصما الى النبي
صلى الله عليه وآله في دابة او بعير واقام كل واحد منهما بينة انه انتجها فقضى بها رسول الله صلى الله عليه وآله للذي في يده و ما رواه اصحابنا في القوي
و ما رواه اسحق بن عمار في القوي عنه عليه السلام ان رجلين اختصما الى امير المؤمنين عليه السلام فحلف احدهما وابى الاخر ان يحلف فقضى بها للحالف
فقيل له فلو لم تكن في يد واحد منهما واقاما البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الآخر جعلتها للحالف فان حلفا جميعا جعلتها بينهما نصفين قيل فان كانت في
يد واحد منهما واقاما جميعا البينة قال اقضي بها للحالف الذي في يده فذلك كله في سند قوله الى امير المؤمنين عليه السلام زيادة ونقص وجاءوا بينهما طلقا
كل واحد منهما البينة انها نتجت عنده فحلفهما علي عليه السلام بالاصل والاستصحاب وان اليد دليل الملك فلذي اليد دليلان وللخارج دليل واحد ولان
البينتين تعارضتا وتساقطتا فبقي اليمين في جانب ذي اليد بلا بينة للمدعي و حجة من قدم الخارج بعموم قوله عليه السلام في الخبر المستفيض البينة على المدعي
واليمين على المدعى عليه فان التفصيل قاطع للشركة وبرواية منصور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل في يده شاة فجاء رجل فادعاها واقام البينة العدول
انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع وجاء الذي في يده بالبينة مثلهم عدول انها ولدت عنده ولم يبع ولم يهب قال ابو عبد الله عليه السلام احقهما المدعي ولا اقبل
من الذي في يده بينة لان الله عز وجل انما امر ان تطلب البينة من المدعي فان كانت له بينة والا فيمين الذي هو في يده هكذا امر الله عز وجل وبان بينة الداخل
مؤكدة وبينة الخارج مؤسسة والتأسيس اولى من التأكيد و سند التفصيل الجمع بين الادلة و تحقيق المقام ان النزاع في هذه المسئلة اما في

في بيان تحقيق النزاع في ترجيح بعض البينات على بعض

ان تشترد عينه ببينة الداخل واعمالها اثباتا كما يشعر به رواية منصور واثباتها اقوى في ترجيح بينة الداخل على الخارج مع تسليم تخصيصها في الجملة فان
كان النزاع مبنيا على الاول فلا ريب في ضعف قول من رجح بينة الخارج بهذا المعنى ولا بد من توجيه رواية منصور بما قدمنا ومع ذلك ينافي اكثر كلمات
هؤلاء فانهم قيدوها بما اذا كان ذا السبب او لم يكن بينة الداخل ذا السبب وفي ذلك ينافي في نفي حجية بينة الداخل باشتراطهم الحاجة ابتناء بطلان هذا القول ايضا
لا مزيد عليه في المقدمة وان كان مبنيا على الثاني كما هو الظاهر من كلماتهم والمستفاد من الاخبار فيكون الكلام في اثبات ان اليد اقوى في ترجيح اثبات ما وقعها
من البينة او موافقة الخبر المستفيض اقوى فيما واقعه من البينة فالنزاع يرجع الى ان اليد هل هي مرجحة ام لا وعلى هذا الذي هو الظاهر من الاخبار والاقوال ولا
فالنزاع في هذا الترجيح الخاص لا ينافي مراعاة سائر المرجحات ايضا فلعل كلامهم في ذلك سوق لمراعاة سائر المرجحات كما ترى كلمات القدماء مشحونة بمراعاة الاعدلية
والاكثرية وتقديم التاريخ وغير ذلك ثم تقديم الخارج او الداخل فلاحظ كلام الصدوق والمفيد وابن الجنيد وغيرهم فالظاهر ان النزاع في ترجيح بينة الداخل
الداخل والخارج انما هو بعد كون البينتين متساويتين من سائر الوجوه كما يستفاد من اطلاقات سائر الاخبار الحاكمة بالقرعة ومراعاة الاعدلية والاكثرية
ثم القرعة وهكذا فكان النزاع في هذه المسألة يرجع الى ان اليد ومنافيها ايضا من المرجحات بتقديم اصحابها او اصحاب منافيها على القرعة ام لا فيظهر من بعض
القدماء العمل بظاهر اطلاق كلام ابن الجنيد تفصيل في مسألة القرعة او لا ومن الاخرين ملاحظة ذلك فانهم جعلوا القرعة فيما لو لم يكن مرجح من جهة اليد ومنافيها
والظاهر ان الاخبار المطلقة الواردة في القرعة ايضا مقيدة بمراعاة المرجحات اي كل من الاعدلية والاكثرية كما هو مصرح به في بعضها انها تعمل اكثر الشياع
لم يذكروا تلك المرجحات الا في مسألة كون اليد بين خارجين ولعل السر في ذلك ان منظورهم في هذا المقام بيان نفس كون اليد مرجحة ام لا لا الاحاطة
بجميع وجوه الترجيح ويظهر ما ذكرنا من ان مراد المتأخرين ايضا ذلك من كلام ابن فهد رحمه الله في المهذب فتحصل لك مما ذكرنا ان حقيقة النزاع في هذه المسألة
الى كون اليد مرجحة للبينة ام لا ثم ان جعلنا البينة كالخبر بان يرجع في تراجيحها الى ما يورث ظنا اقوى من الظن الآخر سواء ورد بذلك المرجح نص ام
لا كما هو الاظهر والمعتبر في نظرهم في باب الجرح والتعديل وغيره فيسهل الامر في اعتبار ملاحظة السبب وتقديم التاريخ وغيرهما وان اقتصرنا في البينات
على المرجحات التي ورد بها النص فلا بد من الاقتصار بما دل الدليل عليه ويدل على مراعاة مطلق المرجحات ان ترجيح المرجوح قبيح كالترجيح بلا مرجح فالظن الاقوى
اولى بالعمل من الاضعف فالبحث يمكن ان يقع في مقامين الاول في ترجيح النصوص التي ذكروها من الطرفين على كون اليد مرجحا او خلافها الثاني
انه هل الراجح في صورة البينة على الطرفين العمل باليد او بمنافيها ويتفاوت المقامات بحسب الاستدلال فيما يناسب المقام الثاني كون قول ذي اليد معتضدا
بالاصل والاستصحاب وان البينتين تعارضتا وتساقطتا وبقي اليد سالما عن المعارض ومما يناسب الروايات المتقدمة من الطرف الآخر كون بينة الخارج مقرونة
للحديث المشهور ونحو ذلك ومما يناسب المقام الاول ان يرجع الى الوجوه المرجحة للادلة المذكورة لكون مرجحة او خلافها فمما يرجح الاول كون رواية غياث
اقوى سندا ومعتضدا بالاطلاق رواية اسحق بن عمار وموافقة للاصل والاستصحاب وكون رواية منصور ضعيفة لاشتراك منصور ومحمد بن حفص وحكم ويحيى
دلالة الخبر المستفيض كما بيناه في المقدمة وبذلك يظهر ضعف اخر في رواية منصور فمع اختلاف الظن ولا يصح الاحتجاج به مع ما عرفت من عمومها بما بيناه من التأكيد
على حجية بينة ذي اليد مطابقة لقضية قبولها مطلقا لا بد من ارجاع الى المرجحات الخارجة مع ان بيان السنة المتواترة بخبر الواحد محل كلام معروف وضعيفة
واما القول بان ضعفها منجبر بالعمل ففيه ان العمل على اطلاقها ليس بذلك الكثرة حتى يجبر ضعفها وتقييدها بذات السبب يخرجها عن اطلاقها
مع انه لا معنى لاعتبار السبب فيها لكونه موجودا في جانب ذي اليد ايضا مع ان خبر غياث ايضا مع التقييد معمول به عند كثير من الاصحاب والظاهر
اعتمادهم على تعجيز منصور انما هو على العلة المستفادة فعمدتهم في الحقيقة هو الخبر المستفيض وقد بينا عدم دلالتها على مرادهم بما لا مزيد عليه وقد
ظهر بذلك اندفاع وجه ترجيحها من جهة انها مسألة التعليل مع ان ظاهر رواية غياث ايضا التعليل وح فالاظهر بالنظر الى العقل والنقل هو العمل على بينة الداخل
معتضدا بما لها من سائر الوجوه المرجحة واما التفصيل بملاحظة السبب وغيره فلا يستفاد من الجمع بين الاخبار كما هو ظاهر فان رواية غياث ورواية
منصور كلاهما واردتان في السبب فتنزيل احدهما على ذي السبب والاخر على غيره مما لا وجه له فان كان ذكر السبب فيه تقديم التأخير واشار الى ذلك مرجحا فهو
خارج عما نحن فيه سابقا على ملاحظة اليد خلافهما واما ما ذكر من ترجيح التأسيس على التأكيد فهو بمعزل عن التحقيق ولا ريب ان القرار اقوى من
الناقل وكون التأسيس فيه في مقام اظهار البلاغة لا يوجب ترجيح البينة الموافقة للتأسيس كما هو واضح وربما يقال ان رواية غياث بن ابراهيم ونحوها في
معناها محمولة على التقية لشهرتها بين العامة وفيه انه غير معلوم فان اسحق بن عمار كوفي وغياث بن ابراهيم ساكن الكوفة وان كان في الاصل بصريا
وتقية اهل الكوفة غالبا من الحنفية فان بغداد وعمل اهل الكوفة في زمان الصادق عليه السلام كان على فتاوى ابي حنيفة مع ان الشيخ قال في الخلاف وتحقيق
الخلاف مع ابي حنيفة هل تسمع بينة الداخل او لا عندنا وعند الشافعي تسمع وعنده لا تسمع فهذا يدل على ان علماء السامع وفق مذهبهم وان شئت
اذكر لك عبارة واحد من علمائنا بحيث لك ان نظر الذي اتخذناهم ويتحقق لك حقيقة ما بيناه وهو المحقق في الشرائع قال يقضي منها الخارج دون الداخل

في ان الاظهر بحسب العقل والنقل هو العمل على بينة الداخل



ان شهدتا لهما بالملك المطلق وفيه قول اخر ذكره في الخلاف بعيد فلو شهدتا بالسبب قيل يقضى لصاحب اليد لقضاء علي عليه السلام في الدابة وقيل
يقضى للخارج لانه لا بينة على ذي اليد كما لا يمين على المدعي عملا بقوله عليه السلام واليمين على من انكر والتفصيل قاطع للشركة وهو اولى اما لو شهدت
للمتشبث بالسبب وللخارج بالملك المطلق فانه يقضى لصاحب اليد سواء كان السبب مما لا يتكرر كالنتاج ونساجة الثوب الكتان او يتكرر كالبيع والصياغة
وقيل بل يقضى للخارج وان شهدت بينته بالملك المطلق عملا بالخبر والاول اشبه انتهى **فان** اختياره اولا ترجيح الخارج ولو كانا مستندين اعتمادا على ان
التفصيل قاطع للشركة يقتضي انه لا يسمع بينة المدعي لانه لم يرد به شرع وما يدعى من عليه علم الا بينة ذلك لعدم معارضته للخبر المستفيض القاطع للشركة
ثم اختياره ترجيح الداخل اذا كان ذا السبب مع كون بينة الخارج مطلقة يقتضي جواز سماع البينة وهو مناقض لما قبله **فان قلت** ان ذلك تخصيص للعام
فكانه قيل لا يسمع بينة الخارج مطلقة يقتضي جواز سماع البينة وهو مناقض للاول المدعي ابدا الا اذا كان بينة ذا السبب وبينة الخارج مطلقة **وفيه**
ما مر من عدم الدليل على ذلك اذ رواية غياث متضمنة لكون البينتين مستندتين **و** القول بان ذلك كلام في ترجيح البينتين من جهة المرجحات مع قطع النظر عن
البحث والاشكال في كون بينة الداخل مما ورد به الشرع ام لا وبعد تسليم وقوع ذلك في الشريعة مفروغا عنه مدفوع بان ذلك مناقض للاستدلال اولا بالخبر
المستفيض كما تقدم وذلك برجوع المرجحات الخارجية لا كلام في مسئلة كون اليد مرجحة ام لا **وبالجملة** القول بالتفصيلات المذكورة لا يناسب كون
محل النزاع في مسئلة ترجيح الداخل والخارج بنفسها **بل** المسئلة لا بد ان يدور على اقوال ثلثة ترجيح الداخل للاصل والاستصحاب ورواية غياث وما في
معناها كما يظهر من الشهيد في الدروس وهذه التفصيلات لا بد ان يكون منشاؤها انه بعد تعارض الاخبار المختلفة والادلة المتعارضة على مقتضاها مثلا من كان
مذهبه ترجيح الخارج لما راى خبر غياث دالا على ترجيح الداخل حملها على ذي السبب فيكون ذلك حوالة على المرجح الخارجي يعني ان المرجح الخارجي هو الذي
صار سببا لحكم الامام عليه السلام بتقديم الداخل وان كان الداخلية بنفسها لا يقتضي ذلك وهكذا فهذا لا يحصل قولا اخر في المسئلة بل هذا تاويل للخبر
تنزيل له لئلا يناقض كلامهم في المسئلة **و**قس على ذلك ما لم نذكره **و**فهم جميع ما ذكرنا يحتاج الى تامل عميق ونظر دقيق وفقنا الله سلوك سبيل التحقيق
بقي الكلام في وجوب اليمين على القول بتقديم الداخل على ذي اليد فذهب العلامة في القواعد عن الشيخ في ط مدعيا الحق ابن فهد نسبه **و**
والتحقيق هل يتساقطان ويرجع الى الاصل وهو الحكم للداخل او يقضي بالبينة التي امكنت ترجيحها فعلى التساقط يفتقر الى اليمين وعلى عدمه لا يحتاج اليها
مع عدم التساقط ورجحان البينة يعمل بها كما لو تعارض خبران واحدهما ارجح فانه يعمل بالراجح ويسقط الاخر فكذا البينة الراجحة يعمل بها ويسقط الاخرى انتهى
ولا يبعد ان الاحتياط في اليمين كما هو مقتضى رواية اسحق بن عمار اذ لم يثبت رجحان خبر غياث وما في معناها فلم يثبت رجحان خبر منصور وما في معناها فقط
البحث فان لم نقل بكون الاستصحاب مرجحا لليد فيتساقط البينتان ايضا فيرجع الى الاصل ولا بد حينئذ من اليمين ويدل عليه الاخبار الاتية **و**لكن يشكل القضاء
من وجه اخر وهو ان المرجحات المذكورة في الاخبار من الاعدلية والاكثرية وغيرهما انما ذكر في الاخبار المختلفة في محل النزاع المحمولة عند المتاخرين على العمل
بينهم ايضا كما اشرنا وان كان المراد الزاما اعمالها فيما نحن فيه وبنينا على ان الكل في حكم اليد بعد التساقط في الامر المذكور **لكن** يبقى الاشكال في ان تعيين
الاخبار الدالة على لزوم القرعة والحلف عند تعارض البينتين هو مبني على ترجيح الداخل او الخارج ولا مناص عن ذلك الا بحملها على ما لو كانا خارجين او كان
يدهما عليه على وجه **فلنذكر** الاخبار الواردة في هذا الباب حتى يتضح لك اكثر المطالب المتقدمة والمطالب الاتية **فروى** الكليني والشيخ في الصحيح عن
ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ياتي القوم فيدعي دارا في ايديهم ويقيم الذي في يده الدار البينة انه ورثها عن ابيه ولا يدري كيف كان امرها فقال
اكثرهم بينة يستحلف ويدفع اليه وذكر ان عليا عليه السلام اتاه قوم يختصمون في بغلة فقامت البينة لهؤلاء انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا وقام هؤلاء
انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا فقضى لاكثرهم بينة واستحلفهم قال فسالته حينئذ فقلت ارايت ان كان الذي ادعى الدار قال ان ابا هذا الذي هو فيها
اخذها بغير ثمن ولم يقم الذي هو فيها بينة الا انه ورثها عن ابيه قال اذا كان امرها هكذا فهي للذي ادعاها واقام البينة عليها **و**رواها الصدوق ايضا مع تقديم وتاخير
الى قوله واستحلفهم مع زيادة ويقيم البينة بعد قوله فيدعي دارا في ايديهم **وروى** الصدوق بسنده عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله وهو صحيح كما في الخلاصة
قال قال ابو عبد الله عليه السلام كان علي عليه السلام اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم اقرع بينهما على ايهما تصير اليمين وكان يقول اللهم رب
السموات السبع ورب الارضين السبع من كان الحق له فاده اليه ثم يجعل الحق للذي يصير اليمين عليه اذا حلف **و**رواه الكليني والشيخ ايضا **وروى** الكليني
والشيخ عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام في شاهدين شهدا على امر واحد وجاء اخران فشهدا على غير الذي شهدا واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم
قرع عليه اليمين فهو اولى بالقضاء **و**رواه الصدوق ايضا بسنده الى داود بن سرحان وهو صحيح ايضا كما في الخلاصة عنه بادنى تغيير في اللفظ **وروى** الشيخ
في الصحيح عن الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجلين شهدا على امر وجاء اخران فشهدا على غير ذلك فاختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع فعليه اليمين
وهو اولى بالحق **و**روى الشيخ عن سماعة قال ان رجلين اختصما الى علي عليه السلام في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مذوده واقام كل واحد منهما بينة

سواء في الصفتين فاقرع بينهما باسم من فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة ثم قال اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم عالم
الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ايهما كان صاحب الدابة فهو اولى بها فاسألك ان تقرع وتخرج سهمه فخرج سهم احدهما فقضى له بها ورواه الصدوق وسنده
عن زرعة عن سماعة وقد صحح العلامة في المختلف عن المشايخ الثلاثة فالرواية ان موثقة متصلة بالامام فظهر ان اكثر اخبار الباب معتبرة الاسناد ولا وجه
لتضعيفها كما وقع عن بعض الاصحاب وتضعيف بعضها بالاضمار كما وقع من بعضهم ولعل من كان كذا نظره مقصورا على بعضها فنقول اما رواية ابي بصير فلم
يتعرض فيها لحكم ما لو لم يكن هناك مرجح من الكثرة وغيرها فيرجع في حكمه الى ما تقدم مثل صحيحة كون احدهما اكثر الى القرعة فيما
فيما لو كان بيدهما عليه او كانا خارجين واما رواية عبد الرحمن ومثلها في معناها الحاكمة بالقرعة فلا بد ان تحمل على غير ما لو كان بيد احدهما عليه لان القرعة انما
هو في كل امر مجهول او مشكل وذلك ليس كذلك فيما نحن فيه اذ بعد التساوي في سائر المرجحات من رجح اليد يحكم بها ومن رجح الخارج يحكم به فلا اشكال عند
القائلين بهما نعم من كان متوقفا في ترجيح الداخل والخارج كالشهيد في الدروس فيمكن القول بالقرعة ولكنه ايضا مشكل لانه لا يصح القرعة في احكام الله
تعالى وانما يصح القرعة في موضوع الحكم ان لو حكمنا بصحة البينتين وتوقفنا في ترجيحهما ومن يتوقف في المسألة لا يحكم بصحتهما بل هو متردد في الحكم ثم
ان المرجحات التي ذكروها في مسألة تعارض البينات ترجع الى خمسة اليد والسبب وتقدم الملك وكثرة العدالة وكثرة العدد وقد مر الكلام في كون اليد مرجحا ام لا
واما العدالة والعدد فالظاهر انه لا ريب في كونهما من المرجحات وقد مر ما يدل عليه من الاخبار اما ما اشتهر بينهم من تقديم الاعدلية على كثرة العدد فلم نقف
على دليل واضح فيه الا اعتبار ذلك الرضا وسيجيء تمام الكلام واما السبب فلم نقف في الاخبار ما يدل عليه نعم لو بنينا على ما يفيد الظن وان
كان غير منصوص لكان لاعتباره شيئا فيما لو لم يكن متكررا كالنتاج وقد يستشعر اعتباره من اخر رواية ابي بصير حيث فرق فيها بين الشهادة على انه ورثها
ابيها او لا يدري كيف كان امرها فلنشبه ثم ذكر الصدوق تعارض بينة الداخل والخارج ولا بد ان يعلم ان ذلك قد يكون حقيقة كما مر وقد يكون
بالاعتبار وملاحظة الحيثيات كما لو كان بيدهما شيئا عليها وادعياها واقاما البينة وتوجيه التعارض هنا بينهما ان كل واحد بينة احدهما على ما هو مقتضى يده
وهو النصف داخلية وعلى النصف الاخر خارجية ودلالة بينة الاخر ايضا هكذا ولكن بالعكس فكل ما كان مدلول بينة احدهما من جهة الدلالة الداخلية
فهو مدلول الدلالة الخارجية بالنسبة الى بينة الاخر فبينته بالنسبة الى هذا النصف بينة خارجية وهكذا الكلام في الاخر فعلى القول بتقديم بينة
الخارج يثبت لكل منهما ما في يد صاحبه وعلى القول بتقديم بينة الداخل ما في يده اذا عرفت هذا فلنرجع الى بيان اقسام التعارض واحكامها فنقول
اذا تداعيا عينا فاما ان يكون في ايديهما على السواء او في يد احدهما او في يد ثالث او لم يكن في يد احد او كان بيدهما عليه وادعى احدهما الجميع والاخر النصف
اما الاول فان لم يكن لاحدهما بينة فقضى لهما بصريح العلامة من غير تعرض لليمين في القواعد وابن فهد في المهذب وغيرهما وهو ظ في قول بينة ونفي
في غير صورة التعارض ولكنها لما كانت مشتملة على الداخل والخارج فيشكل الامر فيه بناء على عدم قبول بينة الداخل في النصف الذي بيده كما اختاره في القواعد
فيتوجه عليه اليمين من هذه الجهة واما على ما اخترناه من سماع بينة الداخل مط فلا يظهر هنا من سقوط اليمين والحاصل ان بينة من جهة انها
جهة داخلية لا يحتاج الى اليمين على المختار ومن الجهة الاخرى فيحتاج الى اليمين من جهة الجهة الداخلية وان لم يكن لاحدهما بينة فقيل يقسم بينهما نصفين
ولعل الظاهر من المسلم مع عدم وجود المرجح والمشهور بل ذكر في المسالك انه الاكثر لم ينقل خلافا فيه هو انهما يتحالفان فيحلف كل منهما على نفي استحقاق الاخر
ثم يقسم بينهما نصفين وكذا ان نكلا جميعا ولا عليهما الغرض في الحلف لاثبات حقهما والظاهر انه لو حلف كل منهما على انه بالجميع حقه ايضا كان كافيا لتضمنه
نفي حق الغير ونظيره ما تقدم في حلف المدعي اذا انقلب منكرا فيما لو ادعى المنكر الابراء والاداء فقد تقدم انه يكفي للمدعي الحلف على بقاء الحق ولكن لا يكفي
في دفع اليمين المردودة لو نكل الاخر لكونه مطلوبا حين الحلف لعدم توجه اليمين بالنسبة اليه وان حلف احدهما ونكل الاخر فعلى القضاء بالنكول يختص به
وعلى المختار يحلف اخرى على اثبات حق نفسه بعد نكول الاخر عن اليمين ثم يختص به واما اذا كان الناكل هو الاول وحلف الثاني فيجب عليه اليمين لنفي استحقاق
الناكل ويمين اخرى لاجل الرد على اثبات النصف لنفسه وذكر جماعة من الاصحاب انه يكفي يمين واحدة جامعة بين النفي والاثبات فيحلف ان الجميع له ولا حق لصاحبه فيه ونفي
لا حق له في النصف الذي بيده تعين النصف الاخر له والاول هو مقتضى عدم تداخل الاسباب والظاهر على القول بالتداخل يكفي ان يقول لا يستحقه الا انا وانما هو
حق لا غير والاحوط التصريح بالنفي والاثبات بل تعدد اليمين وهل يتخير الحاكم في البداءة باليمين او يقرع بينهما وجهان نظرا الى اصالة البراءة وعدم المرجح وان القرعة
لكل امر مشكل وفائدته تظهر في اليمين على المبتدي عند نكول صاحبه كما مر ووجوب القرعة غير ظاهر من الادلة وعدم المرجح ثم لا ان تسبق احدهما بالدعوى فيكون
الاخر منكرا بالنسبة الى الدعوى الاولى فيستحق التقديم كما مر في تحليف الثاني نعم يتم ذلك فيما ابتدأ مرة واحدة ولو كان لكل منهما بينة وتعارضتا
فيستلزم العمل باحدهما تكذيب الاخرى مع امكان التوفيق بحيث الجميع كما لو شهدت انها لهما وهي منفصلة عن احدهما الى الاخر او شهدت احدهما انها كانت بالامس
لزيد وشهدت الاخرى انها الان لعمرو فلا تعارض الا انهما نصفين قال في المسالك لا اشكال في الحكم بينهما نصفين واختلف الاصحاب في سببه فقيل

بتساقط البيّنتين بسبب التساوي فيبقى الحكم كما لو لم يكن هناك بيّنة وعلى هذا القول يلزم لكل منهما يمين لصاحبه كما في المسألة السابقة وقيل لان لكل
واحد منهما مرجّح باليد على نصفه منهما مبني على ترجيح بيّنة الداخل ولا يمين على هذا القول لان ترجيح البيّنة يقتضي العمل بالراجح وترك الاخرى كما في نصّ
الخبر وقيل ان البيّنة ترجيح بيّنة الخارج فيقضى لكل واحد منهما بما في يد صاحبه ولا يمين على هذا الاستثناء القضاء للبيّنة الناهضة بثبوت الحق من غير حاجة الى
اليمين فهذا هو الاشهر و في التحرير قوّى ثبوت اليمين على كل منهما مع حكمه بتقديم بيّنة الخارج واختير عدم اليمين هذا حاصل ما ذكره وههنا اشكال
اشار اليه المحقق الاردبيلي ره وصاحب الكفاية ره وهو ان اطلاق هذا الحكم لا يناسب ما ورد في الاخبار من اعتبار الترجيح بالعدالة والاكثرية وما في الاخبار ما
يدل على القرعة والحلف بعدها وقد نقل من الاخبار اقول بل صرح الشهيد الثاني ره في الروضة بانه لا فرق هنا بين تساوي البيّنتين عددا وعدالة واختلاف
واقول قد بيّنا في المسألة السابقة ان كلام القدماء مشحون باعتبار العدالة والعدد وغيرها في صورة التعارض بين بيّنة الداخل والخارج ايضا ولا وجه لاختصاصه
بصورة كونهما خارجيين وذكرنا ان الظاهر ان مراد المتأخرين ثمة ايضا من ذلك الكلام في ترجيح بيّنة الداخل والخارج انما كان بعد ملاحظة ساير المرجحات و
لما كان هذه المسألة من فروع تلك المسألة اكتفوا ههنا بما بنوا عليه الامر ثمة فلعلهم من ان يكون تكلمهم فيما نحن فيه ايضا بعد ملاحظة التساوي في ساير المرجحات
والحاصل انا قد بيّنا ان التعارض بين بيّنة الداخل والخارج اما حقيقي بان يكون احدهما داخلا حقيقة والاخر خارجا كذلك واما اعتباري وعلى ملاحظة الحيثيّة
كما نحن فيه فملاحظة التداعي في التنصيف الاعتباري متفرع على الحقيقي فكل صورة يجري فيها هذا التعارض حقيقيا كان او اعتباريا لا بد ان يكون الكلام فيه من جهة ترجيح
الداخل والخارج فقط مع قطع النظر عن ساير المرجحات وبعد ملاحظة التساوي فيها وكل صورة لا يجري فيه ذلك كما لو كانا خارجيين فلا معنى هنا للاشكال وتكلم
في ترجيح الداخل والخارج فلذلك تعرضوا لحكم ساير المرجحات فيه لا غير فهذا هو السر في ان المتأخرين خصوا صورة ما لو كان البيّنتان خارجيين بهذه المرجحات
لا انهم لا يعتبرونها في ساير الصور و مما ذكرنا ظهر ان حكم الشهيد الثاني بعدم الفرق ليس في محله بل لا بد من ملاحظة ساير المرجحات و الاظهر ان لو حصل التساوي
التي ذكروها فالاشكال في حكمها الا الصورة الاولى وهو التساقط و يمكن ان يكون ذلك مبنيا على عدم الترجيح بين الداخل والخارج اما بالحكم بتساويهما من جهة
دليلهما او من جهة التوقف والتردد او من جهة ان التداعي من الداخل والخارج هو الحقيقي لا الاعتباري بان يقال ان دليل المسألة مختص بمثل
ما لو كانا خارجيين وتساويا من جميع الوجوه للمرجحة بالقرض وتساقطهما فالحكم باليمين على هذا الوجه دون الوجهين الاخيرين لا يحتاج وجه توقف عليه الا ان و لا
يبعد ترجيح التساقط وحلفهما جميعا لخصوص رواية اسحق بن عمار فان كان الصحيح الحلوق وما في معناها تشمل صورة ثبوت اليد لهما فيختص بهذه الرواية
وهذا القول منهم جوّزه العلامة في التحرير لزوم الحلف و يمكن ارجاع رواية تميم بن طرفة ايضا الى ذلك وكذا الخبر الذي بعث بجعله على ما لو كان بيدهما عليه حقيقة بينهما
بعد ان القرعة يمين ان الحلف كما هو احد القولين في اصل المسألة واختاره المحقق في الشرايع و يمكن حمله على ما لو كانا خارجين بان يكون ذلك بعد القرعة في الحلف
ونكولهما واما الثاني فان لم يكن لاحدهما بيّنة فيقضى بها للمدعي اليد مع يمينه على نفي استحقاق الاخر لانه هو المدعى عليه فان نكل فهل للمدعي على
القول بالقضاء بالنكول او الاقرار على المدعى ويحلف على كونه ملكا للولي كان لكليهما بيّنة فقد تقدم الكلام مفصلا فلا نعيده وان كان لاحدهما بيّنة
فان كان هو الخارج فيثبت له من غير يمين وهو واضح وان كان الداخل فمقتضى ما اخترناه من تقديم الداخل انه يقضى له من دون اليمين كما نقلنا في المبسوط
في اصل المسألة وقال كثير من الاصحاب انه عليه اليمين سواء اقام البيّنة ام لا وهو انما يصح على القول بعدم قبول بيّنة الداخل فيكون في حكم الساقط و يجب عليه
لعموم قوله عليه السلام واليمين على من انكر ولا ريب في انه لا يصح القول بوجوب اليمين عليه مع البيّنة مع القول بسقوط اليمين عنه على القول بقبول بيّنته عند
تعارض البيّنتين والحاصل انا بيّنا على سماع بيّنة المدعي مطلقا كما بيّنا في المقدمة فلا معنى لوجوب اليمين عليه مع الشاهدين انما الرجحان بيّنتين من جانب
الخارج واما الثالث فان لم يكن هناك بيّنة اصلا فاما ان يصدقهما ذو اليد بان يقول هذا لكما او لكل منهما نصفه او يصدق احدهما او يكذبهما بان ادعى
لنفسه او سكت او يقول هي لاحدكما لا اعرفه عينا او لا اعرف صاحبها او لواحد كما او غير كما فان صدق احدهما فالمقر له في حكم ذي اليد فيقضى له مع يمينه
على المصدق اليمين للاخر على انها ليست له او على انه لا يعرف انها له على الخلاف والروايتين كما نقلناهما في الايضاح وان امتنع غرم القيمة المفوتة عليه باقراره للاول
وان لم يقض بالنكول فيحلف الاخر ويغرم المصدق القيمة ولو صدقهما فهو في يدهما فيقسم بينهما مع حلفهما او نكولهما ومع حلف احدهما دون الاخر فيظهر حكمه مما سبق في
كل حكم حلف المصدق لكل منهما ونكوله وغرامته لكل منهما ان يحلف على ان الموجوع ليس له اما بتا او على نفي العلم واما لو انكرهما وكذبهما فالقول قوله مع
يمينه واما لو قال لاحدكما لا اعرفه عينا او غير ذلك فالمرفوع ان ادعيا عليه العلم يحلف بتا وان صدقاه فلا يمين عليه فان صدق احدهما حلف الاخر وان كان
لاحدهما بيّنة فان كان هو المصدق له فمقتضى القول بسماع بيّنة الداخل انه يثبت له ويسقط عنه اليمين ومقتضى القول الاخر ان القول قوله مع يمينه وان كان هو
الاخر فيكفيه بيّنته ولا يمين عليه لانه خارج وان كان هو احد المصدق لهما فهو كما لو كان لاحد المتصرفين الحقيقيين بيّنة وقد تقدم حكمه واما لو كذبهما
وانكرهما فالقول قول ذي البيّنة مع يمينه ولزوم اليمين انما هو لان توجه دعوى صاحبه عليه انما هو بعد اسقاط اليمين من يد المتصرف بالبيّنة فالان صاحبها

اليد توجه اليه دعوى صاحبه فيقدم القول بعد سماع بينة الداخل والا فاليمين وان كان لكليهما بينة رجح ما كان شهوده اعدل ومع التساوي في ذلك يقرع
للحالف فمن خرج اسمه يحلف ويعطى الجميع فان نكل احلف الاخر والقول بعد القضاء بالنكول ولعله فان امتنعا قسم نصفين هذا هو المشهور بين الاصحاب سيما
المتأخرين منهم وعن الشيخ في المبسوط انه يقضى بالقرعة ان شهدتا بالملك المطلق ويقسم بينهما مع الشهادة بالسبب ولو اختص احديهما بالتقييد بالسبب قضى بها
دون الاخرى والاخبار مختلفة جدا ولا تدل الا اني واحد منها على التفصيلين فان غاية ما يظهر منها الترجيح بحسب العدد او الاكثر واما نفس اعتبار العدالة على
الاكثر فلا يظهر منها نعم يدل عليها عبارة فقه الرضا وعبارة رسالة الصدوق الى ولده ولعل ذلك مع حمل الشيخ يكفي في ذلك فان الظاهر ان فقه الرضا معتمد
وعمل الصدوقين والمفيد وغيرهم من القدماء غالبا مطابق لمضمونه بحيث يظهر انهم نقلوه منه واما حكاية القرعة فالاخبار ايضا فيها مختلفة فبعضها دلت
باطلاقه على القرعة والامر بها دون ملاحظة المرجحات كصحيح الحلبي وصحيح داود بن سرحان وغيرهما وبعضها بعد ملاحظة المرجحات مثل صحيح عبد الرحمن بن ابي
عبد الله وبعضها يدل على تنصيفها بينهما من دون ذكر المرجحات ولا الحلف ولا القرعة مثل الخبر موثقة غياث بن ابراهيم ورواية تميم بن طرفة ان رجلين ادعيا بعيرا فاقام
كل واحد منهما بينة فجعله امير المؤمنين عليه السلام بينهما وبعضها على انه يعطى لذي اليد منهما في السبب ويقرع بينهما من دون ذكر الحلف مثل موثقة سماعة وفي صحيحها
رواية عبد الله بن سنان فبعد الاعتماد على عبارة فقه الرضا يمكن تتميم تفصيل المشهور والجمع بين الاخبار وحمل مطلقاتها على مقيدها وذلك يقتضي ما ذكروه في
مقتضى صحيحة ابي بصير فان صورة الترجيح بكثرة العدد ايضا يجب الحلف على من بينته اكثر وحمل عليه الصدوق والشيخ في ... وذلك يقتضي حمل كفاية البينة فيها
كان الخارجين وهو بعيد في فتوى الباقين من ترجيح الاكثر بعد الاعدلية والقرعة والحلف في بعد التساوي ويمكن حملها على صورة كون احدهما ذا اليد كما هو
مورد اول الصحيح ويبنى ذلك على عدم ملاحظة سائر المرجحات فيما لو كان بيد احدهما مضمرة كما هو ظاهر كلام المتأخرين ههنا ايضا لانهم الا انه لا معنى لوجوب الحلف
على اكثرهم بينة لان الاكثر ان كانت موجبة لقبول البينة فلا حاجة الى اليمين والا فلا وجه لاعتبارها الا ان يقال انها مرجحة لبينة الخصم وان لم يثبت مطلب صاحبها فحلف بها
ويصير القول قول صاحب الاكثر مع اليمين وان كان هو الخارج ويشكل بنا على ان القاعدة تسليم المهدد الا ان يجعل الرواية مخصصة للقاعدة ويكون هذا فائدة في
كالرجوع الى القرعة والحلف في صورة التساوي وظاهر الشهيد في اللمعة حمل الحلف في صورة التساوي والترجيح كليهما بل الكيفية والقرعة ولعل الظاهر من ابن الجنيد
وهو مشكل بالنظر الى الاخبار الكثيرة المعتبرة ثم ان الاقسام المتقدمة في الصورة الاولى من تصديق ذي اليد احدهما او كليهما او انكاره جارية ههنا
لعل اطلاقهم هذا التفصيل هنا مبني على الاغماض عن حكم اليد خلافا ونظرهم انما كان الى سائر المرجحات فبعد ملاحظة تصديقه لاحدهما او كليهما اما
بسبب تصديق ذي اليد فيجري فيما نحن فيه هذا الباب لو قد تقدمنا الدليل سابقا انه لا يستفاد من الحال عندهم بين كون اليد لصاحب البينة والنظر الى الحقيقة او ...
واما الرابع فالظاهر انه مثل الثالث في الرجوع الى احدهما والرد عليه على صاحبه فيقسم بينهما او يتحالفان ويعمل على مقتضى الحلف هذا اذا لم يكن بينة ولو كان لاحدهما
بينة فيقضى له وان كان لهما بينة فيعمل فيه بمقتضى ما تقدم وعبارة الصدوق في الفقيه هكذا فان لم يكن الشيء في يدي احد وادعى فيه الخصمان جميعا فكل من
اقام فهو احق به فان اقام كل واحد منهما البينة فان احق المدعين من عدل شاهداه فان استوى الشهود في العدالة فاكثرهما شهودا يحلف بالله ويدفع اليه
الشيء هكذا ذكره ابي في رسالته الي وهو موافق لعبارة فقه الرضا ولكن في الفقه رواية اسحق بن عمار المتقدمة والاولى العمل على تفصيل المتقدم في الصورة الثانية
واما الخامس فان ادعى احدهما الجميع والاخر النصف مشاعا ولا بينة فالمشهور انهما يقتسمان بعد حلف من يدعي النصف دون الاخر لانه مقر باستحقاقه
واما لو ادعى الاخر النصف متميزا فيقتسمان ذلك النصف المعين نصفين بعد تحالفهما وذلك لان الدعوى في الصورة الاولى متعلقة بكل جزء جزء
الصورة الثانية فانها منحصرة في النصف الذي يدعيه الاخر فيصير حصة من ادعاه الربع وقد اعترض عليه بانه يجري هذا الكلام في الاولى ايضا بعينه لان
النصف المشاع مسلم للمقر له بالفرض فان كل جزء من المشاع فنصفه للشائع المقر له ويبقى الدعوى بالنصف الاخر فيد اعيا فيه فلابد من التحالف فلا يستحق
مدعي النصف الا الربع ايضا وقد يوجه ذلك بان ثبوت يدهما على العين بالاشاعة يقتضي ان كل جزء يفرض منها يكون في يدهما سواء فكل منهما ذو اليد على
نصف كل جزء فمدعي الكل بالنظر الى ما في يد صاحبه مدعي خارج لا بينة له فالحلف على المدعي النصف على نفي استحقاق صاحبه الملك في يده فيستقر له النصف كما ذكره فلا
وجه للاعتراض اقول ولعل السر في ذلك ملاحظة ملاحظة اليد على الاشاعة وان كان ما للنصف معترف بعدما الكيفية الا للنصف فلو جعلنا
في هذا النصف بعد التحالف كما في مورد الشيئين لكنا ابطلنا مقتضى يد المصدق بعنوان الاشاعة ولا وجه لابطاله اذ غاية ما دل عليه اعترافه هو سقوط
الملك عن النصف الاخر لا يمكن التصرف على الاشاعة فليتأمل وكيف كان فالظاهر انهم لم يذكروا في المسألة خلافا لما ذكره الشهيد الثاني في ... ومع ذلك فالحكم
المشهور مشكل وفي المسألة قول اخر لابن الجنيد هو انه يقسم بينهما اثلاثا بناء على العمل بالعول وسيجيء الكلام فيه ولو اقاما بينة فعلى القول بترجيح بينة الخارج
فالكل للمدعي الكل هذا على المشهور واما على الاشكال المتقدم فثلثة ارباعه لانه داخل بالنسبة الى نصف ما يدعيه مدعي النصف وقد عرفت جوابه
واما على القول بترجيح بينة الداخل فيقسم بينهما نصفين فان الداخل هو مدعي النصف في النصف وبينة مطابقة للمطلب فيسقط عنه اليمين فهذا ايضا على

وأما على الاشكال السابق فيحكم بها في الثلاثة الارباع مطلقا وفي الربع الآخر على القول الآخر يحكم ببينة الداخل وأما ان لم يحكم ببينة الداخل مطلقا بعين
مدعي الشركة بعنوان الاصل انه مدع للنصف مع عينه فصل التشريك ينافي خلافا في الجميع فلا يفيد بينته الا على القول بحكم بينة الداخل وعلى ما فيكون
كما لو لم يكن لهما بينة فيقسم بينهما نصفين مع يمين مدعي النصف وأما على الاشكال السابق فيكون داخلا في الربع فعلى القول بحكم بينة الداخل يثبت له
جميع النصف ولا يمين عليه وعلى القول بحكم بينة الخارج فيثبت له الربع الذي بيد مدعي الكل لانه بالنسبة اليه خارج ويحلف على النصف الذي في يده لانه مدعى
عليه في ذلك هذا كله اذا كان العين في يدهما وأما لو كانت في يد ثالث فان صدقهما او لم يصدق لهما او يقول انه بينهما ميل بمنزلة المتشبث وينبغي حكمه
مما سبق هنا ولمدعي الكل عليه اليمين في النصف وان صدق احدهما فيصير هو بمنزلة ذي اليد والآخر بمنزلة الخارج ويظهر حكمه مما مر في القضية المتقدمة
من تحليف المصدق وغرامته على تقدير النكول وتحليف احد المتداعيين للآخر وغير ذلك وكذا يظهر الحال لو اقام احدهما او كلاهما البينة من ملاحظة
المباحث السابقة من تقديم بينة الداخل او الخارج وغير ذلك فلو صدقهما فيه فيقضي لهما حلفهما انما لم يكن لهما بينة وان كان لاحدهما بينة فيحكم بها
بها ولو اقاما فلمدعي الكل النصف بلا نزاع وتتعارض البينتان في النصف الآخر فيجري فيه الحكم السابق في الخارجين من ترجيح الاعدل فالاكثر فالقرعة
لمن خرج القرعة يحلف فان امتنع حلف الآخر فان نكلا قسم بينهما فلمدعي الكل ثلاثة ارباع وللآخر الربع ويلزم ابن الجنيد على السابق البناء على الاقسام على
طريق العول على حسب سهامهما بيان ذلك ان المنازع فيه مثل ما بيد مدعي الكل ولا يمكن الجمع بين ادعائهما حيث ادعى مدعي النصف فاذا لم يثبت مرجح
البينة يسري على القول بعول بزايد في السهام ويوزع النقص على الجميع فصار ما بيدهما ثلاثا فالثلثان لمدعي الكل والثلث لمدعي النصف كتقسيم الديان في
مال المفلس والميت ومستنده ان الشاهد ... في اجزاء غير معينة وكل واحد منها لا يتميز دعوى كل منهما بسبب الاشاعة فلا يتمايز النصف عند مدعي
الكل بلا منازع كما ذكره الشهيد كل جزء يدعي مدعي الكل كله ومدعي النصف نصفه ونسبة احد الدعويين الى الأخرى بالثلث فيقسم العين اثلاثا وهو مردود
بان مدعي الكل يخلص له النصف مشاعا بغير نزاع وهو كاف في كون النزاع واقعا بين الاثنين في النصف **منهاج** المشهور ان تقدم التاريخ من المرجحات في
مقام تعارض البينات في الملك فيحصل الترجيح للتقدم والاقدمية **ولا بد** في تحقيق المطلب من تقديم مقدمة **وهي** ان المشهور انه لا يسمع الشهادة بالملك
القديم حتى يضم اليه وهو ملكه الآن ولا اعلم له مزيلا ولا يكفي ان يضم اليه قوله ولا ادري زال ملكه عنه ام لا وعن بعضهم انه لا يشترط الضميمة وجعل
لتلك ثمرة ذلك في المسألة مقتضى اطلاق كلام المحقق وظاهر ابن ادريس كما ... هو موافق للشهيد وكذا اطلاق غيره والحق ما هو المشهور فان الشهادة هو اخبار
جازم عن حق لازم للغير والمطلوب اثبات الحق الآن والبينة يوضحه قوله كان له بالامس ليس الا اخبارا بكونه له في الامس وهو لا يستلزم علمه بكونه له الآن
بل يجامع مع علمه بعدم كونه له الآن والتمسك بالاستصحاب هنا لا معنى له اذ انما هو مقتضى الحكم السابق وهو ليس نفس اخبار البينة ولا لازمه بحيث هو
يكون لازم نفس الخبر بل من جهة الاستصحاب **والذي** يمكن استناده الى البينة هو العلم الحاصل له بكونه ملكا الآن او الظن الحاصل له بالبقاء من جهة الاستصحاب
لا الظن الحاصل للغير من جهة حصول الملك في الآن السابق بسبب الاستصحاب **وبالجملة** لما كان حصول العلم للشاهد بالملك غالبا من الحالات العادية
نقل الملك قد يحصل في نقل المالك بنفسه بحيث لا يطلع عليه احد غيره وبلا وقت ايضا ... من الاموال وضع على اطلاع الشاهد مثل ان احدا يبيع
مالك الدار اليوم ونقلها في الليل الى زوجته وابنه واحد ... ومع ذلك يشهد البينة بانه ملكه فليس ذلك الا لاجل الاستصحاب مما لا ينبغي التأمل فيه **وقد**
سمعت ان بعض افاضل اهل عصرنا ينكر ذلك وكان لاجل ما لاحظ اشتراط العلم اليقين في الشهادة وما ورد من الاخبار فيه من انه لا بد ان يكون عنده مثل
الظهور مثل الشمس **و**على ما بيناه وحققناه فهذه الكلمات والاخبار محمولة على كون الاصل يقينيا وان جاز الظن بعد ذلك **ومما** يحصل من عبارات
فقهائنا الآن يشهد بما ذكرنا ما ذكره الشهيد في القواعد قال فائدة ذكر الشاهد السبب في الشهادة قد يكون سببا كما في صورة الترجيح وقد يكون
ذكره وتركه سواء كما في صور كثيرة وقيل قد يكون ذكر السبب قادحا في الشهادة كما لو قال اعتقد انه ملكه بالاستصحاب وان كان في الحقيقة مستندا الى
الاستصحاب وكذا لو صرح بانه ملكه على الاستفاضة من اسباب التحمل فكيف يضر ذكرها لو انما يضر ذكر الاستصحاب ان قلت لانه يؤذن بشك البقاء
لو اهل ذكره واو ... بالجزم زال الوهم ولو قيل بعدم الضرر اذا لم يكن قولا وكان الكلام لو قال هو ملكه الآن ... بعض ... الى ...
وقال في موضع آخر منه فائدة قد يعتبر في علم الشاهد حال التحمل ولا يشترط استمراره في كثير من الصور كالشهادة بدين او ثمن مبيع او ملك لو ادعى مع الامكان
ان يكون قد دفع الدين وثمن المبيع وباع الموروث وكالشهادة بعقد بيع او اجارة مع امكان الاقالة او التقايل والمستند في هذه الصور انما هو الاستصحاب اما الشهادة
على النسب والولاء فهما مع القطع لامتناع انتقالهما وكذا الشهادة على الاقرار فانه اخبار عن وقوع النطق في الزمان الماضي اما الشهادة بالوقف فان منشأ
بيعه فهو من القطع **ويدل** عليه كلماتهم في هذه المسألة في الشهادة بالملك القديم مع انضمام قوله ولا اعلم له مزيلا انه لو اعلم من اليقين **و**سيجيء ما
نقلوا عن القواعد مما ... في كلام القواعد بان الفرق بين التصريح بالاستصحاب وعدمه لو لم يكن مسبوقا بما لاحظه قواعد الشهيد كان كالانكار

منازع

المال

اعلان بناء الشهادة على الاستصحاب

هذا ضعيف لان الشرع جعل الاستصحاب

المتداولة في موثقه الذي وقال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في فروع الاستصحاب ومنها ما اذا ادعى عينا فشهدت له البينة بالملك في وقت سابق
وانه كان ملكه ففي قبولها وجهان من ان ثبوت الملك سابقا يوجب استصحابه فيحصل الغرض منها ومن عدم منافاة الشهادة لملك غيره الآن فيصير كما لو
شاهد وان كان الآن ملكا لغيره مع علم الشاهد وعدمه فمن ثم اشترط المتأخرون ان يضموا اليه انه باق الى الآن او لا نعلم له مزيلا لينتفي احتمال حملها على ملك
غير المشهود له ظاهرا وحينئذ فالقاعدة يجوز للشاهد ان يشهد باستمرار الملك له الى الآن حيث لا يعلم له مزيلا فقد حكموا بانه لو قال لا ادري زال ام لا لم تقبل
وينبغي على الفرق بينه وبين السابق لانتفاء المانع المذكور مع الحكم بالاستصحاب واما الفرق بين الصيغتين بان الثانية تشتمل على زيادة مع اشتراط الجزم
في الشهادة بخلاف الاولى فيما لا يجدي لتحقق الجزم فيهما باصل الملك والشك في استمراره لا يزول بكونه لا يعلم المزيل والاستصحاب يجري فيهما ق
الحاصل ان جواز اعتماد الشاهد على الظن الحاصل من جهة الاستصحاب مما لا خلاف فيه ولا اشكال بل لعله من الضروري الذي لولاه لاختل نظام باب
القضاء ودفع النزاع لكن الدليل انما قام على حجية ما شهد به لعلمه او فرض حصول الظن الحاصل له بسبب الاستصحاب لا مجرد كون المخبر به مما يمكن حصول
الظن به في الجملة من جهة الاستصحاب وامكان الحصول في الجملة لا يستلزم فعلية حصوله للشاهد حين اخباره فقد يكون على ظن نفسه ما علمه سابقا او بانه لعدم
سنوح سانح او وجود امارات تفيد الظن بالبقاء وقد يحصل سوانح يتزلزل عنده ذلك الظن ويصير شكا او وهما فلا يمكنه الاخبار لا بالعلم ولا بالظن
الحاصل للحاكم او غيره لبقاء المخبر به على حاله ليس نفس الظن بالبينة فان قيل بان الحاكم يجوز له العمل بالظن الاستصحابي كما يجوز العمل بالبينة لكان لهذا وجه و هو
كما ترى و لذلك فرقوا بين قوله لا اعلم له مزيلا وقوله لا ادري ازال ام لا لان الاول قد يفيد انه يعلم البقاء وقد يفيد انه يظن البقاء عنده واما
الثاني فانما يفيد الشك في بقاء الظن و من هذا يظهر سر القول بتقديم اليد الحالية على البينة السابقة بالملك او باليد كما لو كان في يد احد دار
وادعى غيره انها له واقام بينة على انها كانت في الامس في يده او ملكا له واختلفوا فيه على قولين كلاهما للشيخ في كل واحد من المبسوط والخلاف من جهة ان
اليد ظاهرها الملك الآن ولا يعارضها اليد السابقة والملك السابق لاحتمال كونها بعارية ونحوها في اليد وانتقالها الى الغير بعد الامس والملك
وعدم مطابقة الدعوى والشهادة اذ الدعوى بالملك الحالي والشهادة متعلقة بالسابق ولو قيل مخالفة للسابق و لو قيل ان ثبوته في الماضي يوجب استصحابه
الى الآن منع بان اليد الحاضرة الظاهرة في الملك معارضة له فلا يتم الاستدلال خصوصا في اليد لانقطاعها اصلا ومن جهة ان اليد الحاضرة ان كانت
دليل الملك فالسابقة المستصحبة والملك الثابت المستصحب اولى لمشاركتها لها في الدلالة على الملك الآن وانفرادها بالزمن السابق فيكون ارجح
والاستصحاب يوجب المطابقة بين الدعوى والشهادة هكذا ذكروا الاستدلال للقولين و الاظهر عندي القول الاول و لا فرق بين ان يكون البينة شاهدة
على اليد او الملك المطلق او للسبب مثل الشراء او الانتاج او غيرهما و قد ظهر وجهه مما مر واحتمال كون اليد الثانية ايضا بالعارية او غيرها مع بقائها
على حالها فان المقصود الاصلي من اعمال اليد هو البقاء والتسلط على ما فيها وعدم جواز منعها من التصرفات كيف شاء بسبب احتمال الغصب او العارية او
غيرها فيحكم عليها بما يحكم على مال المالك وليس هذا معنى الحكم بانه مالك حتى في الشهادة فلابد ان يكون على الملكية حتى يمكن به دفع هذه اليد
الحاضرة والامثلة في ذلك في اليدين ويحكم على المسلمين بصحة فعلهما وعدم جواز منع يديهما من التصرفات في الحالين ولما انقطع الحال الاولى بقيت
الثانية فلا يعارض اليد الحالية الموجبة لبقاء حكمها واجراء حكم الملك على ما فيها اليد المنقطعة المحكوم عليها في حينه ما دامت باقية على حالها و
اما الملك السابق فهو وان كان يمكن استصحابه لكنه ليس مضمون البينة كما هو المفروض لانها انما شهدت على الملك في الوقت الخاص وكون الشيء مما يمكن
حصول الظن به بسبب وجوده في الآن الاول لا يوجب حصول الظن بالبينة مطلقا واقصى ما يمكن استناده الى البينة والاعتماد على ما افاده هو الظن الحاصل
من الاستصحاب الظاهر عنده والمفروض عدمه فليس هنا من جهة البينة شيء لا شهادة بينة على الملك الحالي ولا استناد الى الظن الحاصل بالاستصحاب
عنده لمن تشهد عليه الحكم الحالي بسبب شهادته نعم لو جاز للحاكم العمل بما يظهر عنده من الاستصحاب الحاصل لذلك اذ لا يحصل الظن اقوى منه من اليد
وكلاهما في مقام المنع فان تسليم جواز عمل الحاكم بعلمه مع اشتماله اشكال وخلاف فانما يدل على جواز العمل بالعلم القطعي بالحكم لا بمطلق الظن وكذا
كون الظن الحاصل من الاستصحاب اقوى من الظن الحاصل باليد في محل المنع بل هذا اقوى فهو مقتضى الجمع بين البينتين والدعويين ايضا ومن ذلك
ظهر بطلان ما ذكره من مشاركتهما في الدلالة على الملك الحالي وانفرادها بالزمن السابق لما عرفت من عدم المشاركة اما في اليد فظاهر واما في الملك فلان المشاركة
ليس من جهة البينة وان كانت البينة علة لحصولها وعلة الامكان فهم المشاركة بسبب استصحابها الى الآن قال في تمهيد القواعد بعد الكلام
السابق ويتفرع عليه ايضا ما لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس فهل او قال للمقر به لك ابتداء وقيل لا يؤخذ به كما لو قامت بينة انه كان ملكه بالامس
والاقوى انه يؤخذ به كما لو شهدت البينة انه اقر امس والفرق على هذا بين ان يقول كان ملكه بالامس وبين ان تقوم البينة بذلك ان الاقرار لا يكون الا عن
تحقيق والشاهد قد يجازف بتخمينه او استند الشهادة الى التحقيق ان قال هو ملكه اشتراه منه بالامس قبلت ثم قال بعضهم لو شهد بملك المالك فيه وماله

علما بالاستصحاب كما لو لم يشهد بانه لا يعلم له مزيلا

بقي فكما ان المجتهد قد يرجح الظن على الاصل ويقطع الاستصحاب بسبب ظهور خلافه واظهريته ويقطع عنه ... المجتهد فكذلك الشاهد

بل تعلقا اليه

بمثل ما يحكم عليها

الحادثة فهو مرجح لهما قولان وما نحن فيه من هذا القبيل فان الملك السابق فى هذا الاستصحاب فيتعارض الملك الحالى لليد الاولى فقدم كما لو شهدت البينة لاحدهما بالملك
فللآخر باليد فى الحال انتهى هذا كلامه ولذا لو شهدت البينة السابقة على ثبوت اليد للآخذ فان شهد على انها غصبها من السابق واستاجرها او نحو ذلك
فيرجح بلا اشكال ثم ان العلامة ره قال فى القواعد ولو قال الشاهد البينة اعتقد انه ملكه بمجرد الاستصحاب ففى قبوله اشكال اما لو شهد بانه اقر له
بالامس ثبت الاقرار واستصحب موجبه وان لم يتعرض الشاهد للملك الحالى وكذا لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس انتزع من يده لانه مخبر عن تحقيق فيستصحب
بخلاف الشاهد فانه يخبر عن تخمين وكذا يسمع من الشاهد لو قال هو ملكه بالامس اشتراه من المدعى عليه بالامس او اقر له المدعى عليه بالامس لانه استند الى
تحقيق اقول اما الاشكال فى الاشكال على مجرد الاستصحاب فلعله ناظر الى عدم حصول الظن له بل ليس هنالك قابلية انشاء الحكم وامكان استنادها فى علم
بالملك فى الان الاول فقد لا يسع سابقه ولا يرد على ملكه ما يزيله بل يحصل بل غاية ما يحصل البقاء الملك مثل بقائه فى يد متقدم يد بلا منازع سيما على
كون ذى اليد للآخذ ما يظن كذبه وانه فان البقاء فى هذا مع علمه بالملك السابق لا يفيد نفس الملك للزوم تحصيل الحاصل وقد يستفسر ترجيح
يوجب الشك وتساوى طرفى الزوال والبقاء بل قد يحصل الظن بالزوال كما لو تخاصم عليه الايدى وكان ذو اليد ممن يظن صدقه ونحو ذلك فلا يبقى الا
الاخبار بالاستصحاب بمعنى عدم حصول اليقين بخلاف الحكم السابق الموجب لامكان انحصاره واما ان اراد بان اعتقاده من جهة ظنه الحاصل بالاستصحاب فلا
وجه للاشكال بظهور ان ذلك معتمد عند الشارع ولا مانع من اخذه وجعل الشهادة عليه الا من جهة ان ذلك ليس الجزم والشهادة هو الاخبار الجازم وفيه ان
المراد بالاخبار الجازم هو ما يجوز له الاخبار الجازم ولو كان بالظن لا الجزم الواقعى والا لما صح الاعتماد على الاستصحاب مطلقا على هذا الخلف واما ترجيح البينة
على اليد فى صورة الشهادة على اقراره بالامس فلان الشهادة على ما يتفق به انقطاع يد ذى اليد عنه على فرض صدقه فيصير استصحابا اقوى من استصحاب الشهادة
على الملك لانه لا يحصل معه الا الظن بانقطاع اليد واما فى صورة اقرار المدعى عليه فالامر اوضح لكون الاستصحاب ناشيا من امر موجب للقطع بزواله
ومفيد لانقطاع يده عنه فما الكذب صحيحا بل يوجب ذلك امرا ذى اليد بكونه مدعيا وظيفته الاثبات بخلاف شهادة الشاهد فانه لما كان شاهدها
مبنيا على الظن مثل اليد والاشتراء من ذى اليد ونحو ذلك فالاستصحاب هنا ناش من امر ظنى فهذا ظن فى ظن وذلك ظن فى القطع فهو اقوى ويظهر
من قوة الصورة الاخيرة وبالجملة المدار فى الترجيح بين الامارات المثبتة للحقوق من البينة والاقرار والبينة على الاقرار وغيرها على ما يوجب الترجيح من جهة
قوة الظن وضعفه اذا عرفت هذا فنرجع الى اصل المسئلة ونقول اذا تعارضت البينتان فى الملك فالمشهور انه يحصل الترجيح بالقديم والاقدم
كما لو قال احد البينتين انه ملكه الان وقال الاخرى انه ملكه منذ سنة والاخرى انه ملكه منذ سنتين لانهما تعارضتا فى الوقت المشترك بينهما وسقطتا فيه وبقى
الشهادة المختصة بالمتقدم سالمة عن المعارض فى قبل الوقت المشترك ثم ثبت موجبها فى الزمان المتقدم بغير معارض وثبت بحكم الاستصحاب ورد
بان مجرد الاستصحاب لا ينفع ودلالة الشهادة القديمة على الملك الان استند بالشهادة الحالية فلا يسلم وثمرة الشهادة السابقة انما تظهر بسبب اتصالها
بالان والا فلا ينفع الشهادة فى الحكم كما مر والمفروض بطلانها حال اتصالها بالان بسبب معارضتها بالشهادة الحالية هذا اذا كان الشهادة القديمة
بعنوان الاستمرار بان يقول انه ملكه الى الان مثلا واما لو لم يصل شهادتها بالان بل يشهدان بانه ملكه فى اول العام السابق مثلا والاخرى بانه ملكه الان مثلا
فالامر اوضح كما تقدم اقول والكلام فى صورة عدم الاتصال واضح لما تقدم واما فى صورة الاتصال فيمكن ان يقال ان المرجح للبينة هو نفس ذلك
مثبتة للشىء بالاستقلال حتى تمنع استمرارها وربما يفصل هنا بانه لو لم يصرح بينة القديم والاقدم بالملكية الحالية مثل ان يسكت او يقول لا ادرى
ازال ام لا او لا اعلم له مزيلا فالترجيح للحادث لعدم التعارض على الجهل وعدم المنافاة فيجب اعمال الحادث ولو صرح بها فيقع التعارض ويرجح القديم مع اشكال
فيه ومراده بالاشكال هو ما ذكرنا سابقا فى الرد اقول وما ذكره حسن فى الصورتين الاوليين واما فى الصورة الاخيرة فيمكن منع الاجمال فان
مناط الشهادة غالبا هو الظن الاستصحابى وهو معتبر عند الشارع كما اشرنا سابقا فلا يضر قوله لا اعلم له مزيلا فى كون ذلك بينة تفصيلية والتعارض انما هو
بين البينات المعتبرة شرعا لا مدلولاتها المختلفة عقلا وعرفا نعم يمكن القول بان ظهور الدلالة وقوتها وضعفها ايضا من المرجحات فلا بد من ملاحظتها
ايضا لانه لا منافاة وانه يجب الحكم بالاخرى ولا يجوز العمل بالاول ثم ان الشهيد الثانى ره قال فى المسالك ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان المدعى فى يد
احدهما او فى يد ثالث فان كانت بينة الداخل اسبق تاريخا قدم لاجتماع اليد والسبق وان كانت بينة الخارج اسبق تاريخا فان لم نجعل السبق مرجحا
قدمت بينة الداخل وان جعلناه مرجحا فهو مرجح باليد وقد اجتمع الاولى ترجيح اليد لان البينتين متساويتان فى اثبات الملك فى الحال فيتساقطان ويبقى من احد
الطرفين اليد ومن الاخر اثبات الملك السابق واليد اقوى من الشهادة على الملك السابق ولهذا لا تزال بها والثانى ترجيح السبق لان مع احدهما ترجيحا من جهة
البينة ومع الاخر ترجيحا من جهة اليد والبينة مقدمة على اليد فكذا الترجيح من جهتها انتهى فعلى الترجيح من جهة اليد الثالث انهما يتساويان لتعارض البينة
وفيه ان فرض المسئلة فيما ذكره فقط لم يبق جميع الصور وايضا ان ما ذكره من التفصيل انما يجرى على القول بترجيح بينة الداخل وهو خلاف مختاره

خصبها

شهد وقال
اعتقد انه ملكه
الملكية

ثالث
فاما اذا كان
فيه

سابقا **أقول** ويمكن ان يكون مراده ان اطلاق القول بتقديم سبق التاريخ وترجيحه على الحادث انما يجري في صورة كون العين في يد ثالث وفي معناه ما لو
لم يكن عليه يد لاحد واما لو كان في يد احدهما فاطلاق الوجه في تعارض حكم القول بترجيح بينة الخارج لانهم يعتمدون في المسألة على الحديث المستفيض وهو ينفي اعتبارها
ويسقطها عن الاعتبار راسا فلا معنى لملاحظة المرجحات في جانب بينة الداخل حتى يتم الكلام في ترجيح بينة الداخل وفرض العنوان المذكور على الفرض المذكور فان
الاول من الوجوه الثلاثة هو المعتمد والوجهان الاخران ضعيفان فليس ذلك الفرض لجهة تداير في المسألة بل لانه لا يمكن الفرض الاول فذلك تعين وعليه
ذلك انما يتم لو بني على ترجيح بينة الخارج على الحديث المستفيض لما لو بني على ترجيح التأسيس على التأكيد فلا يمكن اجراء الكلام على القول بترجيح بينة الخارج
و الحق انه يترجح ايضا الترجيح لبينة الداخل وان سبق التاريخ في بينة الخارج لو يوازي اليد **منهاج** لو تعارضت البينة بالملك المطلق والبينة باليد فالترجيح
لبينة الملك لاحتمال اليد العارية والاجارة وغيرها و لا فرق بين تقديم التاريخ وتأخره و استشكل في الكفاية لجواز ان يكون مستند شهادة الملك هو اليد
فلا تزيد على الشهادة باليد و هو ضعيف لان بناء الشهادة على مجرد اليد في غاية الندرة مع الاشكال في جوازه كما يأتي بل الغالب الشائع انضمام سائر القرائن
المفيدة للعلم او الظن القوي و كيف كان فلا ريب في ترجيح الشهادة بالملك واما لو تعارضت البينة بالملك المستند بسبب مثل الاشتراء والانتاج والبينة بالتصرف
تصرف الملاك من البناء او الهدم والبيع وغيرها فكذلك ايضا لاحتمال التصرف بسبب الوكالة وغيره وصحة المالك و قال المحقق الاردبيلي ره ولا يخفى
ان هذا الدليل يدل على تقديم بينة الملك المطلق من غير ذكر السبب على بينة التصرف وذلك غير بعيد ولكن يفهم من كلامهم بالسبب بعد ذلك انتهى و
استشكل في الكفاية بان الاشتراء ان كان من غير ذي اليد فلا يدل على المطلوب وان كان من ذي اليد او المتصرف فيرجع الى اليد او التصرف فلا يترجح على الشهادة
باليد او التصرف و هذا الاشكال ايضا ضعيف فان ظاهر قوة الملك بسبب السبب وهو البيع لا ينافي ضعفه قبل ذلك فان البيع الذي يدعيه [illegible]
كان حاصلا من ظاهر اليد فلا ريب في ترتب حكم الملك عليه وهو قطعي بخلاف دلالة اليد المجردة على الملك و بالجملة فكونه سببا اقوى دلالة على الملك من
كونه في يد مجردة و نظير ذلك ان الحاكم قد يبني حكمه في المسألة على ظن ضعيف حاصل من الدليل الظني وبعد حكمه لا يجوز نقضه قطعا ويفيد حكمه القطع
بمؤداه **منهاج** لا خلاف بينهم في تحقق التعارض بين الرجلين العدلين ومثلهما بينهما وبين الرجل والمرأتين لكون كل منهما حجة شرعية ولا مرجح بينهما فاما
الشاهد واليمين فلا يعارض شيئا منهما عندهم لضعفه من جهة وقوع الخلاف في كونه حجة ومن جهة ان الحالف يثبت بنفسه بخلاف الشاهدين والشاهد
والمرأتين فانهما يصدقان غيرهما وذلك مرجح قوي ونقل عن الشيخ قول بالتعارض والقرعة بينهما وبعضهم نفى القول وبعضهم نسب اليه الترديد وحيث ان محل
السنين ولذلك اختلف العلماء فيه و كيف كان فلا ناصر عما هو المعروف من مذهب الاصحاب **منهاج** لو تداعيا زوجية امرأة واقام كل منهما بينة فان كان
مع احدهما مرجح عمل به وان لم يكن هناك مرجح بان يكونا خارجين مثلا او لم يصادف احدهما مرجح فالكلام في اليمين ثم في القرعة بينهما للزوم تعطيل الحكم بدونه
لعمومها وورد انها لكل امر مشكل ولعدم تصور القسمة بينهما كما يتصور في الاموال ويؤيده مرسلة داود بن ابي يزيد العطار عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام
في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود فشهدوا ان هذه المرأة امرأة فلان وجاء آخرون فشهدوا انها امرأة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا فقال يقرع بين الشهود فمن
خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها ولا دلالة في الرواية على اليمين ولا تعرض فيها لدعوى الزوج ولا بد ان يحمل على ذلك كما اشار اليه المحقق الاردبيلي ره
قال ويمكن التفصيل بان المرأة هل يصدق احدهما او يكذبهما ويمكن ترجيح من صدقته ومع انكارهما او تصديقهما معا يرجع الى الاول يعني القرعة ولكن في صورة الانكار
والحكم للمنكر منهما ينبغي ان يكون لها ان تكون في الواقع زوجة غيره من نفسه بينها وبين الله وان كان الحاكم يحكم عليها بحسب ظاهر الشرع بالامتثال والزوجية
وهو غلط واشكل كثيرا وانما قلنا ان القرعة هنا بعد اليمين لعدم [illegible] بخلاف التنازع في الاموال فان الحكم هناك بعد القرعة لعدم الترجيح هنا
لعدم امكان القسمة بينهما بخلاف ذلك هنا **المطلب السادس** في القسمة وهو تمييز احد النصيبين بل الانصباء من الاخر وليست عندنا بيعا ولا صلحا
ولا غيرهما خلافا لكثير من العامة فجعلوها بيعا مطلقا واذا كانت ترضية على الخلاف ثم نظر الى ان كل جزء يفرض مشتركا بينهما فتخصيص كل واحد بجزء معين
وازالة ملك الاخر عنه بعوض مقابلة عنده وهو ملكه في الجزء الاخر على جهة التراضي مقتضى البيع و فيه **قلنا** لا نمنع لزوم المعاوضة مطلقا كما سيجيء بيانه فرقا
ان البيع يحتاج الى صيغة عند الشيخ بخلافها وان الاجبار يدخل القسمة ويفيد تعدد النصيبين بعد التعديل اذا تساوى السهمان واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات و يظهر الثمرة في الشفعة وخيار المجلس وقسمة الوقف من الطلق وغير ذلك فالقسمة امر مستقل يوجب تمييز الشركاء حصة وشرعيتها ثابتة بالاجماع
بل الضرورة والكتاب لقوله تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى الاية والسنة كقوله عليه السلام الشفعة فيما لا يقسم وفعل النبي صلى الله عليه وآله في تقسيم خيبر و
تقسيم الغنائم بين الغانمين وفعل علي عليه السلام في نصب عبد الله بن يحيى قاسما مع ان الحاجة والضرورة داعية اليها لتعذر الشركاء او بعضهم بالمشاركة
او يريدون الاستبداد بالتصرف **منهاج** قالوا يستحب للامام ان ينصب قاسما ويرزقه من بيت المال وللمفيد عندنا اثبات استحباب الحاكم والامام قاسما
في البحث عن احكام الامام عليه السلام و الظاهر ان الامر فيه ذلك لما دل نصوصا على نيابة الحاكم عن الامام ولما بعثه علي عليه السلام حيث نصب عبد الله

في انه يستحب للامام ان ينصب قاسما

بن يحيى كما روي عنه ولان فيه اعانة على البر ونظاما لامور المسلمين فهو نازل منزلة من يتولى المصالح لان ذلك من مصالح المسلمين ولتفضل على خليته السلطان اذا كرهت بينا ولم يستحسن كان على المتقاسمين فان استاجروه باجرة معينة في عقد واحد ولم يعينوا نصيب كل واحد فهو مع على الحصص لانها من مؤونات الملك فيكون في مقابلة العمل وهو اكثر في النصيب الاكثر كالكيل والوزن والذرع وغيرها وكذا لو استاجروه باجرة فاسدة ورجع باجرة المثل وهناك من اخرى هو تقسيمه على الرؤس لان العمل في الحساب والمساحة يقع لهم جميعا فقد يكون في الاقل اغمض وايضا قلة النصيب توجب كثرة العمل لانها تقع بحسب اقل الاجزاء فان لم نقل بزيادة الاجرة فيه فلا اقل من التساوي والاول اصح لان الاشتراك امر في شركة الاحتياج الى القسمة لتمييز الحقوق وفيما يوجبه الاقل من زيادة العمل او الغوص فيه مشترك الاحتياج في تحصيل التمييز بين الاقل والاكثر فيبقى العمل في نفس الحصة ولا ريب ان في الاكثر ازيد وان عينوا في العقد نصيب كل واحد فلا اشكال الا بان يقولوا استاجرناك لتقسم بيننا على ان يكون علي فلان كذا وعلى فلان كذا او يعينوا وكيلا يستاجر لهم كذا وان فرض ترتب عقود بان يعقد لاحدهم معه يكون له كذا في افراز نصيبه ثم لاخر هكذا وهكذا فلا يصح الاول لعدم جواز التصرف في مال الغير الا باذنه فلا يحتاج الى دفع ما يرد عليه من الاشكال من انه اذا وجب عليه بالعقد الاول افراز نصيبه لاحد الشريكين عن الاخر فلا يتعلق في الثاني افراز نصيب الاخر فيكون العقد للاخر واردا على ما وجب عليه فلا يصح واما مع اذن الاخر فيصح الاول ويرد الاشكال واشترطوا في المنصوب من قبل الامام التكليف والايمان والعدالة لحصول الوثوق بغير المكلف كما هو ظاهر وكذا بغير المؤمن والفاسق والقاسم بمنزلة الحاكم فلا بد من جواز الاعتماد عليه والركون اليه ولا يجوز الركون الى الظالم والكافرون هم الظالمون ولا الاعتماد على من لا اعتماد عليه غالبا والناس لا يلتفتون اليه وذلك من جملة القوانين والضوابط الكلية كالمفتي وامام الجماعة وغير ذلك فيما يقتضي سد طرق الفساد والاحتراز عما يوجبه هو لا ينتم الا بحصول الفائدة مطردة ولذلك لا نقول باشتراط العدالة فيما لو اختيار الشريكان فيكفي الفاسق بل الصبي المميز بل الكافر على الاظهر لانه بمنزلة الوكيل والناس مسلطون في اموالهم كيف اراد والحصر لا نمنع الركون الى الظالم الضعيف ولا يشترط الحرية في منصوب الحاكم عندهم فيجوز للعبد اذا اذن له المولى وجوازه في غيره اظهر واوضح ويشترط فيه معرفة الحساب بل قيل والتقويم لان فيهما ما لا بد منه ايضا غالبا ومعرفة بكل نوع معرفة الفقه للحاكم واما اعتبار التعدد فقال في المسالك ان القسمة ان اشتملت على رد فلا اشكال في اعتبار التعدد في القاسم حيث لا يتراضى الشريكان بالواحد لان الرد يشترط في المقوم مطلقا من حيث انها شهادة وان لم يشتمل على رد فهل يجزي قاسم واحد بعض ان الحاكم يجزي بنصيبه واحد ام لا بد من اثنين كنصب الشاهد مذهب الاصحاب هو الاول اقامة له مقام الحاكم ويؤيده ما سبق من نصب علي عليه السلام قاسما واحدا واعتبر بعض العامة اثنين ترجيحا لجانب الشاهد حيث انه لا يشتمل على جميع اوصاف الحاكم انتهى **اقول** والظاهر ان المراد بالرد هو ما يحتاج الى ضم شيء الى احد الاجزاء من الخارج او جعل التفاوت بسبب القيمة وان تفاوتت الاجزاء بحسب الحكم مع تساويها لسهامها كما صرح به المحقق الاردبيلي رحمه الله واما ما بقي من الاشكال في اعتبار العدد وعدم اعتبار في غيره فهو محل نظر حتى عند المحقق الاردبيلي في ذلك **وقد** فصلت المقام في القوانين وحاصل ما حررنا هنا ان المقوم والطبيب المخبر عن المرض المبيح للتيمم والفطر والمخبر عن اثبات اللحوم وثبت الخط وامثال ذلك لا يدخلون في الرواية ولا في الشهادة ومن جملتها المزكي للعدل بل اخبارهم اعتماده عن نظرهم ما اعتقاده لنفس الامر بحسب ظنهم كالمفتي والحاكم والمدار فيه على الظن الاجتهادي وقد يحصل بالواحد وادلة الاجماع والاية وغيرها دلت على كفاية الواحد في المفتي مضافا الى عموم ما دل على حجية خبر الواحد ان قلنا بعمومه لما **و**اما المذكورات فيشكل ادراجها في ادلة خبر الواحد كما حققناه وكذا في الشهادة لعدم انطباق حدها عليه فلا فرق في القاسم بين ما احتاج الى التقويم او لا **و**الحاصل ان الامام ان كان ينصب القاسم لرجوع الناس اليه فلا بد ان يكون عدلا معتمدا والاعتماد يحصل في التقويم ايضا **و**ما ذكروه في وجه الكفاية بالواحد فيما لا يحتاج الى التقويم من اقامته مقام الحاكم هو يجري في المحتاج الى التقويم **و**ما الذي اخرج ذلك عن الشهادة وادخل الاخر فيه **وان** قلت ان التقويم اخبار عن حق لازم للغير بقول مثله في غير المحتاج فانه مثل المحتاج سيما اذا لم يكن فيه رد من الخارج فان قلت في غير المحتاج الاعتماد على اطلاع الشركاء بخلاف صورة التقويم فانه مخفي يحكم به القاسم **قلت** نمنع الاحتياج الى القاسم ونصبه الا لما هو لاجل اعتماد الشركاء بقوله وان لم يحضروا او حضروا ولم يطلعوا على كيفية القسمة والاعتماد لا بد ان يكون من جهة اخبار العدل فالامر فيهما سواء واما من جهة الشهادة فكذلك **مع** ان التقسيم يحتاج الى الكيل او الوزن او الذرع غالبا **و**كلها يتفاوت بتفاوت الاشخاص والاحوال والاجناس وكذا الكسب وتمييز الجيد والرديء في التعديل وغير ذلك فلا بد في الكل من الوثوق والاعتماد **و**لما نصب علي عليه السلام قاسما واحدا فهو مطلق ولم يفصل انه كان لا في تقسيم غير المحتاج الى التقويم **و**هو ظاهر في العنوان قلنا بعد المنع في فصل المحصول الا ان حق القسمة هو تمييز الحقوق والتقويم شيء اخر فالقاسم غير المقوم وان امكن اجتماعهما في شخص واحد فما نسبه في المسالك الى الاصحاب في القاسم غير المقوم والمقوم انما هو بملاحظة الحيثيتين **و**لكن الشان في اتمام دليل **و**قد عرفت انه غير تمام **والحاصل** ان بنينا الامر على الشهادة او الاخبار عن القسمة في غير المحتاج الى التقويم ايضا فاعتبار التعدد لكونه انسب بالشهادة من المحتاج لكونه علميا دون المحتاج لكونه ظنيا والعلم معتبر فيها **و**ان بنينا الامر على انه بمنزلة حكم الحاكم فيكون الواحد كافيا فلا فرق مع ان المحتاج اوفق بالحكم

في بيان شرائط القاسم

في ان الملاك في قول المقوم والطبيب الظن او العلم

عن غيره ولكونه مبنيا على الظن **وان بينا** ان الامر على ان للاصلا في غير المحتاج بمنزلة الخبر عن نفس الامر والرواية فيكفي فيه الواحد وفي المحتاج فانه اخبار
عن موافقة المقيد لنفس الامر وهو ليس بخبر حتى يكفي فيه الواحد ففيه ان المعنى ليس كذلك **و** يكفي فيه الواحد **قال** قلت المعنى خرج بالدليل من الاجماع
خبرهما بخلاف ما نحن فيه فان الاصل فيه عدم الحجية الا اذا كان حسنا ناشيا عن عدلين او تحقيق الاجماع بخلاف الواحد **قلت** هذا الكلام له وجه لكن
يمكن منعه بانه لا دليل عليه ويجوز الاحتجاج او الاصل يرتفع بالظن وذلك يجري في كل تقويم فقول الشهيد مثلا يجب في صورة خروج المبيع معيبا بعد التصرف والارش
يبني تفاوت القيمة بين فرقيه ما هو القيمة في نفس الامر واذا تعذر العلم بما هو قيمته في نفس الامر فيكتفي فيه بالظن كالعدالة وغيرها **و** مناط الظن هو حصوله لمجتهد
ولا دليل وجوب الحساب امر به من مراتبه بالحصول ولا الا فلم يكن المعيار هو الظن المطلق فلا دليل على وجوب المقومين بالخصوص والا فلم يصح المعيار هو الظن مطلقا
كل الكلام في تقسيم مختلف الاجزاء اذا احتاج الى القيمة فقول الشهيد بعد القسمة بالقيمة ويفرع يقتضي الاكتفاء بالقيمة الظنية بعد انسداد باب العلم بالواقع
وهو يحصل بالواحد ايضا **مع** ان هذا الكلام لا يوافق ما ذكره من انه لاجل انه شهادة **والحاصل** ان المراد ان كان ان الاجماع منعقد على اشتراط
المقومين بالخصوص فلا كلام فيه **و** لكن الكلام في ثبوت الاجماع كذلك **وان** كان قبول قول المجتمع بدون غيره وغيره مشكل تحت الاصل ففيه ايضا انه ان كان
المراد الاجماع تسليمه فيه منع كما مر **وان** كان من جهة كونه شهادة ففيه ايضا ما مر من المنع **و** يشهد بان مرادهم ليس الاجماع على الخصوص وتعبد اعتباره انه
لم يحصل عبارة المحقق الاردبيلي رحمه الله ايضا حيث قال والمراد بالدليل هو قولهم ان التقويم لابد من مقومين عدلين فانها حجة شرعية غالبا لا غير ولا انه يحصل الوثوق
في امثال ذلك بحيث لو لم يقبل عدلين فان تعليله رحمه الله بانها حجة شرعية غالبا لا غير اشارة الى كونه شهادة كما لا يخفى ولا غلبة الا لانها تقوم فيما مر
وليس الا انه لا يحصل الوثوق الا بقول عدلين **فيه** منع ظاهر اذ الغالب يحصل الوثوق بالعدل الواحد وكثيرا ما يتخلف عن العدلين ايضا واعتبار الظن الاقوى لا
دليل عليه فان الرحمه لا دليل على كونه من الشهادة فالمعتبر هو مجرد الظن الاخص كونه ناشيا عن قول عدلين ومما يضعف البناء على الشهادة في المسألة فقد يكون
ذلك اجماعيا هذا مع ظهور عدم اعتبار ذلك في التقويم مع انه لا فرق بينهما فان في تقرير تقويم القسمة خرصا انه ليس شهادة قال الشيخ والاحوط اعتبار خارصين اثنين
منهاج المعروف من مذهب الاصحاب ان قسمة قاسم الامام تمضي بنفس القرعة ولا يشترط رضا الشريكين بعد ذلك واختلفوا في قسمة غيره **و** الظاهر انه لا اشكال
في جواز تصرف كل منهما فيما وصل اليه بالقرعة او التراضي عن السهام بعد القرعة لانه اكل مال الغير بطيب نفسه او تصرف في مال نفسه والناس مسلطون على
اموالهم انما الاشكال في انه لو شك في اللزوم وهل يحتاج الى الرضا بعد القرعة او يكفي التراضي بعد القرعة ايضا ام لا **فلنقدم** هنا الكلام في
حقيقة القرعة لتحصل البصيرة ومعرفتها لانه غير مستقصى في كلام الاصحاب في موضع خاص ثم نتعرض في المسألة **فاعلم** انه قد يفهم من الاخبار انه دل على
ان القرعة لاستخراج المجهول واستعلامه اذا كان متعينا في نفسه عند الله غير متعين ظاهرا كحسنة محمد بن حكيم كالصحيح قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن شيء
فقال كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب قال كل ما حكم الله به فليس بمخطئ فانها تدل عليه بالعموم والاخبار الكثيرة الواردة في تعيين الولد مثل ما
رواه الكليني والشيخ في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا وقع الحر والعبد والمشرك بامرأة في طهر واحد فادعوا الولد اقرع بينهم فكان الولد
للذي يخرج سهمه **و** ما رواه الكليني والصدوق في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابي بصير عن ابي جعفر قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام
الى اليمن فقال له حين قدم حدثني باعجب ما ورد عليك قال يا رسول الله اتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطئوها جميعا في طهر واحد فولدت غلاما فاختلفوا
فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته للذي يخرج سهمه وضمنته نصيبهم فقال النبي صلى الله عليه وآله ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله عز وجل
الا خرج سهم المحق وفي الفقيه نقلا عن الحلبي وغير ذلك من الاخبار الكثيرة **و** مثل ما روي في تعيين الغنم الموطوءة بالقرعة اذا اشتبه في قطيع ومثل ما
ورد في قوم سقط عليهم البيت وبقي منهم صبيان احدهما حر والاخر مملوك لسيده ولم يعرف **و** مثل ما ورد في تعارض البينتين مع تساويهما من تعيين من يقدم
قوله بعد الحلف بالقرعة ومنها تعيين الميراث في الخنثى المشكل بناء على انطباقه لا انه لا يخرج في نفس الامر عن كونه ذكرا او انثى كما يشعر به قوله تعالى
يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور **و** يشعر به ايضا ما في الرواية انه يكتب على احد السهمين عبد الله وفي الاخر امة الله وغير ذلك من المواضع وقد ورد
اخرى تدل على جواز تعيين ما يراد تعيينه بالقرعة وان لم يكن متعينا في نفسه **فمنها** ما ورد فيمن قال ان اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلاثة ونحوه
فورث بعضه **و** منها ما ورد فيمن اوصى بعتق ثلث مماليكه وما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام قال ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله عز وجل
الا خرج سهم المحق وقال اي قضية اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله تعالى يقول فساهم فكان من المدحضين وتضمنها دعاء القرعة في كلام
ابن طاوس في امان الاخطار **و** منها ما ذكروه في العتق المبهم كان يقول احد عبيدي حر ومع هذا كله فلا اعرف فيه ما ذكره الشهيد الثاني في المسالك
والروضة في كتاب العتق في مسألة العتق بتعيين المعتق بعد ما قال في الروضة بعد نقل القولين في المسألة وانه في صورة عدم التعيين على القول بانه
موكول الى المعتق واحتمال القرعة لاستخراج المعتق بالقرعة وقطع بها لو مات قبل التعيين **و** يشكل كل منهما بان القرعة لاستخراج ما هو معين في نفسه غير معين

المقلد
في تحقيق في الحقوق المقومين

في ان قسمة القاسم الامام لا يحتاج الى رضا الشريكين

الكلام في حقيقة القرعة

ظاهر الا يحصل التعيين فلا وجه للرجوع اليه فيه والى ما ذكرنا يشير ما ذكره بل الظاهر انه خلاف اجماعهم واخبارهم ويدل عليه ايضا بعض ما هذا القول اعتمادهم
على القرعة في الغنيمة اذ لا ريب انه لا تعيين قبل القرعة وان ثبت الاستحقاق في الجملة ثم ان اخبار القرعة فيها نوع اختلاف فيظهر من بعضها الاختصاص
بالامام مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن حماد عن ذكره عن احدهما عليهما السلام قال القرعة لا يكون الا للامام وما رواه الكليني عن يونس قال في رجل كان
له عدة مماليك فقال ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذي علمه الآية هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان
يستخرجه احد الا الامام فان له كلاما وقت القرعة يقوله ودعاء لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره ومن سائر الاخبار يظهر جوازها لغيره وقد جمع بعضهم
وربما يجمع بينها بحمل ما ورد من اختصاصها بالامام على ما كان متعينا في الواقع واريد تعيينه بالقرعة وما ورد في جوازها للغير على ما لم يكن متعينا في
الواقع واريد تعيينه بالقرعة وعلى ذلك نزل ما رواه الشيخ في الصحيح عن جميل قال قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة اليس حقا فقال زرارة بلى هي
حق فقال الطيار اليس قد ورد انه يخرج سهم المحق قال بلى قال فتعال حتى ادعي انا وانت شيئا ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو فقال له زرارة انما جاء الحديث بانه ليس من
قوم فوضوا امرهم الى الله تعالى ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب فقال الطيار ارايت ان كانا جميعا مدعيين ادعيا ما ليس
لهما من اين يخرج سهم احدهما فقال زرارة اذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح فان كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح اقول وهذا الجمع يشهد
بفيه صريح بعض الاخبار وهو كثير منها ويشكل هذا البناء اشد الاشكال على ما ذكره الشهيد لما مر من تخصيصها بالمتعين فعليه يطوى باب القرعة
واستعمالها في امثال زماننا ويمكن الجمع بان يقال هذه الاخبار محمولة على ارادة اصابة نفس الامر مطردا فهو لا يمكن الا للامام اذ لعله يكون المدعيان معا مبطلين
ولا يقف احد على معرفة الغيب الا الامام باذن الله تعالى ثم في بعضها الامام ليهاسهم ... حتى يقع القرعة في تعيين المتعين الواقعي الا للامام فانه لا دليل على انه يجب
ان يكون تشريع القرعة لاصابة ما في نفس الامر لا يكون لاجل تعيين الحكم الظاهري كالعمل بالبينة واليمين وغيرهما سواء وافق نفس الامر او لا وح فيكون معنى
قوله عليه السلام في حسنة محمد بن حكيم كل ما حكم الله به فليس بمخطئ انه هو الصواب وان لم يكن موافقا للواقع فيكون من قبيل ظن المجتهد المخطئ فاذا ادعى البطلان
شيئا فكما انه يجوز الحكم بالبينة العادلة الظاهر الكاذبة في الامر لصاحبها فكذلك يجوز الحكم بالقرعة له ولا فرق بينهما اذ الاحكام بين الناس مبنية على
الظاهر وعلى هذا فليتناسق الاخبار مع فتاوى الجماهير من العلماء الاخيار ثم انه لابد من بيان تحقيق موارد القرعة وانها هل هو عام في الاحكام والموضوعات
او يختص بالموضوعات وهل يجري في العبادات او يختص بالمعاملات والظاهر انه لا اشكال في عدم جريانها في الاحكام والفتاوى ولعله لا اشكال فيه ثبوتا بين
الناس فيما هو غير متيقن الثبوت من الادلة الظنية المعهودة لاستنباطها بالخصوص وبالعموم والدالة على حكم ما لم يظهر حكمها بالخصوص كالعمومات الدالة على
من التخيير واصل البراءة وغير ذلك بل الظاهر انه اجماعي كما صرح به الشهيد ره في القواعد واما الموضوعات فالظاهر ايضا عدم الجريان بالعموم لا ما قام الدليل فيها بالخصوص
مثل ما دل من الادلة على حلية ما هو مشتبه بالحرام وقد اختلفوا في الشبهة المحصورة وتعيين المحرم فيها على اقوال الاول المحرم مطلقا ذهابا الى
وجوب المقدمة وهو بظاهره ممنوع ونحو الاجتناب عما لا يعلم حرمته او نجاسته خارجا عن مقتضى في الانائين المشتبهين للنص والاجماع والثاني الجواز الى
ان يبقى منه ما يحصل اليقين بارتكاب الحرام لو ارتكبه لانه لا ينتج ارتكاب الحرام الواقعي وهو ايضا ضعيف لمنع حرمته ما لم يحصل بعد شغل الذمة بالحرام فيجب البراءة
عنه وكذا العلم بالنجاسة فيجب تطهير الملاقي وذلك ليس بعين حرمة الارتكاب والثالث الجواز تدريجا الى الآخر لكل ما ورد من الاخبار من ان كل شيء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وغيرها مما دل على اصالة البراءة والاباحة وهذا القول قوي عقلا ونقلا والرابع الرجوع الى القرعة ذهب اليه
بعض الاصحاب ويدل عليه ما ورد في استخراج الغنم الموطوءة المشتبهة في قطيع بالقرعة مضافا الى العمومات القرعة ويمكن دفعه بانه لا اشكال بعد ثبوت
الدليل على حليته مثل ذلك حتى يحتاج الى القرعة وانما هي للمشكل والرواية الخاصة محمولة على الاستحباب لعدم المقاومة والقول بالتخيير بين القول بالاباحة والقرعة ايضا
لعدم التكافؤ ويمكن القول بتخصيص ما دل على الحلية بالرواية الخاصة بل هو متعين لاعتبار الرواية وعمل الاصحاب بها كما هو كذلك في تبعيض المشتبه بالحرام فيما
اشتمل عليه الخبر بالخصوص وبالجملة كلما ظهر له دليل في حكمه فيتبع وما لم يثبت فيرجع الى القرعة لثبوت الاشكال مثل الصلوة على المسلم المقتول
المشتبه في القتلى فيمكن القول بوجوب الصلوة على الجميع من باب المقدمة والشك الصلوة على الجميع ما هو كيش الذكر للرواية وفعله صلى الله عليه وآله يوم بدر و
يمكن ان يقال بعدم الوجوب لان المسلم انما الوجوب على من علم اسلامه الا ان يثبت الاجماع على وجوبها على الجميع ان لم يتميز بملاحظة الذكر ايضا وهو مشكل و
ذهب بعضهم الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجرى اليها فيما اختلف فيه من الاحكام
فيستغنى عن الاجتهاد الذي وضعها الاسلام اقول وان سلمنا القول بصحة القرعة هنا لكن لا يجعل تحليل القرعة عام وثبوتها في موضوعات الاحكام مطرد
حتى ان ابن طاوس ره ذهب الى القرعة للتخيير في الصلوة الى الجهات واما استنباط الاحكام والفتاوى فهو ممنوع لا اشكال فيه كما مر وقد خرج بالاجماع
كما صرح به الشهيد في القواعد ايضا فانه تعبد ذكر مقامات يجب فيها القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الا

في تحقيق موارد القرعة

منها

منها

والموتى في الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وفي المزاحمة في المدارس والذكر
وبعث من البيت ونحو ذلك فلعله لا يستعمل في العبادات غير ما ذكرناه ولان في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا انتهى ولا يخفى ان نفيها في العبادات في
غير ما ذكرناه ينافي ما نقلنا عن ابن طاوس ره اذا عرفت هذا فنقول ان قاسم الامام وان كان اصل قسمته مبنيا على رضا الطرفين او كون القسمة اجباريا
لكنه لا يستقل في افراز الحصص الا بالقرعة واما لو عدلا السهام ووقع تعيين الحصص وتخصيصها برضا الشركاء فهذا لا يسمى قسمة قاسم الامام فاذا عدل السهام
اقرع فهو لازم ولا يشترط فيه رضا الشركاء بعد ذلك بلا اختلاف فيه وهو المعروف من مذهبهم نعم استشكل في الكفاية في قسمة الرد والاظهر عدم
الاشكال فيه لظهور اطلاق فتاويهم ولما سيجيء في غير قاسم الامام واستدلوا عليه بان قرعته بمنزلة حكم الامام ولذلك اشترط فيه العدالة والمعرفة
واما اذا اقتسما بانفسهما من غير قاسم او نصبا قاسما فهل يعتبر رضاهما بعد القرعة ام لا فيه اقوال فعن الشيخ والعلامة في التحرير وعن فخر المحققين نعم
القضاء وانما خالف الاصل من عدم اللزوم وبقاء الشركة على المتيقن وهو قسمة قاسم الامام او غيره مع التراضي بعد القرعة والقول الثاني عدم الاعتبار مطلقا و
هو ظاهر المحقق في النافع وصريح العلامة في الارشاد والقواعد وغيره بل قال العلامة في القواعد بالاكتفاء بالرضا ولو من غير قرعة واختاره الشهيدان في
اللمعة والمسالك وذهب الشهيد الثاني في الروضة الى اعتبار الرضا بعد القرعة في غير قسمة قاسم الامام اذا اشتملت على رد واوسط الاقوال اوسطها اما فيما
بعد الاقراع فلان القرعة لتعيين المجهول فهو سبب التعيين ولا وجه لمنع فخر المحققين سببيتها للانتقال الاصل لبقاء الشركة فان ظواهر الاخبار الواردة فيها بل صريح بعضها
اللزوم مثل قولهم عليهم اي قضية اعدل من القرعة فمعناها انها حكم عدل ولا يخفى عدم جواز العدول عن الحكم الحق الا الى الاعدل وكذا قولهم عليهم
السلام ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق فان الحق يعني الثابت والمحق صاحب الحق وكذا قولهم انها لكل امر مجهول يعني انها يجعل المجهول
معلوما فيحصل العلم بسببها انتهى ونسبه ما نحن فيه ثانيا يحتاج الى دليل واثبت في القرعة التي هي لتعيين ما هو متعين في نفس الامر ككون الولد لنطفة شخص
معين وكون الشخص ذكرا او انثى وكونه حرا او عبدا او كون الغنم موطوءة وغير ذلك يلزم من تجويز النقض على القرعة الحكم بما يترتب عليها ان يحكم بتعيين ترتب
الاثار واللوازم الشرعية على ما تعين بها فاذا خرجت القرعة بان الولد لفلان فيحكم عليه بحرمة نكاحه وثبوت التوارث بينهما وغير ذلك فان جاز العدول
عنها لما لا اقراع ثانيا واتفق خروج القرعة باسم غيره يلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال فلا يصح فيها التقايل ايضا وكذا غيره من الامثلة فلا بد ان يتحقق فيها ايضا
واللزوم ولما واما القرعة التي هي لتعيين ما ليس بمتعين بخصوصه فيجري فيه ايضا هذا الكلام في بعض الامثلة كالولاء وقال احدهما ليكون على القول بتخيره وعدم
القرعة على احدهم وكذا لو نذر عتق اول ما يملكه فملك ثلاثا او سبعة فمقتضى الاخبار وجوب عتق احدها بالقرعة واذا بني على القرعة وتعين احدهم فيصير الولاء
عينيا وكذا لو اوصى بعتق ثلث عبيده نعم يمكن القول بجواز التقايل في مثل القسمة وان كان الظاهر فيها ايضا اللزوم كما بيناها ان لم نقل بان التقايل انما
هو في العقود والقسمة ليست بعقد فمقتضى تعين الحق فيه عدم رجوع احدهما الى الاخر وعدم تملك احدهما لما كان للاخر الا بناقل جديد غير الملك الاول والا
ثبوته بل لا يبعد الثبوت في التقايل للمتقدمين اذا رضي السيد بالتقايل فان لهم ابتداء حصا فضيح الكلام مع رضاهم واما فيما لو تراضيا على السهام بدون
القرعة فلظاهر لفظ القسمة الواردة في الاية والاخبار فان ما هو تعيين الحق وتعينه ولا ريب في صدقه عرفا على ما نحن فيه ويدل على صحته عليه ما يستفاد من بعض
اخبار الشفعة ايضا فاذا تحصل الشريك في مثل الكلي الذي هو حصة جزئيا حقيقيا بتعيينه وتخصيصه في فرد خاص فيتعين حصته عن سائر الاجزاء والعود اليه يحتاج الى
دليل وليس ذلك مثل الهبة التي يجوز فيها الرجوع اذ الذي يرجع فيه هو اصل العين التي كانت مملوكة ولم يعلم زوال تسلطه عليها راسا والاصل بقاؤه مع
ان النص دل عليها بالخصوص بخلاف ما نحن فيه فان مملوكه اولا كان هو الامر الدائر بين الامرين كما ستبينه فيما بعد حصلوا انما كان بسبب الاشتباه وبعد
فلا وجود لهذا الكلي فيه نعم ذلك يحتاج الى لطف في تحقيقه واعمال رويته ولا يشتبه المعاطاة ايضا على القول بعدم اللزوم الا بعد التصرف كما هو المشهور اذ
الاول ان كل واحد منهما عوض عن الاخر وفيما نحن فيه كل منهما مال نفسه لا الفرد العوض او الاصل اليه من غيره و توضيح ان القسمة مستوفى بالتقسيم بمعنى
التفريق وهو لا يستلزم القسمة فنقول ان الجسم المشترك بين الشريكين نصفا او ثلاثا او ارباعا او مختلفا باشتراك الشركاء فيهما بنسبة بلحاظ
منها على سبيل الاشاعة صحيحا النصف مثلا اما ان يضعف الجسم على الشياع ولو اريد القسمة فلا بد من التقسيم او لا يعتبر التفريق على سبيل التضعيف بالنسبة
الى المجموع من حيث المجموع او بالنسبة الى كل جزء منه نعم لما كان اعتباره بالنسبة الى جميع الاجزاء اما مستلزم للمحال الذي لم نقل بالجزء الذي لا يتجزى
اللزوم تسلسل ايجاد الغير المتناهي او مما يقرب منه او ما هو هون فلنا فلا بد ان يعتبر ما يمكن فيه ذلك عادة او يمنع من الانقسام بل كل منهما بالنسبة الى
مثل هذا الجسم فاذا اختار الشريكان قسمة مجموع الجسم فلا بد ان يقتسم ذلك البعض كذلك و على ان يقدر بوقتين التقسيم والتفريق ولا انما يعتبر محض تفريق
النصفين مع قطع النظر عن النسبة الى المالكين لان يحصل بعد ذلك كل منهما الواحد ثم يعين بالقرعة او التراضي كون كل واحد منهما لشريك فهذا النصف نصيب
حق هذا والاخر حق الاخر وليس في ذلك تحاصه ولا انتقال حق احدهما الى الاخر ويستحق الان ان نسلمه على المطلوب بما ورد في اخبار الشفعة كما في بعضها

بالجبر

في الدروس و الشهيد

في جواز التقايل في مثل القسمة

سواء اجتماعا على التضعيف

وان ازا انتفت الارف وجهت الحدود فلا شفعة كما في الخبر وانه صلى الله عليه وآله قضى بالشفعة ما لم يورف و تقريب الاستدلال ان نفي الشفعة
واسلب في قولهم عليهم السلام لا شفعة الا لشريك غير مقاسم واذا ارفت الارف فلا شفعة تدل على عدم الرخصة في الرجوع ولو كان يمكن الرجوع في الشركة
بعد تمايز الارف فيمكن القول برجوع الشفعة اذ لا دليل على بطلان البيع خلافا لما يناسب ذلك انتفاء الشفعة وانما بمجرد تمايز الارف والقرعة ففيها
واسناد تدل على اللزوم بالقسمة سواء كان بالقرعة او بالتراضي مع التراضي وليس لك ان تقول ان مقتضى الجمع بين الاخبار انما هو تقييد ذلك في القرعة من
جهة تخصيص خبر التراضي بخبر القرعة لانا نقول لا ضرورة الى هذا الجمع لامكان ارادة التراضي مع التراضي فلا يحتاج الى القرعة وحمل خبر القرعة
على صورة عدم التراضي هذا كله و نقل بعض الاجلة عن بعضهم انه استبعد نقل قول القواعد والشهيدين بكفاية الرضا في اللزوم من دون القرعة في حصول
القسمة مع التراضي لوجه تمييز الحق و هو حسن لو ورد نص معتبر بلزوم القسمة بقول مطلق انتهى و عدم تدينه على وجود الرواية ولكن لم اقف عليها
املا في قسمة الرد فيمكن اجراء ما ذكرنا من الادلة فيه لصدق القسمة عليها لانها فرد من افراد القسمة … لا من توقف حصولها على … منها
واصالة عدم انتقال مال الغير اليه بعنوان اللزوم لا يعارض اطلاق نصوص القسمة و الظاهر انه مع … الاصل … دليلا او كونه معنى مستقلا
محتاجا الى … دليل على لزومه ثم بل هو من مقدمات القسمة واما اصالة عدم الانتقال فقد عرفت الحال فيها ومن ذلك ظهر ضعف …
تتميم القسمة اما من متساوي الاجزاء بان يكون مثليا كالحبوب والادهان او قيميا متشابه الاجزاء كالارض … ونحو …
بحيث يمكن تعديل السهام من دون رد او ضرر وكذلك الثوب الذي لا ينقص قيمته بالقطع او غير متساوي الاجزاء اما الاول فاذا طلب احد الشريكين القسمة
فيجب اجابته ويجبر الممتنع عن القسمة لان لكل احد السلطنة على الانتفاع بماله والانفراد اكمل نفعا ومنعه اضرار به وهو منفي في الاسلام كما ورد في خبر الضرار …
الا … محمول على الغالب من عدم الضرر ولو فرض فيه الضرر لقلته بحيث يسقط البتة عن الانتفاع فالظاهر عدم الوجوب والحاصل انه يجوز اجبار
مشروط بعدم الضرر … واما في القيمي فان فرض عدم الضرر على احد الشركاء في القسمة يجبر الممتنع ايضا … واما لو حصل الضرر اما على الجميع
في الجوهر النفيس بسبب كسره او الثوب الرقيق بسبب قطعه او على بعضهم كما بين اثنين عشرها لاحدهما والباقي للآخر ولا يصلح للسكنى في العشر فلا يجبر
المتضرر بخبر الضرار ولاستصحاب حال الشركة وعدم منع الانتفاع بكل واحد من الاجزاء المشاعة وان كان الطالب هو المتضرر … ويجبر الممتنع الا
ان يكون تضييعا للمال … او غرض صحيح يدفع عنه السفه ويظهر … ولكن نقول على القسمة … الضرر و الشركة
يجوز … عن القسمة ولو لم يكن ضرر الطالب ازيد منه فلو كان ترك القسمة للطالب اكثر من … الشريك فيقدم الطالب …
… ولو … في الضرر ففيه اشكال و يمكن اعمال القرعة فانها لكل امر مشكل ثم انا قد بينا في كتاب … المناهج وجه الاستدلال
بخبر الضرار ومعناه وكيفية الاستدلال بنفي العسر والحرج وفصلناه وحققنا بما لا مزيد عليه في كلام وكتاب واختلفوا هنا في الضرر المجوز للمنع
على اقوال الاول انه لا يحصل في قيمته نقصان فاحش بحيث يحصل الضرر عرفا … وهو مختار جماعة من المحققين هنا والثاني
انما يحصل بعدم الانتفاع بالسهم بعد القسمة والثالث بعدم الانتفاع به منفردا فيما ينتفع به مع الشركة كالبيت الصغير اذا اقتسما كل واحد ما يمكن
من الانتفاع بسبب الضيق والرابع مجرد نقصان القيمة وكل هذه الاقوال من نتايج افكارهم في فهم معنى الحديث و … الى ما حققناه
ان الضرر المنفي هو الفساد الخارج عما يسامح به … من المعاملات … على … الاغلب من احوال …
الاوساط فالضرر المتعارف … والغالب هو المنفي و هذا وان كان غير منضبط … الا ان الامر فيه … كل ما يرجع فيه الى العرف …
هو الظن الحاصل بذلك … مع التشاح والتنازع في الموضوع فيرجع الى الاصل او الى الصلح والاصل هنا … استصحاب حال الشركة واما الثاني اعني ما لا يكون
مثليا ولا قيميا متشابه الاجزاء الممكن التعديل بالسهام فاما ان لا يحصل الضرر بالقسمة ولكن لا يمكن تعديله من غير رد بان يدفع عوض خارج عن المال الشريك
من احد الجانبين في ازاء جزء … زائد كشجر او بئر ونحوهما او … كون احد الشقصين من الارض قريبا الى الماء واحد الشقصين من الدار …
ابعد من … لو انه لا اجبار هنا في القسمة … الخلاف عنه و يشكل اطلاق هذا الحكم مع … الضرر على الطالب … سيما اذا كان الضرر شديدا
فان عموم الخبر يشمله واستشكل في هذا الاطلاق المحقق الاردبيلي ره وبعض الكفاية ره و هو في محله و مستند الاصحاب في ذلك ان ذلك مشتمل
على معاوضة سيما اذا عدلت بالتقويم وتفاوت الاجزاء مع ما مر من المنع كونه بيعا ولا غيره من عقود المعاوضات واشتراط في غيرها … مع ان …
الدليل في القسمة وهو الانفراد … الانتفاع ولزوم الضرر بترك … مع عدم ضرر الشريك بفعله جار هنا و المسئلة محل اشكال لتعارض حديث الضرار
مع عموم تسلط الناس على اموالهم وعدم ثبوت نقل المال الا بناقل شرعي … معارضة خبر الضرار و سكوت الاصحاب عن
التقييد توهن الاطلاق و انا الان ساكت عن القسمة و متوقف في الاطلاق حتى يفتح الله لي فهو خير الفاتحين تمت والحمد لله … في …



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع عنا مؤنة الاديان الباطلة بمؤن سادات الانام ووضع عنا اوزار الحرج في الاديان بالسنن العاطلة بعث النبي والاكرام والصلوة على اشرف من وضح سبيل الشرايع والاحكام واكرم من ميّز الحلال من الحرام محمد وآله الهادين الى الحق والسالم وصحبه المنتجبين الكرام ما تناوبت الليالي والايام وتوالت الشهور والاعوام **امّا بعد** فقد ذاكرني جماعة من سادات فضلاء الاصحاب ونقباء من طالبي الاحتياط في بلاد المؤمنين ممن ابتلاهم بالحرج الشديد والضرر الاكيد من اجل اجرة الحصادة والحمالة والزراعة وما يلزمهم من الخسارة والمنقصة لقصدهم انهم ان اخرجوا الزكوة عن الامور المذكورة ولم يضعوها فالمناص لهم عن ذلك الزراعة وحرمان الفقراء اذا ما ان يدعوها **و**اقترحوا عليّ ان ابيّن لهم حال هذه المسئلة ومبنيها **واذكر** لهم ما يترجح في النظر القاصر من حكمها وفتويها فاقدمت على اجابة ملتمسهم مع اعترافي بقلة البضاعة وعدم الاستطاعة مع ما اشاهده في الاوان بالعوايق والمحن واحاطة الزمان بردّ ما بالنوايب وتناقض البلوى والاحن **وقلت** الذي يترجح في النظر القاصر هو عدم وجوب الزكوة في الامور المذكورة واما ساير المؤن الذي يلزم الزرع قبل تعلق الوجوب **فالذي** يظهر في النظر هو ان ما لو وضعها مع تردد الا ان الاحوط عدم وضعها واما بالاحتياط عدم وضع المؤن الّا ايضا **و**اما وجوب ذلك فالدليل عليه بعد غلبته فان ثبت الاجماع المركب فيثبت لك بذلك القول بوضع المؤن واما بلا اشكال والّا فالحكم في الاخيرة هو الوضع على سبيل الوضوح وفي السابقة على نوع تردد واشكال **فلنقدّم** الكلام فيما يمكن ان يستدل به على اخراج المؤن واما او نوقع بهذا المطلب ثم نخصص الكلام بذكر الدليل على عدم وجوب الزكوة من المؤن الاخيرة **فنقول** قد اختلف كلام الاصحاب بعد اتفاقهم في خصوص الخراج في اخراج المؤن فذهب الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد في المقنعة وتلميذه شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي في النهاية وتبعهما الفرقة المحقة من ابن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه والفاضلان في جميع كتبهم وابن ادريس في السرائر والشهيد في جميع كتبه والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي رحمهم الله بل اكثر الاصحاب على ما نقل عنهم جماعة منهم العلامة في المنتهى والمحقق في المعتبر والمحقق الثاني في الخراجية الى وضع المؤن عن الزكوة وذهب الشيخ في المبسوط والخلاف ويحيى بن سعيد في الجامع والشهيد الثاني في فوائد القواعد وجماعة ممن تأخر عنه كصاحب المدارك ومن تبعه الى العدم وادعى الشيخ في الخلاف اجماع العلماء الا عطاء على انه لا يستثنى شيء من خراج السلطان وينقل في المدارك عن يحيى بن سعيد ايضا الاجماع قال المؤنة على رب المال دون المساكين اجماعا الا عن عطاء فانه جعلها بينه وبين المساكين ويزكى ما خرج من النصاب بعد حق السلطان ولا يندب البذر لعموا الاية والخبر ولانّا اخذ الابند ويؤخذ الغرس لنا السقي كالتدلاب الناضح واجرته ولا فرق بين التمرة والغلة **فاما حجّة** القول الاول فامور **الاوّل** الاصل البرائة الا ما اصابته واصالة عدم زيادة التكليف فان برائة الذمة ثابتة بالعقل والنقل من الكتاب والسنة والاجماع ولم يثبت التزام لها الا في العشر ونصف العشر بعد وضع المؤن والتكليف في وجوبها فيها قبله بها الا بشبهة ولا تكليف لا بعد البيان وستعرف الكلام في دليل الاثبات وتطلع من ذلك يعني

[illegible]

الدليل الاول

في التكليف بالمجمل

اصالة عدم زيادة التكليف فان قلت هذا الاصل معارض بثبوت اشتغال الذمة بالواجب اجمالا لا يحصل البرائة اليقينية الا بعد وضع المؤن قلت
لم يثبت اشتغال الذمة في مقدار المؤن و نحن نقول بوجوب براءة الذمة فيما ثبت فهو غير مقدار المؤن فبرائة الذمة في اصل المؤن باقية على
اصالتها و دليلها ثم غير معارض على الاثبات ان سلمنا فهو معارض بمثله من الادلة الاثباتية ان لم يرجح دليل العدم فان قلت مع التعارض كذا الترجيح
في جانب الاحتياط بنفي الحكم الثابت في الجملة و هو الزكوة كما انا اذا سمعنا الشارع يقول بوجوب الاجتناب عن اناء ولغ فيه الكلب يجب بغسل و تعارض الادلة في وجوب
الغسل ثلثا او سبعا يجب السبع لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب لا يتخلص عنه الا بالسبع قلت الاحتياط لم يثبت وجوبه لما ضعفناه
بما هو اقوى منه في حقوق الله الاصول مع ان الاحتياط انه ينفي العسر سيما في الفتوى فان الذمة مشغولة بوجوب الحكم بما انزل الله و تحميل المشقة على العباد من دون
دليل مع ما علم من ارادة الشارع اليسر بناء الامر و رفع الحرج و العسر عنهم خلاف الاحتياط فيغلب دليل عليه فان قلت لا نقول باشتغال
الذمة من جهة وجوب الزكوة في المؤن بالخصوص حتى يقال لم يثبت الوجوب فيها بالخصوص بل نقول انا مكلفون بشيء مجمل و الاتيان بالمجمل لا يتأتى الا باتيان
محلها فيجب في خصوص المؤن من باب مقدمة الواجب قلت اما التكليف بالمجمل فالمجمل لم يعرف حقيقته و معناه فلا يجوز من الحكيم سيما اذا كان وقت
الحاجة فالامتثال بقوله تعالى و اتوا الزكوة قبل البيان النبوي مما لا يمكن و لا يجوز التكليف به لقبحه لانه تكليف بالجاهل بالشيء و ليس ذلك من قبيل
من فسر عنه غيره بضمنه و شبهها مع انه منصوص بالخصوص و اما بعد البيان فلا بد اما على ما يفهمه منه انه اتيان جميع المحتملات فالتكليف بالوضوء مثلا قبل البيان
مجمل و بعد البيان بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق و امسحوا برؤسكم و ارجلكم لا يتوقف فيه و لا يقف الامتثال به على اتيان جميع المحتملات
فيجب الغسل من الاعلى و الاسفل و الاستدارة و غيرها من المحتملات العرفية و كذا سائر الاعضاء و الافعال كالترتيب الا ان الدليل اشترط فلا يجب
لا يقال ان الالفاظ الواردة في البيان و ذكر ما يلزم في العبادة من الشرط و الاجزاء و لا مانع من الرجوع فيها الى العرف اما نفس الاجزاء و الشرط فليس كذلك
لانا نقول كلا هما من باب الظن كما ان احتمال زيادة شرط او جزء آخر يقدح في حصول اليقين بماهية العبادة فكذلك احتمال زيادة كيفية ما في
في ذلك و كما ان ذلك الظن حجة فكذلك الظن الحاصل من الاصل و غيره فالاصل عدم اشتراط شيء آخر الا ما ثبت بدليل سيما اذا قلنا بان العبادات اسامي للاعم
من الصحيح كما هو الاظهر فالمعنى في حقيقة الزكوة هو ما يفهم من البيانات فعليك بتتبع البيانات لا الالفاظ على ما ذكرت و مقاومتها لما سنذكر فان قلت
ان اصل العدم لا يجري في ماهية العبادات لكونها توقيفية و لا يمكن ان يوظف حقيقتها من الشارع قلت مناط هذا القول عدم حجية الاستصحاب
في اثبات نفس الحكم الشرعي و معارضة ذلك الاصل باصالة عدم تحقق العبادة المطلوبة مع عدم اتيان ما يحتمل دخوله فيها و باستصحاب شغل
الذمة و لا يخفى انه مع انه في اثبات العبادة لا مناص عن العمل بالظن و نحن العمل بقوم مقام العلم فيرتفع شغل الذمة بالبراءة المظنونة من جهة ظن
المجتهد يكفي و لا ريب ان المجتهد مع ملاحظة ما ورد من النصوص في كيفية العبادة و اجزائها و قطع عثوره على غيره و ملاحظة ان الاصل عدم شيء
آخر لما حلت في تحقق العبادة يحصل له الظن بان هذه هي العبادة المطلوبة من الشارع و لا يجب عليه تحصيل اليقين كما حقق في محله نعم يمكن
ان يقال انه لما حصل الاجماع على وجوب شيء على المكلف لا يعرف تمامه و اشتغال الذمة يجب ان يأتي بما يحصل الاجماع على مرتبتها اذ ادلة الشرع
لا ينحصر في الاجماع مع ان التمسك بشغل الذمة ليس الا من جهة الاستصحاب و لا ريب انه لا يفيد الا الظن و بعد ملاحظة ما يوجب الظن في كيفية
العبادة و الاتيان به لا يبقى الا ظن بشغل الذمة لو لم يعارضه ظن آخر اقوى منه و يجعله وهما فان قلت نحن نقول ان اصالة العدم قد
انقطعت بشغل الذمة بالعبادة بمعنى لعودها فكيف يقول المجتهد بعد ملاحظة ما ورد في الكيفية ان الاصل عدم شيء آخر قلت مرادنا ان اصالة
البراءة لم تنقطع الا فيما ثبت من الشرع او امكن اثباته بنظر المجتهد و لو لم يكن كذلك في نفس الامر و المراد باصالة العدم هنا العدم و لا المعرفات
المجمل و انما لا يصير مورد التكليف المنتج الجمل بل بعد البيان و اما القول بعدم حجية الاستصحاب فحجيته مبينة و ان كان في اثبات نفس الحكم
الشرعي و كذلك في ثبوته الاخبار الصحيحة القائلة بعدم جواز نقض اليقين بالشك و انما ينقض اليقين بمثله فاذا حصل الظن بكفاية اخراج الزكوة بعد استثناء
المؤن فيحكم بان ماهية الزكوة هي هذه و لا يجب تحصيل اليقين و ذلك يحصل بالادلة الاثباتية مضافا الى الاصل المذكور هذا هو مع ان مثل
الزكوة و الخمس و نحوها و مثل الصلوة و الغسل و الوضوء و نحوها فرق بينا و هو تحقق الامتثال بكل جزء من اجزاء الاول و ان لم يكن تعقبها الا
حصول العقاب على ترك الجزء الآخر بخلاف الآخر فان المجموع ماهية مركبة ينتفي بانتفاء احد اجزائها فجريان الاصل فيها اوضح و اظهر نعم
مع ملاحظة اشتراط النية و النصاب و المصرف و المكلف و كيفية الاخراج و نحوها هي ايضا مثل الصلوة و نحوها و كلامنا في هذا المقام ليس في
ذلك كما لا يخفى فالكلام فيما نحن فيه نظير الكلام في ثبوت نفس الاحكام الشرعية لا ماهية العبادة و لا اشكال في جريان الاصل فيها الثاني
الاستصحاب و له وجوه الاول ان البذر مال المالك و هو مستصحب في الظاهر الى الحب الجديد لانه لا يخلو عن غرابة و كذلك بعض الاجزاء

الثالث في ضم المؤن

الدليل الثالث والرابع

والاقربية التي هي مآل الثالث غالبا وشبهة تغير الموضوع مع وجود الاشكال في اصلها ضعيف في خصوص الموضع الثاني ان المحتمل الثالث
قبل الاشتداد وبدو الصلاح والبسر في النخل والاحمرار والاصفرار في الثمر على القول في وقت تعلق وجوب الزكوة **الثالث** استصحاب
جواز القطع والقلع وانحاء التصرفات من دون ضمان قبل تعلق الوجوب فيستصحب الا في غير مقدار المؤن فيتعقب الضمان فيه بعد تعلق الوجوب
الرابع ان ذلك تخفيف ضرر وعسر وحرج وهي منفية في الدين بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله لا ضرر ولا ضرار في موثقة زرارة لعبد الله بن بكير عن ابي جعفر وغيرها وان الملة الحنيفية سمحة سهلة
وهذا الاصل المستفاد من هذه الادلة وغيرها مما تداوله العلماء في جميع ابواب الفقه واستندوا اليه ولم ينكروا على المستدل به سيما اذا كان
الضرر فاحشا **و** لا ريب ان عدم اخراج المؤن فاحش خصوصا في بعض البلاد في خصوص الموضع مثل العلامة في المنتهى والمحقق في المعتبر
و لكن الاشكال في ان الاصل هو العمل على هذا الاصل حتى يثبت الدليل نظير البرائة واصل العدم فلا يمكن العمل عليه بعد وجود الدليل
او هو من جملة الادلة فيجوز تخصيص سائر الادلة به فانها متداولة في حد العسر والحرج وطرحها بظاهر استدلال العلماء الثاني **مع** ان الاول لا
فائدة فيه بعد ثبوتها بل هو حينئذ اصل البرائة والايجاب فانه ازيد مما افاده **و** لكن الاشكال في تحقيق مقداره وتعيين موضع الاستدلال به فان
الظاهر انهم يكتفون بلزوم المشقة التي تتحمل عادة صعبا وبتفاوت الاحوال والاشخاص في تحمل ذلك وصعوبته قدمه لذلك جوزوا التيمم
لمظنة الضرر بالوضوء والغسل من جهة البرد او من جهة عوز الماء اليسير او لشراء جبائر او دابته وكذلك جوزوا الافطار للمريض اذا خاف الضرر واكتفوا فيه بظن
الضرر وكذا رخصوا في القعود والاضطجاع والاستلقاء في الصلوة اذا صعب عليه القيام واكتفوا في جميع ذلك واكثره بحصول المظنة وفي بعضها اكتفوا
بان الانسان على نفسه بصيرة كما في حسنة ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام ما حد المرض الذي يفطر صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه الصلوة فقال بل
الانسان على نفسه بصيرة وقال ذلك اليه هو اعلم بنفسه والمراد من قوله يدع صاحبه الصلوة يعني من قيام كما في رواية اخرى وفي صحيحة بكر بن محمد الازدي عنه قال سأله
ابي وانا اسمع عن حد المرض الذي يترك الانسان فيه الصوم قال اذا لم يستطع ان يتسحر والظاهر من كثير منهم انهم اكتفوا في رفع التكليف بالعسر الذي ليس شديدا
او كثيرا كما في حكاية تجويزهم التيمم لمن حصل على اصبعه جرح قليل ووضع عليه مرارة فقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ونحو ذلك وفي
كذلك تجويزهم التحول ولابد للطالبين لها لفتين والماشاء تعهم والعمل بامرهم ما لم يبلغ الفعل مظنة الضرر الذي لا يتحمل عادة وكذلك الكلام في الا
وحقوق الناس فيجوز انحاء التصرف فيها بمجرد الخوف على الضرر الذي لا يتحمل عادة وان لم يكن فيه لا وجرحا بل لو كان اهانة للناس **و** بالجملة يظهر
من تتبع الاحكام الشرعية الثابتة بالادلة ان الحكم فيها يأبى ان يحصل الحرج وهذا الاستقراء ان لم يفيد القطع فانه مكلفا به في الشرع مع كونه مستلزما
للعسر والضرر كالجهاد والحج غالبا ونحوهما فالظاهر ان ذلك من جهة التخصيص بدليل اقوى منه كالاجماع مع ان الحرج والعسر لا زيدهما يستلزمه
الاتيان بهما ونحوهما غالبا بل يمكن فالمنفي هو المشقة الخاصة **و** بالجملة لا ريب ولا شك ان مطلق التكليف لا يخلو عن عسر وحرج كما هو مقتضى تناوله
اللغوي لكنها لما كانت مطلوبة من الشارع فلا مناص عن العمل عليها لكن القدر الذي يستفاد لزومه من الشرع هو تحمل المشقة التي يستلزمه نفس
التكليف من حيث هو واما اذا استلزم مشقة اخرى ليست من مقتضيات نفس التكليف بل من جهة مرض وخبل واماتة ونحو ذلك فما هو المنفي
فعليه هذا التعبير هذا الاصل دليلا مستقلا **فان قلت** ما ذكرته لا يتم فيما نحن فيه اذ لا نعلم فيه نفس التكليف حتى يفرق بين مقتضى المشقة اللازمة
للتكليف ومقتضيات الخارجة عنه **و** بالجملة كلامنا على ان نفي العسر والحرج دليل مستقل برفع الحكم الثابت بظاهر الدليل لا انه مقتضى الاصل وقد يثبت
لاصل البرائة فلابد ان يثبت المكلف به بالدليل حتى يمكن التخفيف عن مقتضى مدلول الدليل بهذا الاصل وفيما نحن فيه لا يمكن اجراء هذا الامر لا اصالة
عدم ثبوت الحكم **قلت اولا** نمنع هذا الكلام على تسليم كون المكلف به مجملا لاجمال الاتيان به باتيان محتملاته **فاقول** لا يجب الاتيان بجميع
المحتملات ونفي الحرج كما تقول لا يجب على من اشتبه عليه القبلة الا الصلوة الى الجوانب الاربع مع احتمال كون القبلة غيرها ايضا فينفي العسر والحرج قد
يرفع بعض اجزاء المكلف به وقد يرفع بعض شرائطه وقد يرفع نفس المكلف به **و ثانيا** فلما حققته وبينته من كون ذلك الاصل دليلا لا اختصاص
له برفع العبادة الثابتة وتخفيفها بل يمكن اجراؤه في اثبات نفس الحكم بان يقال بعد الاستقراء يظهر من حال الشرع ارادة اليسر والتسهيل وعدم العسر فان
ثبت صحة دليل المثبت لعدم وضع المؤن **فنقول** هذا الدليل اقوى منه فيسقط بذلك وان استلزم ذلك هذا الحرج بني على اصل البرائة
فلا مانع من ان يكون الدليل فقط الحكم اصل البرائة ولم يكن رافعا للمدلول هذا الاصل لكونه اقوى وستعرف ضعف الدليل **و** بالجملة هذا الاصل انما
يثبت التخفيف في التكليف الثابت وبنفاسته سابقا ان الظاهر من الشارع ان التكاليف المطلوبة منه انما وردت على مقتضيات اوساط الاحوال من جهة
المكلف والمكلف به معا والمقصد الاصلي ان المشقة من هذه الجهة منطاقة وهذا الاصل ينفي ما هو من الخارج والغالب في المكلفين القوة والقدرة لا ما

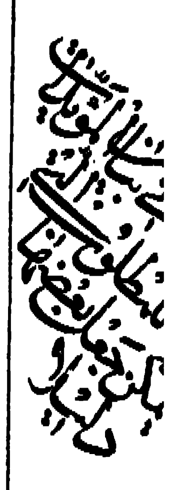
وعدم الحرج وعدم الاضطرار والتكاليف فانه على طبق الاغلب واما ما يمنع ثبوت التكليف بدفعه بعد ما تطابق الدليل المثبت اذا لم يكن قويا يجب تقييده وموان
فاوثم اصل البرائة **و** بعبارة اخرى **نقول** ان العقل والنقل من الآيات والاخبار دلت على نفي الضرر والعسر والحرج واما العمومات كما ذكرنا بعضها او
من جهة الاستقراء وتتبع الاحكام الثابتة في الشرع وجعلها في بعضها في المشقة والضرر الحاصلين بنفس التكليفات الثابتة بالادلة المقامة الحالة الا
من حيث هي هي بالنسبة الى المكلفين الخالين من السوانح والعوارض والموانع ويبقى الباقي تحت الاصل فحفظ بهذا التحقيق واشتغل التوفيق **فان**
قلت سلمنا جميع ما ذكرت لكنه لا يثبت هذا الاصل حكما مطردا وكليا فاستنفاد الايدي والغلبة ما يحقق مصداقه فكيف تثبت
بذلك ضع المؤن كلها في جميع المواضع واما ثبوتها في بعض المؤن وفي بعض الاوقات بالنسبة الى بعض الاشخاص فلم يتعين المسئلة المبحوث عنها
في السنة الغوم **قلت** الظاهر ان اصل اعطاء المال المعتد به الغير مما مع حصول المشقة في تحصيله خصوصا اذا كثرت المشقة في استفادة زجره
وتحمل المشقة في نفسه بالنسبة الى غالب الطباع وان كان غنيا وجوبه مما ينافيه هذا الدليل فلا يجب تحمله الا اذا ثبت بدليل اقوى منه فيحكم بعدم الاخراج عموما
الا ان يثبت منه المخرج وتستعرف حال الدليل المثبت **و مما** حررناه وضحناه ظهر ما فيما ذكره في المدارك من ان مثل هذا الامر يعني مفاده الى في نظر
الشارع والا لسقطت التكاليف كلها **الرابع** عموم قوله الناس مسلطون على اموالهم ولا يحل مال امرئ مسلم الا من طيب نفسه وبعده ذلك خرج ما خرج
بالدليل وبقى الباقي **الخامس** عموم قوله ولا يسئلكم اموالكم في سورة محمد قال الله تعالى وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم اجوركم ولا يسئلكم اموالكم ان
يسئلكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج اضغانكم ها انتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فانما يبخل عن نفسه والله الغني وانتم الفقراء الاية وتوجيه
التنبيه من جهة العلة ايضا فان عدم سؤال الجميع الاموال بل الاكتفاء باليسير منها مثل العشر ونصف العشر لاجل ان لا يبخلوا ولا يخرجوا الاضغان فيكفروا فكما
في صورة الاحفاء والمبالغة في الاخذ يبخلون ويظهرون الاضغان فكذلك في صورة زيادة الاخذ خصوصا في المسئلة المسئول فيها **فان قلت** هنا
احد من الفقهاء بهذه الاية **قلت** نعم قال المحقق في المنتهى في جملة الادلة على مختاره من اخراج المؤن ولان الزام المالك من دون الشركاء حيف عليه واضرار
فيكون منفيا لقوله تعالى ولا يسئلكم اموالكم واستدلال السيد تغمده الله برحمته في الانتصار بها على نفي وجوب الزكوة عن غير الاموال التسعة وكذا الخمس **السادس**
ان الظاهر من الاخبار ان الزكوة في الغلة مثل ما رواه الشيخ في التهذيب في شرح قول المفيد وكذلك لا زكوة على الغلات حتى تبلغ حد ما يجب فيها الزكوة بعد الخرص
والجذاذ وخروج مؤنتها وخراج السلطان في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي نصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر انهما قالا له هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى
فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان وفي بعض النسخ سلطان فتاجرته فيها فعليك مما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج
منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك ورواه عن الكليني وفي الكافي في موضع وتاجرته فاحرثه وقوله فعليك مما اخرج الله
في مقابل قوله فتاجرته فيها شاهد على ارادة المنافع لا رأس المال وما يصرف في المتاجرة وبيان ذلك في الكسب لا يحتمل انه ولا يقال انما اخرجه الله من هذه الغلة
الارضي انه لا يقال لمن سافر في التجارة في المعاملة وضربها وحصل له بعد مؤنة السفر ولم يبق في يده الا رأس المال انه ربح في هذا السفر ويقال لم يحصل
له ربح في هذا السفر بل يقال انه لم يحصل له ربح في هذا السفر ويقال لم يحصل له ربح ولا نفع ولم يخرج له من تجارته شيء **وان** ابيت عن فهمها ما ذكرنا من لفظ
المتاجرة فيدل على المطلوب قوله انما العشر فيما يحصل في يدك فان المؤن لا يحصل في يد المالك بل يخرج عنها **و الظاهر** ان مثلها لو كان ضرر المؤن
على الزراعة ايضا وان كان فيما لو صرف منها الظهر **و ما** ذكره صاحب المدارك من ان الحديث يدل على ان كل ما يبقى بعد وضع المقاسمة يجب فيه الزكوة ويتعين
فيه بان المقاسمة هو الموضوع لاعتراف المعصوم في وجوب الزكوة عليه في حصة السلطان **ففيه** ان ذلك يستلزم التكرار في الحديث فان قوله
الذي قاطعك عليه بدلا عن ما اخرج الله منها يخرج المقاسمة ويصرح بان الزكوة انما هو على حصة الزارع فذكر قوله بعد ذلك انما العشر عليك فيما يحصل في يدك
بعد مقاسمته يكون تكرارا مع قوله وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر وقيل قوله بعد وضع المقاسمة لا يحسن تنزيله الا على ارادة ما ذكرنا من ان الزكوة انما تتعلق بما يعود الى
المالك ويحصل بعد الاخراجات والمقاسمة والقرينة على ذلك بعضهم الاصحاب كما يظهر من استدلال الشيخ به في شرح كلام المفيد وغيره حتى ان المحقق الاردبيلي
تجعل الرواية نصا صريحا في ذلك وما ذكره في منتهى الرواية مبني على حمله على قوله فعليك الزكوة المفهوم من سياق السؤال فان الظاهر ان السؤال عن الزكوة
فان الراوي لعله توهم سقوط الزكوة بسبب كون الارض خراجية كما هو مذهب ابي حنيفة وقد نبهوا بان من طريق اصحابنا محمول على التقية وستنبئك به
والرواية تجعله بلا شك اثبات الزكوة مع الخراج وان قال المشترط يستدل بالاخبار مع قوله فيما بعد وليس على جميع **ما** يجعل قوله الذي قاطعك عليه على
عليك **فهو** بعيد من حيث اللفظ والمعنى **اما** من حيث اللفظ فلتكلم لا نم عطف قوله وليس على جميع الى اخره على ذلك بل الالام عطف وجوب
الزكوة ثم يعقب بكونها بعد وضع المقاسمة **و اما** من حيث المعنى فليعد ايجاب اعطاء السلطان حقه بعنوان اللزوم مطلقا كما بيناه في كتاب منافع الاحكام
مع ان الظاهر ان السائل انما سئل عن حال وجوب الزكوة في الارض الخراجية كما اشرنا وما رواه الشيخ عن حماد بن عيسى قال رواه لي بعض اصحابنا ذكره عن العبد

الدليل الخامس

الدليل السادس

بحساب

النصائح لابي الحسن الاول عليه السلام والحديث طويل الى ان قال وان الارض التي اخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على ما
يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الخراج النصف والثلث والثلثان على قدر ما يكون لهم صلاحا ولا يضرهم فاذا اخرج منها ما اخرج بدأ فاخرج منه العشر
من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح فاخذه الوالي فوجهه في الوجه الذي وجهه الله على ثمانية اسهم الى ان قال
ويؤخذ بعد ما بقي من العشر فيقسم بين الوالي وبين شركائه الذين هم عمال الارض واكرتها فيدفع اليهم انصباءهم على قدر ما صالحهم عليه ويأخذ الباقي
فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك الحديث **وفي** بعض النسخ بدل واكرتها
ففيه قوله ثم ثم فائدته **والظاهر** ان احدهما تصحيف الاخر وعلى التقديرين فهو صحيح الاسناد لا لانه ظاهر النماء والفائدة هو المنفعة الحاصلة
من الكسب لا بقاء رأس المال فتنقسم كما لا يخفى فالزكوة انما يتعلق بالنماء والفائدة لا غير وذلك يستلزم وضع المؤن فانها من جملة رأس المال فلا وجه لما ذكره
في المدارك في جواب العلامة في المنتهى حيث قال ولان الزكوة في الغلات يجب في النماء والفائدة وهو لا يتناول المؤنة من ان متعلق الزكوة ما يخرج من الارض
وهو شامل لما قابل المؤنة وغيرها ولعله لم يتفطن لهذه الرواية وكان نظره مقصورا على سائر العموم مثل قوله عليه السلام فيما اخرج الله من الارض
منها ومثل قوله فيما سقت السماء العشر ونحو ذلك **ويمكن** ان يقال الظاهر من مثل قوله فيما اخرج الله من الارض انها الفائدة والنماء **و** يجب الجواب
عن هذه الاطلاقات ان شاء الله **ويمكن** ان يكون نظره الى ضعف سند الرواية لارسالها **وفيه** انه منجبر بعمل الاصحاب على هذه الرواية وفيها احكام
كثيرة اجماعية ومشهورة يستدلون بها الاصحاب يستدلون بها في كتبهم وما يكون بهذه المثابة لا يمكن القدح فيها لضعف السند اذ مثل هذا
العمل سيما في خصوص هذا الجزء من الرواية بالخصوص اقوى من صحة السند بمراتب **قال** المحقق الثاني في الخراجية وهذا الحديث وان كان من المراسيل
الا ان الاصحاب تلقوه بالقبول ولم يعدلوا عنه وقد عملوا بمضمونه واحتج بمحل ما تضمن من مسائل هذا الباب بغير باب الخراج العلامة في المنتهى وما هذا
شأنه حجة بين الاصحاب انتهى **فان قلت** لم يظهر العمل بالخصوص في هذا الجزء والانجبار بالعمل انما يجدي في كل ما عمل به **قلت** مع تسليم ما ذكرت
وعدم كفاية العمل بها في الجملة الظاهر من مشهور اصحابنا العمل عليه بالخصوص ان العلامة في جملة المنتهى احد الادلة على اخراج المؤن ان الزكوة في الغلات
يجب في النماء والفائدة وهو لا يتناول المؤنة ويجيء نقل كلامه في التذكرة والمختلف ويظهر ذلك من المحقق في المعتبر الظاهر ان نظرهم الى هذه الرواية و
امثالها **فان قلت** هذه الرواية مشتملة على ما لا يقول به الاصحاب من تقديم الزكوة على الخراج وهو خلاف المشهور والمجمع عليه **قلت** لا يضر
ذلك بالاستدلال في باقي اجزائه كما لا يخفى ولانها كما هو طريقة الاصحاب بحيث يصحح وجود مخالفة ذلك مع انه يحتمل ان يكون المراد بيان اكثر الاتهام
بامر الزكوة واخراجه ولا من الجميع يعني بعد الاحتساب قبل افراز الحصص بعد حساب العشر او لا ويلاحظ الحصص قبل التقسيم والا فرز فيخرج من الجميع
يعني من اصل الصبرة الزكوة بعد ما يتعلق بحصة المتقبلين ثم يفرز حصة المتقبلين ثم يعزل الخراج وهذا تأويل قريب لا مانع منه جمعا بين الادلة
ثم ان قلت ان لازم ما ذكرت سقوط الزكوة رأسا اذا لم يحصل من الزرع الا مساوي البذر او اقل منه وان كان كثيرا غاية الكثرة وهو باطل
قلت لا اجماع على بطلانه ولم نقف على احد من القائلين باخراج المؤن صرح باستثناء هذا الفرد بل مقتضى اطلاق كلامهم هو ذلك فلا مانع لهم
من التزامه **واما المؤيدات** للمطلوب فمور كثيرة يمكن جعل بعضها دليلا ايضا **الاول** ما يستفاد من الاخبار ان العلة في الزكوة هو مواساة
وعليه وضع المؤن في الزكوة ينافي ذلك فالباقر روى الصدوق في الفقيه عن محمد بن سنان فيما كتب اليه الرضا في جواب مسائله ان علة الزكوة من اجل قوت
الفقراء وتحصين اموال الاغنياء لان الله عز وجل كلف اهل الصحة القيام بشأن اهل الزمانة والبلوى كما قال الله تبارك وتعالى لتبلون في اموالكم و
انفسكم في اموالكم اخراج الزكوة وفي انفسكم توطين الانفس على الصبر مع ما في ذلك من اداء شكر نعم الله عز وجل والطمع في الزيادة مع ما فيه من الزيادة والرأفة
والرحمة لاهل الضعف والعطف على اهل المسكنة والحث لهم على المواساة وتقوية الفقراء الحديث والمواساة انما يلاحظ بالنسبة الى حال المواسين فكما ان
اعانة الفقير ملحوظ بنظر الشارع فكذلك صيانة المال وربما يكون صيانة المال سببا لذلك لامكان اخذ الفقير من نموه فالباطل بخلاف صيانة المال ويؤيد ما ذكرنا
الاخبار الواردة في علة وضع الزكوة على ما وضع مثل ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي جعفر الاحول قال سألني رجل من الزنادقة فقال كيف صارت
الزكوة من كل الف خمسة وعشرين درهما فقلت له انما ذلك مثل الصلوة ثلث واثنتان واربع قال فقبل مني ثم لقيت بعد ذلك ابا عبد الله فسألته
عن ذلك فقال ان الله عز وجل حسب الاموال والمساكين فوجد ما يكفيهم من كل الف خمسة وعشرين ولو لم يكفهم لزادهم قال فرجعت اليه فاخبرته فقال
جاءت هذه المسألة على الابل من الحجاز ثم قال لو اني اعطيت احدا طاعة لاعطيت صاحب هذا الكلام وعن قثم عن ابي عبد الله قال قلت له جعلت فداك
اخبرني عن الزكوة كيف صارت من كل الف خمسة وعشرين لم تكن اقل او اكثر ما وجهها فقال ان الله عز وجل خلق الخلق كلهم فعلم صغيرهم وكبيرهم وغنيهم و
فقيرهم فجعل من كل الف انسان خمسة وعشرين مسكينا ولو علم ان ذلك لا يسعهم لزادهم لانه خالقهم وهو اعلم بهم وفي العيون عن الحسن الوشاء عن الرضا



الرضا عليه السلام قال قيل لابي عبد الله عليه السلام لاي شيء جعل الله الزكوة خمسة وعشرين في كل الف ولم يجعلها ثلاثين فقال ان الله تعالى جعلها خمسة وعشرين اخرج من اموال
الاغنياء بقدر ما يكتفي به الفقراء ولو اخرج الناس زكوة اموالهم ما احتاج احد **فان** الظاهر منها ان المقدار المقدر انما قدر لاجل الكفاية على ما ورد
في هذه الاخبار من ان الفقراء في جنب الاغنياء او قال مؤونتهم في جنب اموال الاغنياء فيكون زكوة غير النقدين نوعا كافيا بمطلقها فضلا عن اشتراط اخراج
المؤن فان المراد بما ذكر فيها هو زكوة النقدين فيبقى الكلام في وجه استحقاقهم زكوة الغلات والانعام **ويمكن** ان يكون ذلك لاجل التوسعة عليهم
فوق الكفاية وكان مقدار زكوة الغلات والانعام حين صدور التكليف مشابها للمقدر في النقدين في الفريضة لنظر في تلك الاخبار يكون الجميع فيها
الزكوة او انه تعالى جعلها منقسمة بالقسط الى الفقراء لما علم من منع بعض ارباب النقدين زكوة نقدهم وبعض ارباب الغلات والانعام عن زكاتهم وانما منعه
وبالجملة يظهر من هذه الاخبار ايضا صيرورة الزكوة فيما بعد وضع المؤن وعدم كفايته للفقراء لا يمكن ان يؤديه علته وضعها فتبينا بان الحكم فقد
بعد ذكر انهم فان من المغابن ان لو اعطى جميع الاغنياء جميع زكواتهم بعد وضع المؤن انه لا يبقى فقير ولا عصى فحق يمنع مال الفقير لا يلزمه بينا اخر حرا ... لا يجب
الاحتياط الا اخذ منه لئلا يبقى الفقير مع انه لا اثم بذلك من الفقراء انه كما هو المعاين والمشاهد والحاصل ان هذه الاخبار تبعث على ترجيح القول في
المقدار **الثاني** ما رواه في الفقه الرضوي قال فاذا بلغ ذلك وحصل بغير خراج السلطان ومؤونة العمارة والقرية اخرج منه العشر ان كان سقي بماء المطر او كان
ما قال ويظهر من العلامة المجلسي ووالده رحمهما الله الاعتماد على ما فيه ويظهر من ذلك يظهر واعتماد الصدوق والمفيد عليه بحيث فتواهما بالاصل مضمونه
مع عمل الاصحاب عليه مثل هذا العمل لا يقصر عن خبر صحيح فان غايته كونه خبرا ضعيفا معمولا به فتامل **الثالث** ما رواه الشيخ في الحسن لابراهيم بن هاشم
عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التمر والزبيب ما يجب فيه الزكوة فقال خذ فيسافي وتترك معافاره وام جعرور ولا يزكيان وان كثرا ويترك للحارس
العذق والعذقان والحارس يكون في النخل ينظره فيترك ذلك لعياله **قال** العلامة في المنتهى وان ثبت ذلك في الحارس ثبت في غيره من مؤونة النخل
بالفحوى **وقد رده** صاحب المدارك في الذخيرة بوجود القائل بالفصل بل في الذخيرة ان هذا الحكم في النخل ثابت عند الجميع وانما جعل ذلك مؤيدا لان الظاهر
ان ذلك من باب حق الحصاد والجداد لا من باب المؤونة ووجه الاجرة كما يظهر من بعض الاخبار ولذلك رواه الكليني في باب الحصاد والجداد وانا فرضنا ما ذكرنا
وتحقق ما بيننا **فتامل** فيها بين المعنيين لا لسنا ان نحصل لك من كل منهما ما يعتمد عليه فهو والا فلاحظ الجميع وتنامت بعضها ببعض **ثم**
لاحظ ما سنذكره في اخر الرسالة من الالتفات بعد ذلك تا كاعن الاذعان برجحان ما اقتضاه الدليل المذكور **فلنرجع** الى الكلام في المسئلة المسطورة عنها
ونقول ان هذه الادلة التي ذكرناها جارية في تلك المسئلة بل جريانها فيها اولى فلنتم الكلام ايضا في تلك المسئلة **وفيها** مسائل
نحو ضبطها مقدمة بين **الاولى** ان الزكوة يتعلق بالعين لا بالذمة كما هو المشهور بين الاصحاب المدعى عليه الاجماع قال العلامة في المنتهى الزكوة يجب في العين
لا في الذمة ذهب اليه علماؤنا اجمع سواء كان المال حيوانا او غلات او اثمانا وبه قال اكثر اهل العلم وللشافعي قولان وعن احمد روايتان وقال في التذكرة الزكوة
تجب في العين لا في الذمة عند علمائنا وبه قال ابو حنيفة ومالك والشافعي في الجديد واحمد في اظهر الروايتين الى ان قال وقال الشافعي في القديم انها تتعلق
بالذمة والعين مرتهنة بذلك ويظهر الاجماع ايضا من المعتبر حيث نسب الخلاف الى بعض العامة ايضا ثم قال الزكوة تجب في العين لا في الذمة حيوانا
كان المال او نقدا او غلات او فضة وبه قال اكثر اهل العلم وللشافعي واحمد قولان **ولم** نعثر في هذا الحكم على مخالف من الاصحاب نعم نقل الشهيد
في البيان عن ابن حمزة انه نقل عن بعض الاصحاب وجوبها في الذمة **وكيف** كان فالمعتمد هو الدليل لنا على ذلك وجوه **الاول** الاجماع كما نقلنا
وخروج بعض الاصحاب بمجرد ذلك على فرض تسليمه غير مضر كما حقق في الاصول والاجماع المنقول حجة **الثاني** ظواهر الاخبار الكثيرة مثل قولهم عليهم السلام
فيما سقت السماء العشر وفي كل اربعين شاة شاة وفي عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال ونحو ذلك فان في حقيقة في الظرفية وفي السببية بدليل
التبادر واستعمالها في مثل قوله صلى الله عليه وآله في قتل الخطاء من الابل لا بد له من تحقيقه وان كان كثيرا في مثل قوله في خمس من الابل شاة نوع خفاء وهو ايضا غير
مضر كما لا يخفى على المتامل غاية الامر ... في مثل شاة قال الشهيد ره في البيان بعد ذكر ما نقلنا عنه في كيفية التعلق بالعين ويحتمل ان يقرر
تعلق الزكوة في نصف الابل الخمس بالذمة لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة شاة **الثالث** ما رواه الكليني
في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ
زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها البايع ويظهر من بعضهم ان يتبع التعلق بالعين ذا الاستفصال **الرابع** انها لو وجبت في الذمة لتكررت في
النصاب الواحد بتكرر الحول ولم يقدم على الدين مع بقاء عين النصاب اذا قصرت التركة ولم يسقط بتلف النصاب من غير تفريط ولم يجز للساعي تتبع العين
لو باعها المالك والتوالي بالاتفاق فكذا المقدم اقول هكذا استدلوا بما ذكروه ويمكن للنافي منع الملازمة او الاتفاق لعله هو الباعث على ذلك
ان ثبت ودليل اخر لا كون الزكوة متعلقا بالعين وقد يمنع بطلان التالي ولكن الانصاف ان منشأ هذا الكلام هو التعلق بالعين وان الاتفاق وقع على

في ان الزكوة هل تتعلق بالعين

فلك من جهة الجهة كما ان ظاهر الرواية السابقة ايضا ما ذكرنا فلا يصلح في الظهور لاحتمال الرجوع واستدل القائل بالتعلق بالذمة بوجوه ضعيفة اقواها
عدم لزوم المال الا باخراج العين وعدم منعه من التصرف فيها الا مع اخراج الفرض وعدم تبعية النماء لها **والجواب عن الاول** ان ذلك رخصة من
الشارع وتسهيل وارفاق بل يظهر من الاخبار الدالة على جواز اخراج القيمة انه كما هو الاظهر الاشهر المدعى عليه الاجماع من المحقق في المنتهى في غير الانعام وهو الظاهر
من غيره ايضا والخلاف انما هو من المفيد في الانعام ان الاصل هو العين وذلك رخصة فلاحظها فلنذكر منها واحدة وهو ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد
البرقي قال كتبت اليه هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج
من كل شيء ما فيه فاجابه ايما تيسر يخرج **ويظهر** من ذلك الجواب **عن الثاني** ايضا سيما اذا قلنا بان التعلق من باب تعلق ما فيه ارش الجناية بالعبد و
عدم تبعية النماء لو ثبت بدليل اخر فلا ينافي ذلك عدم تعلق الزكوة بالعين مع ان العلامة في التذكرة منع ذلك ايضا وهو في محله بناء على القول بكون
التعلق من باب الشركة كما هو الظاهر من الاصحاب **ايضا** ان اصحابنا بل العلماء اتفقوا على ان تعلق وجوب الزكوة بالزرع والنماء لا يتوقف على التسمية و
التصفية والتجفيف بل انما هو وقت وجوب الاخراج اتفاقا **نعم** اختلفوا في وقت تعلق الوجوب هل هو اشتداد الحب في الحنطة والشعير وانعقاد
الحصرم في الكرم والاحمرار والاصفرار في النخل كما هو الاظهر المنسوب الى الاكثر لصدق الاسم عليها حينئذ ولورود الاخبار في وجوب الزكوة في العنب منها
صحيحة سعد بن سعد الاشعري ولا قائل بالفصل كما اقتضاه المحقق الاردبيلي او اوان التسمية الزرع حنطة وشعيرا وصيرورة الثمر تمرا او زبيبا كما اختاره المحقق
في المعتبر وحكي عن ابن الجنيد **اذا** مهد ذلك **فنقول** مقتضى ما ذكر اشتراك الفقير مع رب المال ح ولا دليل على وجوب المؤنة على رب
المال لحصة مال شريكه وحمل ونقل وتصفية كما هو مقتضى الشركة وكما هو الحال في سائر الاموال المشتركة فعلى كل منهما ما يخصه بعد الحصة وعدم
وجوب الاداء قبل التذرية والتصفية لا يدل على وجوب الحصاد والتذرية والتصفية ولا دليل اخر من عقل او نقل يدل على ذلك **فان قلت**
سلمنا ان الزكوة يتعلق بالعين لكنه يتصور على وجوه كما ذكره الشهيد في البيان فانه قال في كيفية تعلقها بالعين وجهان احدهما انه بطريق الاستحقاق
والفقير شريك وثانيهما انه استيثاق فيحتمل انه كالرهن ويحتمل انه كتعلق ارش الجناية بالعبد ويضعف الشركة الاجماع على جواز ادائها من مال اخر وهو
مرجح للتعلق بالذمة ويعارض بالاجماع على تتبع الساعي العين لو باعها المكلف **قلت اولا** ان ظاهر الاصحاب في كل من ادعى الاجماع على تعلقها
بالعين انه على طريق الشركة وهو الظاهر من عموم الاخبار وفي رواية الصدقة وفي رواية عن ابي المغراء عن ابي عبد الله قال ان الله تبارك وتعالى شرك بين الفقراء والاغنياء
في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم **وقال** العلامة في التذكرة الزكوة يتعلق بالعين عندنا وعند ابي حنيفة الا ان ابا حنيفة قال لا يستحق
بها جزء منها وانما يتعلق بها كتعلق ارش الجناية بالعبد الجاني وهو احد قولي الشافعي واحمد لان تعلق الزكوة بالمال لا يزيل ملك المالك عن شيء من ماله كالشاة
المتعلقة بالخمسة من الابل وفي عدمه اشكال تقدم انتهى **ومراده** من الاشكال ما سبق منه من الميل الى كون التعلق بالعين من باب تعلق ارش
الجناية بالعبد وتحير بعد ذلك ايضا في ذلك وعلى هذا فظاهر العلامة في التذكرة مخالفة ظاهر الاصحاب في ذلك ولم نقف على موافق له صريحا **وثانيا**
ان كون التعلق من باب الرهن هو من فروع القول بالتعلق بالذمة كما نقله العلامة في التذكرة عن الشافعي وقد ابطلنا هذا القول **واما** القول بكونه من باب
تعلق ارش الجناية بالعبد **فمع** استلزامه خلاف مقتضى الادلة المتقدمة لا يضرنا ايضا لان المولى اذا اختار فداء العبد في ارش الجناية فما اختار الا اولياء المجني عليه
في قتله او استرقاقه يكون العبد مالهم فكذلك الزكوة اذا اختار المالك اعطاء العين فيتعين حق الفقير فيها ويصير شريكا للمالك بلا اشكال وتمام
الكلام في محل اخر **وظني** ان هذا مما لا ينبغي الاشكال فيه ولا التامل في عدم وجوب حمل المؤنة عن الفقير **ولعله** الى ذلك يشير كلام الفاضل
في مقام الاستدلال على اخراج المؤن عموما حيث قال في المنتهى لنا انه مال مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهم بالخسارة عليه كغيره من الاموال
المشتركة ولان المؤنة سبب الزيادة فيكون على الجميع **وقال** في المعتبر لنا ان المؤنة سبب في زيادة المال فيكون على الجميع كالخراج على غيره من الاموال
المشتركة انتهى **فان** اجراءه في جميع المؤن مشكل لعدم ثبوت الشركة قبل تعلق الوجوب وادلة العقد لا يجب ان يكون مساوية للمدعى ولو بل قد
يكون اخص من المدعى **ولعلهم** استندوا في التعميم بتتمه القول بالفصل **وبالجملة** فالدليل قد يثبت جزء المطلوب ويثبت جزؤه الاخر من دليل
اخر فيكون هذا دليلا على الاخراج عموما ايضا بضميمة الدليل الاخر **ومما** ذكرنا يظهر ما في ما ذكره في المدارك ردا على العلامة في المنتهى من ان اشتراك
النصاب بين المالك والفقراء ليس علة لعدم سائر الاموال المشتركة ليكون الخسارة على الجميع ولهذا جاز للمالك الاخراج من غير النصاب والتصرف فيه
بمجرد الضمان ووجب عليه كلما يتوقف عليه الدفع الى المستحق من اجرة الكيال والوزان لتوقف الواجب عليه فذلك يقتضي ان يكون اجرة الحصاد والتصفية
على ان هذا الدليل ان تم فانما يقتضي استثناء المؤنة المتاخرة عن تعلق الوجوب بالنصاب والمدعى اعم من ذلك انتهى **و**ذلك لان جواز تصرف
المالك ح انما هو رخصة من الشارع فلا يبحث على الشارع وما ذكره من وجوب كلما يتوقف عليه الواجب من اجرة الكيال وغيرها ان اراد وانه يجب

في الجواب عن الاستدلال على تعلق الزكوة بالذمة

عليه في ماله فهو اول الدعوى وان اراد الوجوب عليه ولو من مال الفقير فالتبصر وكونه الواجب مطلقا حتى بالنسبة الى صرف ماله للفقير المنع لا نرى
انه يجب علينا حفظ النفس المحترم عن الهلاك من الجوع مثلا فاذا كان ذلك الجائع واجدا للقيمة فهل يجب علينا اطعامه مجانا او يحصل الامتثال بالواجب
القيمة واعطاء الطعام اليه **نعم** اذا فرض عدم الامكان الا بالاعطاء من عين ماله **فنحن** نقول بمتعين اجرة الكيال والوزان في غير ما عن
وجوب الاخراج **ولعله** لذلك ذهب اليه الاكثرون ولكن لكونه اجماعيا غير معلوم ولم يذهب احد من العلماء فيما اعلم الى هذه المسئلة ثم الشيخ في
من المبسوط ذهب الى انه لا يجب على المالك ثم قال العلامة في المختلف اذا احتيج الى كيال او وزان في قبض الصدقة قال الشيخ في المبسوط قيل فيه يجب على رب المال
احدهما على ارباب الاموال والثاني على ارباب الصدقة ثم قال والاول اشبه وقال في موضع آخر منه ويعطى الحاسب والوزان والكاتب من سهم العاملين
والاقرب ما قواه الشيخ **لنا** ان دفع المال واجب على المالك ولا يتم الا باجرة الكيال والوزان وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقال
المحقق في الشرايع اذا احتاجت الصدقة الى كيل او وزن كانت الاجرة على المالك وقيل تحتسب من الزكوة والاول اشبه وقال العلامة في القواعد ان اجرة الكيال
والوزان على المالك على الاقوى اما وجوب المحافظة والحفظ مطلقا فغير مسلم وكون تعلق وجوب الزكوة حين الانعقاد بمعنى وجوب اخراجها مطلقا بعنوان
الواجب المطلق فهو في معرض المنع **و** يظهر ذلك مما ذكرناه في وجه الثمرة في تعلق الوجوب مع عدم وجوب الاخراج عن العين الا ان العين دون تعلق وجوب
مقدمات اخراجها الى المستحق مثلا من التبن ونحوه حتى تكون الحصاد والحمل والرمي والتصفية لتدخل في مقدماته ومن ذلك يظهر الكلام في قوله وذلك
ان الى آخره واما قوله على ان هذا الدليل الى آخره فيظهر جوابه مما تقدم **ثم نقول** اما على القول بجواز الخرص بعد التربع كما يجئ في الكرم والنخل على ما
هو المنقول عن جماعة ولا يبعد القول به لكونه ظاهرا لما مر من صحيحة سعد بن سعد الاشعري رواه في الكافي عن ابي الحسن الرضا قال سئلته عن الرجل يحل عليه
الزكوة في السنة في ثلث اوقات يؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها ومن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها قال اذا
صرم واذا خرص فيجوز اخراج حصة الفقير وقبله ضبط ماله وحصته وتصحيح تدبيره وتصفيته فلا اشكال ح ومن يرجح بجواز تقسيم الزرع العلامة في كتاب
الفقهاء من المختلف تقسيطا كان او فقيرا امسك سنبلا او لا اذا امكن تحصيل التساوي ح فكل ما يتوقف عليه اداء الواجب الكلام في الكيال والوزان **وبالجملة**
قد تعلق الواجب ح باداء الحق في هذا الحال لم يعلم تعلق الوجوب باداءه صافيا عن التبن خالصا عن الشوب حتى يكون الامور المذكورة من مقدماته مع تعلق
من الكلام في المقدمة **واما** على القول بالقسمة ثم ان يعين فقيرا ويجعل زكوته مالا ملكه ثم ان يجعل ذلك الحامل وكيلا في صرف المؤنة المحتاج اليها في حصته
او يعمل هو بنفسه في ذلك ويحسبها من اجرته على العامل **فلا** اشكال ح ايضا اذ ح يكون المسئلة مشاعا بينهما ولو لم يتعين الفقير فيمكن ح في صورة عدم الامكان ان يحزر ذلك
باذن من الحاكم الشرعي الذي هو وكيل الغائب الفقراء فلا اشكال ح ومع الحزر عنه الظاهر جواز مباشرته بنفسه مع ملاحظة صلاح حال الفقراء ومثله
جماعة من عدول المؤمنين مع احتمال الجواز المباشرة مطلقا بل الظاهر الجواز مطلقا كما هو مقتضى الادلة المتقدمة ومقتضى ما يظهر من الاخبار من كون
الامر الى رب المال في حصته في التصرف فيها والقبول بعد كلها قبل قبضه **وبالجملة** لا اشكال في وضع المؤنة اللاحقة بعد تعلق الوجوب الى مال الصنعة
كما انما كان اذا حصل الاذن من الفقراء فانما في حكم الاذن منه **ومما** ذكرنا يظهر حال صورة الخرص وعدم تعيين الفقراء ايضا **والحاصل**
ان رب المال ح مع عدم التقصير في حق الفقير ومنتج البحث فيما لا يجب عليه واما على القسمتين من سبيل الاولى فيما لم يحصل الاذن من جهة الفقيه
او من يقوم مقامه فيمكن المؤنة من قبل الفقير وان بعد بنائها ابتداء الكلام في الثالث مثل الكلام في الثالث بلا تفاوت بل اولى بجواز الخرص فيها بلا اشكال
واما حجة القول بعد وضع المؤنة فامران **الاول** الاجماع المنقول نقله الشيخ في الخلاف لا عن خط من العلامة وكذلك يحيى بن سعيد في الجامع قد
نقلنا كلامه **اقول** الاجماع المنقول يجيز الواحد لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة لان غايته كونه في حكم خبر صحيح وخبر الواحد لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة العقلية
والنقلية من الكتاب والسنة **مع** ان الظاهر ان هذا الاجماع لا اصل له اصلا فان القول الى علمائنا منحصر فيما ذكرناه لا ما الشيخ في المبسوط والخلاف وما هذا
شانه فكيف يكون اجماعا الا ان يقول انه يكفي في تحقق الاجماع اتفاق الجميع وان وجود المخالف المعلوم النسب لا يضر معه في دعوى الاجماع **فان** الحق ان الاجماع
الذي هو حجة عند الامامية هو ما يكشف عن راي رئيسهم وان كان بسبب اتفاق الاكثر **بل اقول** ان ذلك مما هو على توهم مدعيه شاذ
الاجماع فالغالب هو الحدس وهو قد يخطي وترى الاجماعات المنقولة في هذا الجهة بحيث يرى في كلام الفقهاء وذلك البس بها ح في حجية مطلق الاجماع المنقول
مع ان دعوى ذلك بحيث لا يخرج منه مخالف ولا موالف للاعاظم العلماء كيف يجامع مع ما حكاه في صدوق الطائفة محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه
وذكر في اوله انه ما ذكر فيه الا ما يفتي به ويعتقد صحته وانه حجة بينه وبين ربه شيئا والظاهر من هذا المقابل المجزوم به انه لا يفتي لا على روايته ثم قال
فيه وليس على الحنطة والشعير شيء حتى يبلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا والصاع اربعة امداد والمد وزن مائتين واثنين وتسعين درهما ونصف
فاذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤنة القرية اخرج منه العشر فهو عبارة الفقه الرضوي مع ادنى تغيير في بعض الالفاظ وزيادة لفظ العادة قبل

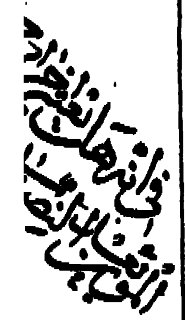
وفيه بيان اخراج اجرة الكيال والوزان من الزكوة

وفيه بيان حجية الاجماع المنقول

العربية في الفقه لو منتو وكذلك فتوى فقها البيت في معتمد المؤمنين موسى للاصول ومهذب الفروع وقائد الاحتياط الشيخ السديد محمد بن محمد النعمان المفيد في
المقنعة ق بظهر ذلك من جماعة من فحول العلماء المعتبرين كالعلامة وجمال الملة والدين والفخر والمحقق ابو القاسم بن سعيد الذي لا يوصف بكيف وكيت وجماعة ممن تأخر
عنهما مثل الشهيدين والمحقق الثاني وغيرهما مع ما بينهم من الاختلاف بنقل الاقوال سيما في مثل المنتهى والمختلف والمعتبر حيث لم يذكروا في ذلك خلافا الا من
الشيخ في الخلاف والمبسوط مع انه نص في النهاية اتفق على طبق المشهور و هو الظاهر من التهذيب بل هؤلاء الفحول حين نقلوا قول الشيخ لم يذكروا
دعويه الاجماع وذلك لظهور فساده عندهم بل قال الفخر ما افتى باخراج المؤن وللشيخ قول هنا قول ضعيف و قال المحقق الشيخ على في
الخراجية والمشهور بين الاصحاب ان الزكوة بعد المؤن نعم هو قول الشيخ ره واما ابن ادريس فهو لم يتعرض لخلاف الا من الشيخ ولا من غيره و
كانه حسب من الاجماعيات لو فق على طبق جمهور الاصحاب وكذلك دعوى يحيى بن سعيد و هو اظهر فتاوى الاستثناء الفتوى بعد الشيخ غاية الكشف
بحيث لا يصلح كونه مظنة للاستثناء و بالجملة لم نقف على مخالف في هذا الحكم الى زمان الشهيد الثاني الا من الشيخ ويحيى بن سعيد والشهيد
الثاني في فوائد القواعد فان الظاهر انه في المسالك موافق للمشهور ولم يظهر منه في شرح اللمعة ايضا المخالفة وان كان يظهر منه نوع تردد ما و ميل
قليل الى جانب قول الشيخ ثم تبع الشهيد الثاني جماعة من متأخري المتأخرين كالفاضل صاحب المدارك وصاحب الذخيرة واضرابهما و الظاهر ان ذلك
لاختفاء الادلة عليهم بسبب قلة التتبع وتعدد الاخبار في ذلك وظنوا ان كثرة الفتوى مع قلة النصوص لا تفي في حصول الظن بالحقية من حيث
واظن ان التخرقة النصوص هو كالظهور بحيث لم يكونوا في العهد الاول محتاجين الى البيان او ذلك لما كان لاجل التقية فان عدم وضع المؤن مذهب
الفقهاء الاربعة بل جميع العامة الا عطاء كما نقل في المعتبر والمنتهى وظهر من مدعي الاجماع ايضا و بهذا يظهر بداية ضعف قول الشيخ لموافقته
العامة والرشد في خلافهم كما نطق به الاخبار الكثيرة وجعل علماؤنا ذلك من وجوه الترجيح فيحصل من ذلك تأييد آخر بل دليل آخر لحقية مذهب المشهور
فان قلت لعل الشيخ اطلع على الاجماع المنعقد في زمان عطاء وعلم ان جميع المسلمين اتفقوا على ذلك ثم خرق عطاء الاجماع ولا يضر ذلك في
وجود الفتوى من سائر الفقهاء بعده قلت مع ان ذلك في غاية البعد مع عدم اطلاع الذين هم اقرب منه واقرب الى اخبار اهل البيت منه يرد
عليه ان انعقاد الاجماع على فرض التسليم على سبيل التقية اذ كما ان مستند الاجماع وموجبه قد يكون العلم برأي الامام من باب اللطف فقد يكون ذلك
موجبه حصول العلم به من باب التقية و هذا يمكن ان يكون توجيها في كل اجماع من مخالفين يدعيها الاصحاب فليكن على ذكر منك الثاني الاطلاقات الاخبار
وعموماتها مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن الحلبي قال قال ابو عبد الله عم في الصدقة فيما سقت السماء والانهار اذا كان سيحا او كان بعلا العشر وما سقت السواني
والدوالي او سقي بالغرب فنصف العشر وما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة وبكير عن ابي جعفر ع قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشا والدوالي والنضح ففيه نصف
العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل او سماء ففيه العشر كاملا وفي معناها اخبار كثيرة و وجه الاستدلال بها ان الحكم معلق على كل ما سقي
فاخراج التخصيص يحتاج الى دليل اقول يمكن ان يجاب عن ذلك بوجوه الاول ان العام والمطلق انما يعتبر عمومهما واطلاقهما بالنسبة الى ما يخطر في اذهان
المكلفين والمخاطبين الى الخطاب انما تنصرف الى متعارف المخاطبين في كل موضوع مقيد بقيد العموم والاطلاق له شئون وحيثيات قد يكون غرض المتكلم من اثبات
العموم ملاحظة جميع افرادها بالنسبة الى بعض الشئون والحيثيات ليس لتجاوزوا الفاظ الاطلاقها فاجراء العموم في غيرها خروج عن مقتضى مدلول اللفظ
فاذا قال الشارع يجوز السجود على كل ما ينبت من الارض غير المأكول والملبوس فهل تراك تقدر على الاستدلال بذلك على جواز السجود على خشب مغصوب
او نجس بان يقال انه مراد من اللفظ ظاهرا كما هو الشأن في العام الذي لم يخرج بالدليل بل الظاهر من نظر الشارع ان كل ما كان مما انبتت الارض وصدق عليه هذا
العنوان فهو من جهة هذا العنوان يصح السجود عليه ولا التفات الى جانب الشئون الاخر وكذلك مثل قولهم يجوز السجود على القرطاس المكتوب مع
انضمام انفاق وبمثل المغصوبية وضعه للتحويل القرطاس المكتوب اذا كان معمولا من الحرير ايضا فلا يجوز الاستدلال به على جواز السجود على القرطاس المكتوب
من الحرير لان الظاهر ان المراد من هذا التعميم هو بالنسبة الى الكتابة لا الى ذات القرطاس وكذلك لا يمكن الاستدلال به على جواز السجود وان كان القرطاس
مغصوبا او نجسا ونحو ذلك والمدار في العرف على ذلك فان قلت نفهم هذه الشئون كلها خارجة من العموم ونخرج ما اخرجه الدليل والذي
قلت ما انصفت بل اعتسفت فلاحظ ما ذكرته من مثال المصنف فنقول فيما نحن فيه لم يرد بالعموم الا ملاحظة افراد ما سقي بالغيث مثلا
مقابل افراد ما سقي بالناضح مثلا لا ملاحظة اجزاء كل واحد منهما فغاية ما ثبت من هذا العموم ثبوت العشر في كل نصاب من افراد القسم الاول ونصف العشر
في الثاني في الجملة وليس في الاخبار ما يدل على ان في كل ما سقت السماء العشر في جميعه وان سلمنا ان عمومها كلها يشمل الاجزاء نعم لو قيل فيما يجب
عشر ما سقت السماء ونصف عشر ما سقته الدوالي لكان له وجه اما قولهم فيما سقت السماء العشر فلا يدل على ذلك وكما يمكن ان يكون اللام للعهد الا عموما
عن المقتضية فيكون المعنى فيما سقت السماء عشره فيمكن ان يكون اشارة الى العشر المعهود وهو عشره بعد وضع المؤن ولعل كان ذلك معهودا سيما بملاحظة المشهور



في الفنون بل لا يبعد ان يقال ان الظاهر من الاخبار ان العشر ونصف العشر كانا نوعين من الزكوة معهودين عند الرواة واذا لم يعلم هل كان المعهود العشر من الجميع
او من البعض يكفي في قدح الاستدلال **فان قلت** روى الشيخ عن اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم قال سألته عن الحنطة والتمر يزكيهما فقال العشر ونصف
العشر العشر فيما سقت السماء ونصف العشر فيما سقي بالسواني فقلت ليس عن هذا اسئلك انما اسئلك عما خرج منه قليلا كان او كثيرا الحد يزكى ما خرج منه فقال
يزكى ما خرج منه قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد ومن كل عشرة نصف واحد قلت فالحنطة والتمر سواء قال نعم وهذه الرواية تدل بالتنصيص على ان العشر
من الجميع **قلت** بعد الاغماض عن سند الرواية انها محمولة على التقية سيما والمروي عنه هو الكاظم والتقية في زمانه كانت شديدة فان ابا حنيفة
لا يعتبر النصاب ويوجب الزكوة في قليل الغلات وكثيرها وتمام ملاحظة ما قدمنا ان مذهب سائر الفقهاء العامة عدم وضع المؤن فينطبق الحديث على
مذهبه ويرتفع الاشكال **ولا** حاجة الى ما اوله الشيخ في التهذيب فقال ان المراد به ما زاد على خمسة اوسق لان ما نقص عنه لا يجب فيه الزكوة وسؤاله
بعد تفهيم الامام مع كونه من اهل اللسان يؤيد ما ذكرنا من تضعيف العموم فيما ذكروه **فان قلت** روى الشيخ في التهذيب عن محمد بن علي بن شجاع
النيسابوري انه سئل ابا الحسن الثالث عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون
كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته وهذه الرواية تدل
على عدم وضع مؤنة العمارة الضيعة من جهة ان الامام لم يلتفت الى المنع عن ذلك وقال ان الزكوة ان يخرج بعد وضع مؤنة العمارة لا قبلها فمقرره
لا مضعفه **قلت اولا** نمنع ان علي الراوي مجهول مهمل لا يعتنى بروايته مثل ذلك **واما ثانيا** فنحن لا نعول بحرمة ذلك حتى يجب الردع والتنبيه بل
يمكن ان يكون ذلك مستحبا **واما ثالثا** فمحمولة على التقية كما ذكرنا **الثاني** ان الامام المعصوم وان كان يجب عليه البيان كما هو الاظهر لكن في
على الاظهر لا ابتداء وما ذكرنا من الادلة اما كونه مخصصا فما لا ريب فيه من جهات كثيرة كخروج الخراج منه اتفاقا وخروج خراب الغلات لا يبعد عن خوبتيه(?) وغير ذلك
واما كونه مجازا فخفيف في الاصول **الثالث** ظو(?) نفسه يسلم العموم والمعاوقة من حيث المعارضة فلا يبعد ما ذكرنا من جهة التي لا لذوا الاعتقاد تحمله
فيما ذكرنا خاص مطلق مثل ما دل على ان الزكوة في النماء مثل الدليل الذي فيه على خصوص المؤن بعد تعلق الوجوب في غيبة العفو(?) وغيرها والخاص
مقدم على العام واما ما هو اخص منها من وجه مثل ما دل على نفي العسر والحرج فيمنع انعقاده بعد بصير(?) قوى من الاعم منهما من جهة العقل الى بعض ذلك يشير كلام المحقق
في المعتبر حيث قال وحجتهم لا يتناول موضع النزاع لان العشر فيما يكون نماء والمؤنة فلا يتناول المؤنة وفي النهاية في الخلاف بعد نقل قول الشيخ واستدلاله بقوله
باطلاق قوله فيما سقت السماء العشر **ونحن** نقول بموجبها لان العشر انما يجب في النماء لا المؤنة وفيه التذكرة في الجواب عنها انه لا يتناول محل النزاع لان
العشر فيما يكون نماء وفائدة **واما** المنتهى فلم يتعرض لا لنقل قول الشيخ وسكت عن دليله وجوابه وفي ذلك في مثل هذا الكتاب اشارة الى كمال التضعيف
وبالجملة فما ذكرنا من الادلة مع كون جملة منها خاصة تتفقه بحكم هذا الاطلاق مع انها معتضدة بالعقل والنقل من الاصول والعمومات من الكتاب والسنة وعمل
الاصحاب في مخالفة العامة وموافقة الخاصة والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر المستفادات بالعقل والنقل وغير ذلك **واما** هذه الاطلاقات
فمخالفة للاصول والظواهر الكتاب والسنة وموافقة لمذاهب العامة ومؤدية الى العسر والحرج والضرر غالبا **وبالجملة** فلا نسلم عموم الروايات ولا ظهورها
فيما نحن فيه وتخصيصها ثابت بما ذكرنا **ثم** ان صاحب المدارك جعل الفرق بين ما سقت السماء ونحوه وما سقت الدوالي والنواضح ونحوهما بالعشر ونصف
العشر من الشواهد القوية على عدم استثناء المؤن لانه اذا اعتبر اخراج المؤن لا ينتفي الفرق ... كثرة المؤنة وقلتها **قال** ومن ثم اختار الشهيد في البيان
استثناء مؤنة السقي لاجل نصف العشر واعتبار ما عداها وتبعه في الاستثناء صاحب الفوائد **اقول** لا شهادة فيه فانه لم يظهر من الرواية ان ذلك من
جهة اعتبار مؤنة السقي وكثرتها او لا ينفك يكون سائر المؤن فيما سقت الانهار اكثر منها فيما ينفي من القنوات والانهار العظيمة المحتاجة الى الشفقة(?)
والحفر **وفي** مثل العراق ... والذي يختلج بالبال ان يمكن التفرقة لان الزرع الحاصل بما يحتاج الى الدوالي والنواضح ونحوهما غالبا ...
من جهتها او بعد من مؤنته ومؤنته غالبا بخلاف القسم الاخر **مع** ان الغالب الاحتياج الى بعض الغلة للقوت سيما اذا اصعب الاشتراء والتحصيل من الخارج
فربما يتسهل على صاحب هذا القسم من الزرع اعطاء مال كثير ... ويتصعب عليه اعطاء قليل من الغلة فحكم الرؤف العالم بصلاح الكل باي المصالح في
ذلك كذلك ... **وفي** هذا الاستثناء ... ان ذلك الفرق لاجل كثرة المؤنة وقلتها فانا احمل الشهيد
ابين من عدم وضع مؤنة السقي في اداء الزكوة فيها دون ما عداها ... **وفي** نقل عن المحقق ... اجاب ... في المسائل الطبرية بان الاحكام
متلقاة من الشرع المطهر وكثير من علل الشرع غير معلوم لنا فيكون علة الفرق نفس التعبد بان الاستعمال الابل ... على السقي والحفظ واشباههم كلفة متعلقة بالمال
زائدة على بذل الاجرة فناسبها التخفيف عن المالك **وفي** ما في المنتهى انه ان تعذر المؤنة من الكلفة فلهذا وجب نصف العشر **والاولى** ما اخترناه في
الجواب وتحصنا(?) من الحكمة **ثم انه ينبغي** هذه المسألة بتنبيهات **الاول** انه على القول باخراج المؤن هل يخرج المؤن بعد النصاب



فيزكي ما بقي من النصاب وان قل ويخرج المؤن الحاصلة قبل تعلق الوجوب كمؤنة الحرث والسقي وغيرهما قبل اعتبار النصاب ثم يعتبر النصاب ويخرج المؤن اللاحقة كمؤنة الحصاد والجذاد ونحوهما بعده فيخرج الزكوة من الباقي وان كان اقل من النصاب فذهب الى الاول العلامة في التذكرة والى الثاني في المنتهى والتحرير والى الثالث المحقق الثاني والشهيد الثاني في شرح اللمعة والمسالك والقول الثاني هو الظاهر من الاصحاب فان ظاهر عبارات المفيد والصدوق وابن ادريس والمحقق والشهيد فان كلهم اما صرحوا بان المؤن يخرج وسطا ثم يلاحظ بلوغ النصاب بعده فيخرج ان بلغ واما اطلقوا ان الزكوة انما يجب بعد اخراج المؤن **و** يمكن ان يكون وجهه ما بينا ان الزكوة انما هو في النماء والفائدة وايضا قد بينا ان نحو قولهم فيما سقت السماء العشر ونحوه مخصص بغير المؤن والكلام انما هو على القول بوضع المؤن فيصير العمومات بعد التخصيص في قوة قولنا ان الزكوة انما يجب في غير المؤن وهذه الاخبار بعد التخصيص انما تثبت وجوب الزكوة اعني العشر ونصف العشر في غير المؤن ولا ريب ان هذا الحكم ايضا مطلق وهناك اخبار اخر مخصصة لهذا الاطلاق وهو قولهم ليس في هذه الاشياء الاربعة شيء حتى يبلغ خمسة اوساق كما في حسنة زرارة وليس فيما دون خمسة اوساق شيء والوسق ستون صاعا كما في صحيحة عبيد الله الحلبي وفي موثقة اسحق بن عمار قال سئلته في كم يجب الزكوة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر قال في ستين صاعا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة فهذا الشرط انما هو بعد ثبوت الزكوة وذلك تعيين لمقدار ما يجب فيه والكلام في تعيين المقدار انما هو موضع الزكوة ومتعلقه **وبما** ذكرنا يظهر انه لا يمكن المعارضة بمثل ما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة عن ابي جعفر قال ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه العشر تاما وليس فيما دون الثلثمائة صاع شيء بان يقال ان اطلاق ذلك يقتضي وجوب الزكوة فيه فيخرج وجوبها في المؤن بالدليل ويبقى الباقي فيجب الزكوة وان لم يبق بعد اخراج المؤن مقدار النصاب الا ان يقال ان ما دل على وجوب العشر ونصف العشر من الاخبار الادلة فهو انما هو في تعيين مقدار الزكوة لا اصل وجوب الزكوة كما ان هذه في تعيين مقدار الزكوة ما يجب فيه الزكوة فلا وجه للترجيح **بل نقول** ان تعيين النصاب انما هو متعلق على ما انبتت الزرع لا على مجرد النماء غاية الامر تخصيص وجوب العشر بغير المؤن وهو لا ينافي اعتبار النصاب بالنسبة الى اصل الزرع واما الوجه الثالث فقد استدل عليه المحقق الشيخ علي ره في حاشية الشرايع بان المؤن المتقدمة على بدو الصلاح يعتبر بلوغ النصاب بعدها لان قدرها مستثنى للمالك ولا يصلح لتعلق الزكوة بخلاف المتأخرة عنه لانها بمنزلة المؤن اللازمة في المال المشترك فيكون من الشريكين **اقول** اما الجزء الاول من كلامه فيظهر وجهه مما ذكرنا في دليل القول الثاني واما الثاني فتوجيهه ان المقدار الثابت من الاخبار الدالة على تحديد النصاب منضما الى ما دل على ان الزكوة انما هو بعد وضع المؤن ان النصاب يعتبر فيما يصلح ان يتعلق به الزكوة اما المؤن المتقدمة على بدو الصلاح فلا يتعلق بها الزكوة قطعا بالفرض فلا بد من وضعها ثم ملاحظة تحقق شرط الزكوة وهو النصاب **واما** المؤن اللاحقة فلما كان الزكوة يتعلق بها فيكون من جملة الغلة التي يتعلق بها الزكوة فيعتبر النصاب قبلها والفرق بين المؤن اللاحقة والسابقة مع القول بوضع المؤن مطلقا ان زكوة المؤن يصرف في مؤنة الزكوة فهي في الحقيقة لم تسقط ولم توضع فيصح ان يقال يجب الزكوة بعد بدو الصلاح في جميع ما حصل له ابتداء بعد وضع المؤن السابقة كما يصح ان يقال لا يجب في المؤن السابقة اللاحقة **و** الحاصل ان ما صرفه المالك في مؤنة الزرع قبل بدو الصلاح لم يتعلق به زكوة ولم يصرف في مؤنة زكوة لعدم تعلق الزكوة وتحققه بعد فهو كالغنية التي يتجر بها بخلاف المؤن اللاحقة فانها من جملة النماء صرفت في حفظ النماء وهذا التفصيل لا يخلو من قوة وان كان القول الاول احوط ان لم نقل بكونه اظهر **الثاني** المراد بالمؤن ما يغرمه المالك على الغلة وفصله المحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما قال في المسالك والمراد بالمؤن ما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة وان كان قبل عامه كاجرة الفلاحة والحرث والسقي والحفظ واجرة الارض وان كانت غصبا ولم ينو اعطاء مالكها اجرتها و مؤنة الاجير وما نقص بسببه من الالات والعوامل حتى ثياب المالك ونحوها وان كان سبب النقص مشتركا بينها وبين غيرها وزع وعين البذر ان كان من ماله المزكى ولو اشتراه تخير بين استثناء ثمنه وعينه وكذا مؤنة العامل المثلية اما القيمية فقيمتها يوم التلف ولو عمل معه متبرع لم يحتسب اجرته اذ لا تعد المنة مؤنة عرفا ولو زرع مع الزكوي غيره قسط ذلك عليهما ولو زاد في الحرث عن المعتاد لزرع غير الزكوي بالعرض لم يحتسب الزائد ولو كانا مقصودين ابتداء وزع عليهما ما يقصد لهما واختص احدهما بما يقصد له ولو كان المقصود بالذات غير الزكوي ثم عرض قصد الزكوي بعد تمام العمل لم يحتسب من المؤن ولو اشترى الزرع احتسب ثمنه وما يغرمه بعد ذلك دون ما سبق على ملكه **وقال** المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع كلما يحتاج اليه الزرع عادة فهو من المؤن سواء تقدم على الزرع كالحرث والحفر وعمل الناضح ونحو ذلك وقارنه كالسقي والحصاد والجذاد وتنقية مواضع الماء مما يحتاج اليه في كل سنة لا اعيان الدولاب والالات ونحو ذلك **نعم** يجب نقصها لو نقصت والبذر من المؤنة فيستثنيه لكن اذا كان مزكى سابقا ولو اشتراه لم يبعد ان يقال يحتسب اكثر الامرين من ثمنه وقدره فيه ثم قال وقد يحتسب اجرة مصفي الغلة وقاطع الثمرة واجرة الارض المستأجرة للزراعة **الثالث** صرح العلامة في المنتهى والتحرير والمحقق في المعتبر ان الخراج يخرج وسطا ثم يعتبر النصاب وهو الظاهر من اكثر الاصحاب كما لاحظت عباراتهم وقد نقلنا كثيرا منها وجعله الشهيد الثاني ره من جملة المؤن المتعلقة به بعد تعلق الوجوب فيعتبر النصاب قبله فيجب الزكوة بعد اخراجه وان بقي اقل من النصاب واستحسنه صاحب المدارك ولولا

وفي بيان المراد من المؤن



ولا المعروف وجهه مع اتفاق ظاهر الاصحاب على خلافه وعدم الدليل اصلا فالحق المشهور اخراج الارض بخراجها وسقط ويؤدي زكوة ما بقي اذا بلغ نصاب المسلم
عليه فقهائنا واكثر اهل العلم ثم نقل الخلاف عن ابي حنيفة في الجزء الاخير وهو وجوب الزكوة وما بقي من الخراج في الاراضي الخراجية فان مذهبه عدم اجتماع الخراج
والزكوة في ارض ومثله قال العلامة في المنتهى **وبالجملة** المسئلة لا اشكال فيها فان غاية ما يتصور ومنشأ لهذا الاشتباه عموم ما دل من الاخبار
على ان حصول النصاب موجب للزكوة غاية الامر خروج وجوب زكوة حصة السلطان بالاجماع والاخبار **وفيه** انه لاريب ان المراد بحصول النصاب
هو حصول النصاب في مال المزكي وما اخذه السلطان فهو مال السلطان فكيف يدخل في النصاب واما حاله احد الشريكين في الزراعة
بل هو شريك كالمزارع ومساقات كالابالحظ مال احد الشريكين مع الاخر في بلوغ النصاب فكذلك فيما نحن فيه وفي رواية صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر
فلا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار ونصف العشر
فيما كان بالرشا فيما عمروه منها وما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين وعلى المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر وليس في اقل من خمسة اوساق شيء من
الزكوة وما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله بخيبر قبل الارض والنخل وقد قبل رسول الله خيبر وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض والنخل
العشر ونصف العشر في حصصهم الحديث ومثله رواية اخرى للبزنطي وقد تقدم ورواية حسنة ابي بصير ومحمد بن مسلم وبالجملة الزكوة انما هو في حصصهم في
النصاب بعينه لا المال الملوك **و** لعل السر في عدم تعلق الزكوة بمال الخراج مع كونه مشتركا في الزراعة ولو بلغ حد النصاب فانه قد تقدم ان ما لكه ... بلوغ ملك
كل واحد منهم النصاب لكونه لجميع المسلمين **الرابع** المراد بالخراج المستثنى في الزكوة هو ما يلزم المسلمين من الحق في الاراضي الخراجية المفتوحة عنوة او ما
صالح السلطان مع اهلها على ان تكون الارض للمسلمين وعليهم الجزية ولا يختص به الغانمون ولا طائفة دون اخرى بل الامر فيه الى الامام يصرفه في مصالحنا
العامة فمع حضور الامام العادل فالامر واضح واما مع غيبته او عدم تسلطه فالمشهور بين الاصحاب موافقا للاخبار ان تصرفات الجائر يجري مجرى تصرف الامام
العادل فما اخذه فيه من الزارع وفي مضي تصرفات الجائر ويجوز الاخذ منه وشراؤه وغير ذلك **و** التحقيق ان ذلك جائز اذا لم يمكن التخلص منهم ومن جورهم
والا فالامر فيه موكول بنظر الحاكم الشرعي النائب عنهم في زمان الغيبة فان مكن من دفعهم واستنكارهما ايصال الحق الى مستحقه سواء الحاكم الشرعي بنفسه او
ضرر ومفسدة فيجوز بل يجب خلافا لما نقل عن ظاهر الاصحاب وادعي عليه الاجماع من عدم جواز المذكورات بقول مطلق **ثم** انهم اطلقوا الجائر وظاهر
من بعضهم في مسئلة الخراج تخصيص الجائر بالمخالف والمتبادر من الاخبار ان المراد بالسلطان اما العادل والجائر المخالف واغلب الاخبار وارد في خصوص
المخالفين وينصرف سائر الاطلاقات الى ذلك ايضا وان الخراج الذي يحل اخذه من السلطان هو ما يؤخذ من المخالفين وانه هو الذي يجوز اعطاؤه اياهم
والمعاملة معهم فيه واما الجائر منا فلا ينصرف الاخبار اليه ولكن يشعر به ويرشد الى اتحاد حكمه ببعض التنبيهات والتعليلات في بعض الاخبار **وقد**
اشبعنا الكلام في هذا المقام والكلام في تعيين الاراضي الخراجية واحكامها في كتاب مناهج الاحكام والحاصل ان الخراج الذي هو المقاسمة الحاصلة في
الاراضي الخراجية او الوجه الذي يضرب على الارض والشجر مطلقا في تلك الاراضي فلا اشكال في وضعه من الزكوة اذا اخذها المخالفون مطلقا عند المشهور
واما اذا لم يمكن الممانعة والاستيذان من الحاكم الشرعي على ما بيناه ويجيء الاشكال في غيره فان اخذه من عين الزراعة صدقا بلا تقصير من المالك مع عدم امكان
فلا اشكال في عدم الضمان لان الزكوة متعلقة بالعين على الاقوى وتلفت من غير تفريط والظاهر ذلك ايضا على القول بالتعلق بالذمة واما بدون ذلك فيكون
القول بالاطلاق في الجائر مشابها ببعض المنبهات كما ذكرنا ويلزم العسر والحرج والعشر مع انه قد ترجح مرسلة حماد في تقبيل الارض مطلوبية عدم الاضرار بالمتقبلين وان
العشر ونصف العشر انما هو في حصصهم كما في سائر الاخبار وكذلك فالاستيذان من الحاكم الشرعي في ذلك واحتساب الخراج عنده ونصبه من عنده حسبة لمصالح جميع
المؤمنين ان لم يمكن الاستيذان **وبالجملة** ما تعين كونه خراجا فيسقط عنه الزكوة واما بدون ذلك كله فيكون التصرف في الارض الخراجية غصبا فلا يتحقق
خراج لكن المتصرف يشتغل ذمته باجرة المثل فيمكن ان يجعل ذلك من جملة المؤن وان كانت مغصوبة **وفي** ذلك يظهر وجه اخر لاكثر الاقسام المتقدمة
بان يقال ان ذلك ح كوجه اجارة الارض من جملة المؤنة اذ لا يمكن الزرع الا بها بظهر من ذلك الكلام فيما لو كان الارض من غير الاراضي الخراجية واخذ الظالم
منه الخراج واما لو اخذ وازاد على القدر ومن السلطان العادل والجائر في الاراضي الخراجية فصرح المحقق الشيخ علي والشهيد الثاني بعدم سقوط
الزكوة عن الزيادة الا ان الشهيد الثاني قال الا ان يأخذه الجائر قهرا بحيث لا يتمكن من منعه فلا يضمن حصة الفقراء من الزائد **وقال** الشيخ علي لكن يشترط ان لا
يتجاوز في مقدار الخراج المعتبر شرعا فلو اخذ زيادة لم يكن مستثنا اقول وتعيين الامر المعتبر شرعا في امثال هذا الزمان مشكل اذ ذلك يختلف باختلاف رأي
السلطان حسب حال المتقبل وحال الارض وغيره الا ان يلاحظ نفس الارض الغالبية ويجعل ذلك معيارا ويشكل ما ذكراه فيما لو طمع الظالم في
الزائد فان غاية الامر ان تكون ذلك من باب المؤن لعدم تمكنه من الزراعة الا بذلك وقد استثناها كما نقلنا عنهما وكيف كان فالكلام في هذا الزائد اذا كان قهرا
من المتعين بلا تقصير كما سابق كما صرح به **الخامس** المعروف في كلام الاصحاب ذكر حال وضع المؤن في الخراج وظاهر الادلة ذلك **و** في ان علمهم لم يتعرضوا

في بيان المراد بالخراج والمقاسمة الشرعية

قول الاصحاب لم يتعرضوا لحال وضع المؤن في الخراج

لم نغفل الفائدة سيما في مثل هذا الزمان فانهم كانوا يطلعون بما يرون وذلك يتفاوت بتفاوت الازمنة والاشخاص والاحوال ولا غفلة كانوا يلاحظون ذلك ويعتنون وضعها ويقدمونها وكذلك من يجيء بعدهم في الحكم فلما كان تحديد الخراج غير محدود في معين كالزكوة بل هو محدود بنظر الوالي فلا فائدة للتعرض لهذه المسئلة فيه فلنقطع الكلام ههنا حامدين لله مصلين على رسول المصطفى وآله واصحابه وكتابنا لله ان يغفر لنا ما وقع من تقصير وان لا يؤاخذنا بما صدر عنا من خطايانا من صغير وكبير كتبه عبد الخالق

رسالة الشيخ في بيان مسئلة الشرط ضمن العقد للمحقق الانصاري قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين **اما بعد** فلما كانت مسئلة الشرط في ضمن العقد من المسائل التي اختلفت فيها كلمات العلماء في جميع الاعصار والامصار من مشكلات الفن ومعضلاته وكثيرا ما تاملت فيه وراجعت كلمات العلماء وطالعت الكتب ولم يحصل لي شيء يسكن اليه النفس ويطمئن به الخاطر من بيان ما ذكروه من الفرق بين المشروع وغيره وحقيقة ما يترتب عليه من الاحكام والفروع مما لا يهتدي اليه الا بالالهام من الله وتاييده جعلنا الله من اهل حوزة الاسلام واهله فراجعت فكري كرة بعد اولى وتاملت في اغوارها مرة بعد اخرى فانكشف لي بعض من اسرارها ولكن بقي كثير من اغوارها فكان الاشكال واحد فاردت ان ابرز مخفيات المعضلات ابقاء لفائدة كثيرة فيه فظهر لي بعض الاشكالات الخفية ووقفت على وجوهها وارجو من الله ان نقلت ... حقيقة كلها **ولا** بد في هذا المطلب من بيان مفهوم لفظ الشرط وحقيقة الشرط الجائز وغيره ... الشرط وطريق ذكره في ضمن العقد **وهو** يتم في ... مباحث

الاول في معنى لفظ الشرط في هذا المقام يحتمل احد المعنيين اما ما يلزم من عدمه عدم المشروط وكان هو ما يتوقف عليه وجود المشروط ان لم يلزم من وجوده وجود المشروط او ما يلزم ويلتزم به وكلاهما من المعاني الحقيقية العرفية **ولكنهم** لما كانوا يستدلون في هذا المقام بمثل قوله المؤمنون عند شروطهم في موارد هذه المسئلة فلا بد من حمله على مطلق الالزام والالتزام لئلا يلزم استعمال المشترك في معنييه او اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي سواء قلنا بجواز ... ذلك الملتزم شرطا بالمعنى الاول ولا وان كان ظاهر كلام الاكثر ارادة المعنى الاول كما سيشير اليه في البحث الرابع فتحصل من ذلك وظهر ان هذا الشرط ليس مما يثبت شرطيته من الشارع بالخصوص كالطهارة للصلوة وحلول الحول للزكوة ونحو ذلك بل هو من جعل المكلفين ويجوزه الشارع ولا ما قال فيكلف الا كونه مشروعا وغير مشروع وانه يمكن ان يجعل ذلك الشرط محض التزام شيء وايجابه على احد المتعاقدين او كليهما من دون اشتراط انتفاء العقد وانتفائه بانتفائه او يجعل ذلك شرطا بمعنى تعليق بقاء العقد واستمراره على حصول ذلك الشرط **ولا** يذهب عليك ان مرادنا من كونه مشروعا وغير مشروع مشروعيته وعدم مشروعيته بالذات لا من جهة الشرطية حتى يلزم الدور فيما ذكرنا **وبالجملة** المراد من الشرط في هذا المقام التزام شيء والزام شيء سواء علق عليه استمرار العقد ولا **و**الظاهر ان جوازه في الجملة اجماعي عند علمائنا في العقود **واما** الايقاعات فيجوز في بعضها كالطلاق **واما** تعليق اصل العقد وان تاملوا فيه فالظاهر انه لا خلاف في بطلانه في العقود فان المراد بالعقد هو الانشاء الموجب للنقل والايجاب والقبول واصل النقل لا بد ان يحصل بنفس الانشاء وذلك لا يكون الا بالجزم والقطع بذلك والتعليق ينافي ذلك واللفظ المذكور في العقد هو الناقل فلو علق اثره على حصول شيء آخر لم يحصل النقل بذلك اللفظ وهو خلاف المفروض **و**ما ادعاه العلامة من الاجماع على صحة التوكيل لو قال انت وكيلي في بيع عبدي اذا قدم الحاج فهو لا ينافي ما ذكرنا ولا ما ادعاه من الاجماع على عدم جواز تعليق الوكالة على شرط ولا صفة فان قدوم الحاج شرط للبيع لا للتوكيل **ثم** ان التعليق قد يكون بالتصريح كقولك بعتك هذا الفرس ان جاء زيد واعتقتك فلانا ان ذهب عمرو وقد يكون ضمنيا كما لو باع مال مورثه بظن موته وانه له ان كان ميتا لانه شاك حين العقد في العقد فلا جزم به كما معلق بموت المورث وهذا اذا لم يحصل له الجزم بالايقاع بان يكون الايقاع عنده معلقا على الموت والا فلو جزم بالايقاع سواء كان مترددا في الوقوع او غافلا عن الذهن ومعتقدا انه ماله والتوقف في نفس الامر وعدمه للواقع فلا اثر فيه **واما** الشرط بالمعنى المبحوث عنه فقد يكون بالصريح مثل ان يقول بعتك هذا بكذا وشرطت عليك ان تخيط ثوبي بكذا وقد يكون ضمنيا كما لو باع البقرة على انها حاملة او تزوج المراة على انها باكرة هذا ما يتعلق بالعقود **واما** الايقاعات وجواز التعليق في بعضها كالتدبير والنذر دون بعض كالطلاق وجواز الاشتراط في بعضها كالعتق المنجز فقد مر منه كثيرا لا يقتضيه المقام كتحقيق اصل معنى التعليق مطلقا واستيفاء ما يتعلق به فان موضوع الرسالة هو الشرط لا التعليق

الثاني في بيان ما يجوز من الشرط وما لا يجوز وكلام الاصحاب في ذلك غير محرر فان لهم اصلا ... ان ضابط الشرط السائغ ما لم يكن مؤديا الى جهالة احد العوضين ولا مخالفا

في بيان معنى لفظ الشرط

في بيان الشرط السائغ وغير السائغ

للكتاب والسنة وربما يقال ان الثاني مغن عن الاول لان معاملة الغرر منهي عنها في السنة المطهرة وفيه نظر قد مر في بعض الفوائد لمخالفة الكتاب
والسنة بكون الشرط مخالفا لمقتضى العقد بان يقتضي عدم ترتيب الاثر الذي جعل الشارع للعقد من حيث هو هو بحيث يقتضيه و يتبعه كما ذكره
في المسالك قال ويشكل باشتراط عدم الانتفاع زمانا معينا فان مقتضى العقد اطلاق التصرف في كل وقت وباشتراط اسقاط خيار المجلس
والحيوان وما شاكل ذلك مما اجمع على صحة اشتراطه وصحابة المقام لاشك في ذلك لان كل ما صح اشتراطه فليس منافيا للكتاب والسنة وقال
الشهيد في القواعد كل عقد شرط فيه خلاف ما يقتضيه مع كونه ذكا من وكالته من هكذا كاشتراط نفي خيار المجلس والحيوان فعندنا يصح لان
لزوم العقود هو المقصود الاصلي والخيار عارض ومنعه بعضهم لان الغرض من ادخال الخيار هنا التروي واستدراك الفائت فهو من مقتضى
العقد فاشتراط الاخلال به اخلال بمقاصد العقد قلنا هو مقصود بالقصد الثاني لا الاول وتشكل لو شرط رفع خيار العيب او شرط رفع
خيار الغبن او خيار الرؤية او خيار تأخير الثمن ففيه نظر انتهى وربما ذكروا من جملة ما خالف الكتاب والسنة المناهي والقبائح مثل ان يشترط الزنا
او شرب الخمر ونحو ذلك ثم ان امثلتهم التي ذكروا للمشروع وغير المشروع والمنافي لمقتضى العقد وغير المنافي في بعضها متنافية وكلماتهم في تلك الامثلة
مختلفة وقد ذكرنا بعضها وستطلع على مواضع اخر والحاصل ان ملاحظة كلماتهم مع ملاحظة الادلة التي تداولوها في هذا المقام
لا ترجع الى اصل مضبوط يعتمد عليها ولكني اذكر لك ما بلغه مجهودي في تاسيس هذا الاصل مقتبسا من مجالات كلامهم وما لاحظه الاخبار الواردة
في هذا الباب وانضمام القواعد المتقنة فان اصبت فمن الله وان اخطأت فذلك من قبلي عفى الله عنه والله على ما اقول وكيل ونحن ننظم في سلك
مطلبين **المطلب الاول** في بيان منافاة الشرط لمقتضى العقد وعدمه فاعلم ان الشرط الذي حكموا بلزومه هو الشرط الواقع في متن
العقد اللازم بين الايجاب والقبول كما سنحققها ان شاء الله تعالى ووجه لزوم الشرط حينئذ هو انه يصير جزء من احد العوضين ويرد عليه الايجاب و
القبول فيصير بذلك لازما وكان عموم قوله المؤمنون عند شروطهم يقتضي لزوم الشرط كيف ما كان كذلك عموم قوله تعالى احل الله البيع واوفوا
يقتضي ترتيب آثار البيع على كل ما يسمى بيعا في العرف مع اجتماع شرائط الصحة فالنسبة بين ادلة الشرط وادلة البيع مثلا عموم من وجه فكلما لم يكن تناف بين مقتضيهما
فلا اشكال واما في مادة التنافي فيحتمل بطلان الشرط لان المراد من المقتضي على صيغة المفعول هو ما يتسبب من العقد شرعا من حيث هو بلا مدخلية
شيء آخر فلا بد ان لا يتخلف عن مقتضاه مطلقا او يجب الشرط الذي هو جزء البيع وداخل في احد اركانه رفع مقتضى البيع فيرتفع نفس البيع فان البيع الذي هو معتبر
الشارع في ترتيب الآثار والاحكام هو ما كان سببا للملك المقتضي فلا يبقى علة للزوم الشرط جزما فان العقد يجوز من جهة انه شرط البيع فكذلك ولا يتعدى
هذا الوصف فان لم يكن مخالفا للشرع من جهة اخرى فلا باس لو لم يوف به تأثم وجوبا او استحبابا على خلاف فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فلا وجوب ولا جواز وبهذا التقرير
يتم القول ببطلان العقد ببطلان الشرط ايضا كما سيجيء تحقيقه فمن امثلة ما ذكروا ان يبيع ويشترط ان لا يسلم المبيع او يشترط المشتري ان لا يسلم الثمن او يشترط
احدهما عدم الانتفاع بما ينتقل اليه وان اغترا بالملك وذلك لان تحقق البيع في العرف لا يتم الا مع تسليم العوضين وحصول الملك بدون الانتفاع به مما
يعد سفها وهو يوجب بطلان البيع شرعا ان لم نقل بخروجه عن مقصد في البيع بذلك عرفا فالمقتضي خروج العقد بسبب الشرط عن حقيقته عرفا او شرعا
ومن ذلك اشتراط عدم الوطء في النكاح الدائم لان الغرض من وضعه هو التناسل لا في المتعة لان الغرض من وضعها التمتع وهو يحصل بغير الوطء ايضا
فبذلك الشرط يخرج عن وضعه فيبطل الشرط وسيجيء الكلام في صحة العقد وبطلانه ومن ذلك ظهر ان شرط سقوط خيار المجلس والحيوان ونحوهما لا ينافي
مقتضى العقد وذكروا من جملة امثلتها ان لا يبيعه ولا يعتقه ولا يطأه او لا يهبه او يشترط ضمان المبيع على البائع او ان يبيعها البائع بعد
البيع مرة او اكثر فان الناس مسلطون على اموالهم ومقتضى الملك جواز انحاء التصرفات للمالك الذي هو مقتضى البيع بنا في هذه الشروط وترتيب تغليبه
عامم منه خلية الغير فيهما اما تصرفا ومنعا ورخصة واستشكل في التذكرة في شرط عدم البيع وعدم العتق فقد بنا فيه على ما ذكرنا جواز اشتراط
العتق وجواز عدم انتفاع المشتري بالمبيع في زمان معين مثل ان يشترط البائع لنفسه سكنى الدار مدة او ركوب الفرس يوما او نحو ذلك واشتراط المرأة
على زوجها ان لا يخرجها من بلدها كما ورد به النص فان مقتضى الملك اطلاق الانتفاع ومقتضى الزوجية التسلط على الزوجة في تعيين النفقة لكنه
ويمكن الفرق بما ذكرناه اما في الاولين فبالاجماع ظاهرا كما يظهر من العلامة وغيره وفي الثالث بورود النص فيه كما سنذكره وفي العتق ايضا
لان الاجماع كونه مبنيا على التغليب الشارع يوجب تحققه باذن سبب كما يظهر من تتبع مسائل كثيرة واما ثانيا فنقول ان كون اشتراط
العتق واشتراط انتفاع البائع بالمبيع مدة معلومة واستحقاق المرأة للسكنى المتعين ليس لكونها منافية لمقتضى العقد مطلقا او مع الشرط ايضا
فان المذكورات لا تنافي تسلط المشتري والزوج على الملك والزوجة واساس الامر فيه عن افراد التصرفات بل يوجب تعيين فرد من بين افراد التصرف فيه
مصلحة لاحد المتعاقدين فاذا اعتق عن المشتري عينا للعتق عن الكفارة والهدية كليهما وكان عند البائع فرد من الخيارات يكون منا بعض منافعها

في بيان ان الشرط لابد ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة

فانه اذا قال كاشتراط عدم تسليم المبيع الى المشتري والثمن الى البائع والانتفاع بما يتنقل اليه وانه لا يكون من ذكائه صحيح

في بيان ان الشرط لا يكون منافيا لمقتضى العقد

واشترط البايع على المشتري في البيع ان يجعل ذلك البعض قيما عليه والاخر الخدمة مدة فذلك لاينافي موضوعه عرفا ولا دليل على منعه شرعا فيشمله عموم ادلة الشرط
وكاشتراط السكنى مدة وكاشتراط التسكين للبراءة **وقال** فكرنا ان ما ينافي مقتضى العقد هو ما يخرجه عن حقيقته عرفا او يجعله شرعا وما ذكر ليس من
هذا القبيل **و** اما الامثلة الاخر فهي مستلزمة لنقل التصرف في الملك والعقد يقتضي جوازه مطلقا ومستمرا في كل فرد منه بل المقصود من اشتراط
عدم البيع وعدم العتق ونحوهما في الامثلة المذكورة وهو نفي هذه التصرفات بدلا لا اثبات ضدها فلو فرض مقام اشتراط عدم البيع والعتق او الوقف
في سبيل الله فقط جوازه وكذلك لو شرط مقام عدم هبة الثوب لبس المشتري بنفسه او مقام عدم الوطي بالجارية الامساك عنها مدة لصغرها او محبة
البايع اياها لمراعاتها **و** بالجملة المقصود في شرط العتق والسكنى مدة ونحوهما هو اخراج الملك والمنفعة عن يد المشتري بيده واختياره فممنوعيته
عن التصرف التي هو مقصود البايع بالذات هو عدم التصرف في حال عقد الملك لا مع ثبوته وفي الامثلة الاخر هو ممنوعيته عنه في حال الملك و
لعل لفظ امدة في استشكال المحقق اشتراط عدم البيع والعتق ناظر الى عدم الفرق بين العتق وعدمه وعدم البيع واشتراط السكنى والى بعض الروايات الواردة
في جواز اشتراط عدم البيع والهبة في الاماء كما سنشير اليه **وقد** عرفت دفع الاشكال عن الاول **و** سيجيء الكلام في الثاني ومما ذكرنا تعرف ان
منافاة اشتراط السكنى في البلد للبراءة لمقتضى العقد بتحقق بعلوم **المطلب الثاني** قد عرفت ان من اقسام الشرط الغير الجائز هو ما كان منافيا
لمقتضى العقد **و** اما الكلام في باقي اقسامه **فاعلم** ان الشرط الجائز يحتمل كل منهما ثلثة معان **الاول** كون ما يشترط في العقد مع قطع النظر عن
الشرط جائزا او غير جائز **والثاني** كون اشتراطه جائزا اعني به التزامه او غير جائز **والثالث** ورود جواز اشتراطه في العقد من الشارع او عدمه
وقد يجتمع بعض هذه الاقسام مع الاخر في مادة وقد يفترق عن الاخر والظاهر ان موضوع المسئلة وما يبحث عنه في هذا المقام هو المعنى الثاني وهو متضمن للمعنى الاول
ايضا وهو اللازم ان يكون فائدة في الباب اما المعنى الثالث فهو وان كان لا اشكال في البناء على ما ورد به النص من الجواز وعدمه لكنه خارج عن البحث لعدم
الاطراد **و** من ذلك ظهر ان قول الشهيد الثاني ره في اخر كلامه الذي نقلناه منظر **فنقول** ان امثلة المعنى الثالث يجيء بعضها في ذكر الاخبار
الواردة في هذا الباب **و** من امثلة ما يكون الشرط مع قطع النظر عن شرطيته غير جائز هو شرب الخمر والزنا ونحوهما من المحرمات **و** من امثلة ما يكون التزامه
والاستمرار عليه من المحرمات هو فعل المرجوحات وترك المباحات والمستحبات كان يشترط تعليم الامتناع عن ... ابدا او ان لا يلبس الخز او لا يترك النوافل فان جعل
المكروه او المستحب واجبا وجعل المباح حراما لا يرخصه من الشارع حاصلة من احد الاسباب كالنذر والعهد واليمين فيما ينعقد فيه ويستفاد ذلك من كلام
علي ع في رواية اسحق بن عمار انه كان يقول من شرط لامرأته شرطا فليف لها به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما **فان قلت**
ان الشرط كالنذر والعهد ونحوهما من الاسباب الشرعية المغيرة للحكم بل الغالب هو ايجاب المباح كما اذا اوجب بيع الرجل ماله او هبته لغيره مباح واما لو اشترط
في ضمن عقد بيع اخر فيصير واجبا فما وجه تخصيص الشرط بغير ما ذكرت من الامثلة **قلت** المراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال هو ما سبيل العادة وهو
تعلق الحكم بالحل او الحرمة مثلا بفعل من الافعال على سبيل العموم من دون النظر الى خصوصية فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق
عليه هذا الكلي وهكذا حلية البيع والتزويج والتسري مثلا المرجع حلالا والالزام بتركه مستلزم لتحريمه بل وكذلك جميع احكام الشرع من الطلبية والوضعية وغيرهما
وانما يتعلق الحكم بالجزئيات عقيبا وتحقق الكلي فيها فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهي عنه هو ان يحدث قاعدة كلية ويبدع حكما جديدا لفقد
الجزئي في الشرع ابتناء على الشرط الا اشتراطه وجب باتباع حكم كلي جديد مثل تحريم التزويج والتسري وان كان بالنسبة الى نفسه فقط وقد قال الله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وجعل الخيرة في الجماع والطلاق بيد الزوج وقد قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء وسيجيء في هذا المعنى
رواية ابن ... فيما اشترطت عليه ان لا يتزوج عليها فانه لا يتسرى ... اشكال فلزوم البيع الخاص الذي شرطه في عقد بيع ليس مما يوجب جعل
حكم للبيع ولا ابتداع بل حلال الشارع وحرامه وهكذا لو شرط نفس الجماع عن الواجب كما سنشير اليه **و** مما بيناه فما ذكرنا ما ذكره في كتاب الصلح فانه بعد
ما ... واخرج البيهقي ان الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا فسر تحليل الحرام بالصلح على استرقاق حر او استباحة بضع لا سبب لاباحته
غيره او ليشرب احدهما الخمر ونحو ذلك وتحريم الحلال بان لا يطأ احدهما حليلته او لا ينتفع بماله ونحو ذلك **و بالجملة** اللزوم الحاصل للشرط بما
يشترطانه من الشروط الجائزة ليس من باب تحليل حرام او تحريم حلال وايجاب جائز ونحو ذلك على سبيل القاعدة بل يحصل من ملاحظة الجميع حكم كلي هو
وجوب العمل على ما يشترطانه وهذا الحكم الكلي ايضا من جعل الشارع فقولنا العمل على مقتضى الشرط الجائز واجب حكم كلي شرعي وحصوله ليس من جانب
شرطها حتى يكون من باب تحليل الحرام او تحريم الحلال بل انما هو مستفاد من الشارع مستقلا **ونقول** في بيان بطلان الامثلة التي ذكرنا مضافا
الى ما ذكرنا ان المستفاد من ادلة الشرط وقولهم ع المؤمنون عند شروطهم ونحوه هو ما كان له تعلق بالعقد ويكون مما يؤول نفعه الى المتعاقدين او الى احدهما
لغرض لاحدهما او كليهما بالشرط من حيث المنافع الدنيوية التي هي موضوع تلك العقود فيخصص الغرض في ايجاب المباح وتحريمه مثلا بخروج من



مدلول ادلة الشرط فيثبت بطلانه من هذه الجهة فيكون الاستثناء في قولهم الا ما حرم حلالا او احل حراما مخصوصا بالافراد التي لها مدخلية
في غرض الشارع فيه و من هذا الباب شرط ان لا يتزوج و لا يتسرى مع ان عدم التزويج و عدم التسري و ان كان مباحا لكن الالتزام مرجوح لان
المباح راجح و التزام تركه الراجح مرجوح بل حرام كما ذكروه في ترك جميع المستحبات بل ترك صنف منها رأسا كالجماعة او النوافل هذا فانه
ما يمكن ان يتوجه اذا لم يجعل امثال هذه الشروط تحت قاعدة مخالفة الشرط للشرع و الا فعلى المعنى الثالث من المعاني المتقدمة فالامر بين في اشتراط عدم
التزوج و التسري و نحوه مما منعه الشارع و نقل الاجماع عليه و سيجيء ذكر بعض الاخبار فيه فيكون الاشتراط مخالفا للكتاب و السنة اما الاجل فمخالفته
لمقتضى العقد بالتقريب المتقدم او لاجل ان التزامه حرام و ان لم يكن اصله حراما و لم يكن مخالفا لمقتضى العقد و قد يغفل عن ذلك من حصر تفسير المخالفة
للكتاب و السنة بمخالفة مقتضى العقد كما نقل عن سيد المحققين سلطان العلماء في حاشيته على الروضة حيث ذكر ان ترك التزويج و التسري الا ترك
مباح كسائر الشروط الجائزة و توهم بعضهم مخالفة الشرع فيما عرفته لاجل ان من احكام النكاح جواز الزيادة على الواحدة لعموم قوله فانكحوا ما طاب
لكم من النساء الآية و نحوها الاخبار الدالة على ذلك فكان من مقتضيات النكاح و فرق بينه و بين شرط تأجيل المهر او بعضه الى اجل معين و ذلك
هو المفهوم من كلام الشهيد الثاني ره في الروضة و انت بعد ما حققنا لك تعرف مخالفة مقتضى العقد و موافقته فيما تقدم لا تحتاج الى التأمل
فيما فيه فان عقد النكاح من حيث هو ان كان يقتضي جواز الزيادة لزم في عقد الرابعة اما تقدم المقتضى على صيغة المعقول على المقتضي و جواز التحاق
و ما زاد و هما باطلان بل ذلك حكم من الاحكام الخارجة عن العقد اللاحقة به لا من لوازمه المتولدة منه الحاصلة بسببه فذلك هو مقتضى الاقتضاء و الاطلاق
الارتباط و التعلق و من ذلك يظهر ان ما ذكره ابن ادريس من بطلان شرط ان لا يخرج الزوجة من بلدها معللا بان الاستمتاع بالزوجة في الازمنة و
الامكنة حق للزوج باصل الشرع و كذا السلطنة المتعلقة بها فاذا شرط ما يخالفه وجب ان يكون باطلا ايضا لا وجه له فانا نمنع ان هذا الشرط مخالف
مقتضى العقد فقد تبين لك سابقا بطلانه و ان اراد انه رفع لما كان جائزا في الشرع فهذا و ان كان سببا لبطلان الشرط فلا يبقى مصداق للشرط
السائغ في العقود و ربما يفرق بين ما كان الشرط رافعا لما كان مشروعيته بالنص عليه في باب ذلك العقد بالخصوص كاشتراط ان لا يتزوج و
ان لا يتسرى فان الزيادة على الواحدة منصوص بها في الشرع بالخصوص و ما كان مشروعيته بالعموم كعدم اخراج المرأة من بلدها و عدم [illegible]
المخالفة للكتاب و السنة دون الثاني و ذلك تحكم لا طائل تحتها و غير مطردة في موارده و من غريب ما ذكر في المقام ما ذكره ابن ادريس
في اشتراط عدم الافتضاض ان الذي يقتضيه المذهب ان الشرط باطل لانه مخالف لموضوع الكتاب و السنة لان الاصل براءة الذمة من لزوم هذا
الشرط و الاجماع غير منعقد عليه بل ما يورد ذلك الا في شواذ الاخبار انتهى و لعلنا نشير الى الكلام في هذا الشرط فيما بعد و من الشروط الغير
الجائزة شرط ان يطلق كما في نكاح المحلل و لا يطلق اما كون شرط الطلاق مخالفا للسنة فواضح لانه مخالف لمقتضى عقد النكاح و هو التأبيد و
الدوام الى ان يبدو للزوج الطلاق فشرطه مدة منه دفع لمقتضى العقد و من ذلك ظهر ان اشتراط عدم الطلاق ايضا مناف لمقتضى العقد على
اشكال فيه و الاولى ان يجعل ذلك كعدم التزوج و التسري في جميع ما تقدم فيه و منها كون الجماع و الطلاق بيد المرأة و ذلك لانه ان
اريد تغيير حكم الله في ذلك من كون الجماع و الطلاق باختيار الزوج من احكام الله الوضعية و ان اريد به نقل حق الزوج الى الزوجة باختياره كما ان
بيع المال نقل للمال و التسلط عليه انما هو حق للمالك و يجوز نقل هذا الحق بالشرط في ضمن عقد آخر فيقبله و لانه موقوف على ثبوت قابلية
النقل فان الاحكام الشرعية كلها توقيفية و كون ذلك قابلا للنقل غير معلوم من الشارع مثل ان يشترط الولد في ضمن العقد معه و الحال ان اسقاط
وجوب نفقته و حقوق ابوته على اشكال في الحقوق المالية كالنفقة و امكان العفو و الابراء بعد حصول التقصير من الولد ليس هو معنى نقل الحق كما
لا يخفى و ثانيا ان الذي يتصور نقله هنا هو اصل حق الجماع و حق الطلاق كما لا يخفى و ثالثا ان الذي يتصور بمعنى انه يسقط حق الجماع الذي جعله الله
له و كذا الطلاق لانه يجعل الخيرة في ذلك الى المرأة مقام جعل الله الخيرة للزوج نقول ان كان الشرط مستلزما للخيرة في اسقاط الجماع و اثباته فان لم تختر
المرأة على الرجل ان تكون الخيرة لها في ترك الجماع و اثباته … فهي باقية باطل لا شيء له على ما يخالف مقتضى العقد
لم يكن كذلك بل ارادت ان تكون تغيير وقت الجماع … على [illegible] لفظا انه مناف لمقتضى العقد على اشكال فيه و ربما
يقال ان اشتراط [illegible] في الوطء لا يجوز … باطل و قيل ذلك … اذا كان المشترط هي الزوجة دون الزوج لانه حقه و [illegible]
حق للزوجة ايضا اما لو اشترط عليها ان لا تزيد على الواجب لكن ليحصل و كذا لو اشترطت عليه التقصير عن الواجب و من الشروط الغير الجائزة اشتراط رقية
للولد اذا كان احد الابوين حرا و ان كان المشهور جوازه استنادا الى عموم قولهم المؤمنون عند شروطهم و تأويل رواية مقطوع عنه و ذلك لورود
الاخبار الكثيرة بحريته من احد ابويه حر و في بعضها لا يملك ولد حر و عموم الشرط مخصص بغير ما خالف السنة و السنة قد حكمت بالحرية و هو مناف

والرواية غير واضحة السند والدلالة ولا تعويل عليها ثم ان ما ذكرنا سابقا تعرض في مقام وضع العقود من الشروط الغير الجائزة الاجماع والمخالف فيها وان فرق بين الشرط على ما ادعى فيه النظر القاصر وقد تبينا اشكال آخر لا بد ان ننبه له وهو ان الاصحاب ذكروا ان كل شرط جائز الا ما خالف الكتاب والسنة والاخبار وان ورد ما تضمن منها بهذا المضمون كما ستشير اليها لكن منها بعضها دلالة على ان الشرط في جواز موافقة الكتاب والسنة فكما ان المخالفة للكتاب والسنة مانع عن الاشتراط فموافقتهما ايضا شرط بل الاخبار التي استدلوا بها ايضا مطابقة لذلك ايضا فان الموافقة للكتاب والسنة والمخالفة لهما امران لهما حقيقة في نفس الامر والالفاظ اسام للامور النفس الامرية فلا يجوز ان يقال انه يجوز اشتراط كل شرط ما لم يعلم مخالفته للكتاب والسنة بل يجوز الغالب في القول بانه لا يجوز اشتراط شرط في ضمن العقد ما لم يعلم موافقته للكتاب والسنة او عدم مخالفته لهما مع ان الاصل عدم الجواز كما هو مقتضى جميع الاحكام الشرعية فما حصل اليقين بانه مخالف للكتاب والسنة او موافق له او الظن المعلوم الحجية فلا كلام فيه واما ما حصل الشك فيه سواء حصل الشك بكون الشرط جائزا او غير جائز من غير جهة منافاة مقتضى العقد وعدمه او من جهة انه هو منافي لمقتضى العقد ام لا ففيه اشكال والاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الصحة ترتيب الاثر من الاحكام الشرعية التوقيفية واما هذا الشرط بخصوصه فلا دليل وعموم قولهم ع المؤمنون عند شروطهم مخصص بغير المخالف للكتاب والسنة فعمومه فيما وافق الكتاب والسنة في نفس الامر واما الشك في كونه موافقا للكتاب فيحصل الشك في الصحة ومع الشك فلا حكم واما الحكم بالفساد فانما هو من جهة عدم الدليل فالاظهر القول بانه لا دليل على الصحة فلا دليل على الفساد وكلاهما من الاحكام التوقيفية ويندفع هذا الاشكال بان المرجع في حقيقة المعاملات الى العرف والعقد والشرط كلاهما من المعاملات فما سمي في العرف بيعا مثلا فيحكم عليه به شرعا الا ان يثبت له شرط في الخارج وكذلك الشرط فنقول ان كل شرط يجب الوفاء به الا ما خالف الشرع فما علم انه مخالف للشرع فمستثنى وما علم انه موافق له فلا كلام وما شك فيه فالاصل عدم المنع عنه وموافقة الاصل هو مقتضى الكتاب والسنة وكذا اذا شك في كونه منافيا لمقتضى العقد فان الاصل عدمه فتدخل تحته صحة ذلك الشرط بل صحة العقد حتى يكون وجوده منافيا لمقتضيه نعم لو كان الشرط بحيث يشك معه تحقق حقيقة البيع في العرف فلا يصح البطلان لان الاصل عدم تحقق العقد في الخارج والحكم تابع لما يصدق عليه البيع عرفا وقد الحاقد ذكرته بنظر كلام بعض الافاضل كالمحقق الخوانساري جمال الدين محمد ره في حاشيته على الروضة في مسئلة اشتراط الضمان في عقد الاجارة بدون التعدي والتفريط حيث حكم المصنف والشارح رحمهما الله بفساد العقد بفساد الشرط وعلل الشارح فساد الشرط بكونه مخالفا للمشروع ومقتضى الاجارة قال فساد الشرط مم وكذا مخالفته للمشروع ومقتضى الاجارة فان التضمين بدون الشرط غير مشروع واما معه فلا نسلم عدم مشروعيته والا ليثبت بمقتضيه لعدم التضمين حتى يفسد الشرط بمنافاته لمقتضى العقد بل لا يقتضي التضمين فالشرط غير مناف لمقتضى العقد الا انا في جميع الشروط التي لا يقتضيها العقد انتهى نعم عموم ما دل على ان الامين لا يضمن الا بالتفريط يقتضي عدم صحة هذا الشرط ولا يخصص ظاهر ما عرفت من حال ادلة الشرط فان قولهم ع المؤمنون عند شروطهم يقتضي التخصيص لكن النسبة بين الدليلين عموم من وجه ومع ذلك فلا مرجح مع ان ملاحظة تخصيص عموم الشرط بكونه موافقا للكتاب والسنة يضعف ذلك العموم ايضا ق نظير ما ذكرته كلام المحقق الاردبيلي ره ايضا في شرح الارشاد في تلك المسئلة قال ويمكن ان يقال ادلة صحة العقود والشروط يقتضي صحة هذا الشرط ايضا وكونه شرطا مخالفا لما ثبت شرعا غير ظاهر اذ عدم الضمان بدون الشرط لا مع التفريط لا يستلزم كونه كذلك فتامل قال وفي رواية موسى بن بكر دلالة على صحة الشرط والضمان مع الحرج وساق الرواية الى آخر ما ذكره ثم اني رأيت ورود ... على كلام هذين المحققين ههنا والشهيد الثاني في مسئلة اشتراط ان لا يخرج المرأة من بلدها في عقد النكاح حيث منعوا من كون ما يشترط في العقد مخالفا للمشروع او منافيا لمقتضى العقد مع الشرط ايضا بل المسلم انما هو في غير هذا الحال من ان ذلك يستلزم حصول كونه مخالفا بالله للشيطانية من جهة عدم العلم بالمخالفة للكتاب والسنة بسبب الشرط مع ان جواز الشرط موقوف بثبوت جواز ما يشترط في العقد لذلك يمكن دفعه بان مرادهم انه يجوز ذلك الشرط لعدم العلم بمخالفة الكتاب والسنة او لمقتضى العقد حتى يحصل الشوم والتراضي على وفق الشرط بعنوان تسلط الزوج على الزوجة في اختيار السكنى مثلا انما هو في غير ما لو تراضيا على كون هذا التسلط ساقطا عن الزوج في خصوص المكان تحت عقد العقد وادرجا الشرط في متنه وكذا التضمين في عقد الاجارة ومما يؤيد كون الشك في مخالفة مقتضى العقد بالمعنى الذي اشرنا من حصول الشك في تحقق ماهية العقد مخلا استدلالهم في ابطال اشتراط الخيار في عقد النكاح بانه ملحق بضرب العبادات وخارج من عقد المعاوضات وبذلك جعلوه شرطا غير جائز وحكم المشهور ببطلان العقد بذلك ايضا لان التراضي انما وقع مع الشرط وبسبب انتفاء الشرط من جهة فساده ينتفي العقد ضرورة انتفاء الجزء خلافا لابن ادريس حيث حكم بصحة العقد فان كلا من العقد والشرط منفك عن الآخر وبطلان احدهما لا يستلزم بطلان الآخر وتردد فيه المحقق ووجه ما ذكرنا ان الاصل في الاستدلال ان النكاح كالعبادات من التوقيفيات

في بيان الاشكال في المخالفة والمنافاة عند الشك

في نقل كلام بعض المحققين في المخالفة للمقتضى كالمحقق الخوانساري والمحقق الاردبيلي

ولم يعلم جواز النكاح مع شرط الخيار فيحتمل مثل هذا النكاح المشروط فيه الخيار نكاحا شرعيا ابدا ضرورة وادخال هذا الشرط فيه حرام والاصل فيه قولهم المؤمنون عند شروطهم شمله كما في سائر العقود **مسألة** اذا جعلنا المبنى هو القاعدة الجائز وغير الجائز لان الاصل ان الاجماع منعقد فيها على نفيه كما صرح به ابن ادريس **اذا** عرفت هذا **فاعلم** ان من مشكلات هذه المقالة استدلالهم في اثبات خيار الشرط في البيع بجائز الشرط ويعتد ما ثبت بالاجماع والاخبار ان هذا الخبر مخصص بغير ما خالف الكتاب والسنة فلا بد من اثبات عدم مخالفة هذا الشرط ولا يحصل هذا الا بالروايات وتبديد شخصه **ولا مجال** الجزم بان اصل اللزوم في اصل الخيار في البيع حتى يستدل على اثبات جواز اشتراطه فيه بهذه الروايات لان مقتضى البيع اللزوم فهو خلاف مقتضى العقد وذلك واضح سيما مع ملاحظة قولهم في البيعان بالخيار ما لم يفترقا فلا يتم الاستدلال الا بما قلنا **و** يمكن دفعه بان اللزوم من الاحكام اللاحقة لا من مقتضيات المعنى الذي سبق نظيره في جواز تعدد النكاح في بعض الاشكال انتفاء وحديث الشرط لدليل اللزوم **فالاولى** الاعتماد في الاستدلال على الاحاديث الخاصة الواردة في خيار الشرط والاجماع المنقول وجعل نفادها او دليلا مخصصا بالخصوصيات ولعل **البحث الثالث** اذا شرط ما خالف الشرع فلا ريب في بطلان الشرط **واما** العقد ففي بطلانه قولان اصحهما البطلان **لنا** ان العقود تابعة للقصود والمقصود هو العقد مع الشرط لا منفردا الا الا بشرط واذا بطل الشرط بطل المقصود لا الكل بانتفاء جزئه وقصد الكل لا يكفي في قصد الجزء فاذا لم يكن الجزء مقصودا منفردا لم يحصل الحكم **و علينا** ان نطلق عنان القلم في ذكر بعض ما يوضح هذه القاعدة اعني قولهم العقود تابعة للقصود وبعض ما يتفرع عليها **فنقول** ان الاصل عدم ترتب الاحكام الا حيث يثبت من الشارع طلبية كانت وتخييرية او وضعية **ولا** ريب ان انتقال مال البائع الى المشتري مثلا وبالعكس محتاج الى ناقل شرعي كالبيع والبيع عبارة عن انشاء نقل البائع لملكه الى المشتري وانشاء المشتري قبوله اياه بعوض معلوم ولما كان الاصل عدم انتقال ما لكل منهما الى الآخر بعنوان انشاء النقل المذكور فيه احتاج ثبوته الى الانشاء المذكور وهو من باب فعال الفاعل تابع القصد ولما كان خروج الملك عن مال المالك يحتمل خروجه بعنوان البت والجزم وبعنوان التزلزل والاختيار مطلقا ومعلقا على شرط ونحو ذلك وكل ذلك من وجوه الآلية والاستحقاق فلا بد ان يعلم ان ما اخرجه عن ملكه من اي هذه الشئون والاعتبارات والاصل عدم انتقاضه الا على ما يعلم انه قصد انشاء اخراجه عن الملك بتا وبدون تعليق وذلك تابع للقصد **و** هذا معنى قولهم العقود تابعة للقصود والمعتبر من ذلك هو ما اطلع عليه المتعاقدان معا ولا يكفي في ذلك قصد احدهما من دون اطلاع الآخر فانما يحتمل وجوها كثيرة ولم يذكر في طي العقد وجه منها ولم يتبين فيحكم بحكم المطلق فلو كان الموجب قصد نحوا من انحاء النقل ولم يطلع عليه القابل فالعقد المشترك المنعقد بينهما هو مطلق فيبنى على الاطلاق **و** من هذا القبيل ما لو لم يعرف احد المتعاقدين بعض الاحكام المترتبة عليه او لا تقتضي به كما لو رضيت المرأة بعقد التمتع وظنها ان لها نفقة وتعقدها كالدائمة ولكنها لم تذكر ذلك في العقد وتعاقدا مستقبلا اذا كان بقي قليل في مدة طويلة **وربما** يستشكل في ذلك بان رضاها بالعقد مبني على اعتقادها استحقاق النفقة ونحو الوطء ونحوها فيستشكل الحكم بالصحة وان عرفت من حال الزوج انه لا يرضى بوجوب النفقة وبرئ منها للوطء الا ان تكون الزوجة منقطعة لا اهتمام لها باخذ النفقة مثلا **و يمكن** دفع هذا الاشكال ان كان مبنيا على هذه القاعدة اعني كون العقود تابعة للقصود **واما** تصدر هي هو زوجيتها لحالكونها مستحقة للنفقة وغيرها ولم يقصد غير ذلك فلا يصح العقد لانه غير مقصود **فعقيبه** ان ظاهر المراد من القاعدة والذي يقتضيه الدليل هو ان العقد اذا امكن حصوله على شئون مختلفة من الاطلاق والتقييدات المختلفة الحاصلة بالشروط والخيارات وغيرها فالعقد تابع للقصد لعنوان تلك الطائفة فحكم بحصولها في ضمن ما قصد من قراءتها وانشائها لا ان كل ما يترتب على العقود من الآثار والثمرات الحاصلة بعد الاحكام اللاحقة لا بد ان يعلمها ويعتقدها ويقصدها في العقد ومع اختلافها وعدم القصد اليها لا يصح العقد والا يلزم بطلان اكثر العقود فنقول بمثل ذلك في العقد الدائم فان اغلب النساء سيما اهل الرساتيق والبوادي انهم يعتقدون ان الزوجة يجب عليها خدمة الزوج وتنتظر اذنه بل التكسب لاجله وانه يجب عليها ارضاع ولدها وتربيته مجانا ولو تعلم انه لا يستحق ذلك لم ترض بتزويجها ابدا وكذا الزوجات لو تعلمن انهن لا يستحققن من الجماع الا مرة في كل اربعة اشهر ومن المضاجعة الا ليلة من اربع لا يرضين بالعقد سيما الشابة النهمة منهن بل وكذلك الامر في المعايب التي لا توجب الفسخ كالعقود التي لا يطيق وسوء العشرة في الجماع والفرج والحول ونحو ذلك فاذا كان بحيث لو كان يعرف كل منهما بعض ذلك في الآخر لما رضي بمزاوجته الى غير ذلك مما يظهر لهما بعد العقد بحيث لو كان ظهر لهما قبله لم يرض **فلم** يتأمل في جميع ما ذكر احد من العلماء ولم يقل ان العقد تابع للقصد ونقصد انما كان التزويج بها على حالة يعتقد حصولها فيه لا على حالة اخرى **نعم** انا نقول انها لو رضيت مثلا بما وصل اليها من المدة والمذهب بتصور

من حل النكاح والتمتع والتقصير من قبلها لم تعلق عن تفاصيل احكامها ولم تتفصل والجاهل لم تتعدد بسببها في الاحكام الوضعية فان رضا با
هذا العقد رضى باحكامها وتوابعها بالضرورة لعدم انفكاك اللوازم عن ملزوماتها وبعد تحقق ذلك تحقق الشعور باللوازم **و** مما ذكرنا ظهر انه
لا يمكن جعل مبنى الاشكال معذورية الجاهل ايضا **و** حاصله ان العقود من باب الاسباب وترتب الآثار عليها لا يتوقف على العلم باحكامها بل لا
يعتبر فيه كثير منها ايضا **و** من جميع ما ذكرنا يعرف انه لا يمكن ان يقال ان اعتقاد المرأة مثلا ان مقتضى عقد التمتع مقتضيات النفقة والقسم وغير ذلك
ولا يبطل العقد الذي يقتضي ذلك غير ما ورد به الشرع فالذي يتحقق من العقد هو العقد الذي لم يرد به الشريعة فيصير باطلا لان ذلك لان
اعتقاد ترتب بعض الاحكام والآثار على شيء من الاسباب الشرعية مما لم يرد به الشريعة لا يوجب خروج اصل ذلك السبب عن اصل السببية الثابتة
الشرع بالضرورة او بغيرها من الادلة وذلك الاعتقاد لا يوجب تغيرا في ماهية السبب فيجعله شيئا آخر **و** ان كان مبنى الاشكال حصول الغبن في
المعاملة **ففيه** ان الغبن ان سلم ثبوته في غير البيع كما هو الاظهر تماما في المعاملات مثل الصلح والاجارة والمزارعة ونحوها دون
النكاح فانه ملحق بضروب العبادات **و** لما ورد في الاخبار ان المتعات مستأجرات فهو من باب التجوز والتشبيه بلا اشكال المحمولة على نفيها
كما لا يخفى ولذلك لا يصح العقد فيها بلفظ الاجارة **مع** ان الغبن لا يثبت الا الخيار والمقصود افادة البطلان **و** ان كان مبنى الاشكال ان
هذه معاملة الغرر وهي منهي عنها **ففيه** ان ذلك غير مطرد في موارده بل لا يتحقق غرضه لانها اذا كان الزوج عالما بالحكم والزوجة جاهلة و
كان الزوج عالما بجهلها لا الزوجة ايضا وكان في نظره لا ان يعطيها النفقة بعد العقد وح فان كان غرضه من العقد ذلك لا الاضرار فلا بطلان
العقد بالنسبة اليه لان ذلك خلاف موضوع العقد وان كان غرضه التمتع لكن في قصده ان لا ينفق عليها نظرا الى حكم المتعة شرعا فذلك
لا يتحقق غرر اذ الغرر انما يحصل بالتدليس بان تظهر كالاغرر حاصل في شيء و يخفى نقصا فيه و هو هنا منتف لان الزوج لم يغير شيئا ولم يبصر
في حكم الشارع ولم يحصل منه ما يوجب ذلك انما اوجب ذلك جهلها بالحكم واما بالجهل بحصول احد العوضين كبيع الآبق او الغير المعلوم الحصول
او بيع الثمرات في الاعوام **و** المراد بالجهالة التي يذكرونها مع الغرر في ابواب الفقه هو الجهل بصفة الشيء مع العلم بحصوله والنسبة بينهما عموم
من وجه **و هنا** ايضا غير معلوم فيما نحن فيه اذ العوضان معلومان بالفرض **و** لو سلم احتمال دخول النفقة في عوض البضع على اعتقاد
الزوجة **فنمنع** انه غير مضر ببعض الامور **و يرد** عليه ان حرمة ذلك ممنوعة فكيف يثبت بطلانه و شمول النهي عن الغرر لما نحن فيه ثم اذ النهي عن
الغرر في العوضين والعوضان هنا البضع والمهر لا غرر ولا جهالة فيهما بالفرض مع ان النسبة بين الروايتين و عمومات المتعة عموم من وجه والاخير معتضد
بالكتاب و ظاهر عمل الاصحاب **سلمنا** لكن الظاهر من الرواية هو وروده في المعاوضات الصرفة كالبيع والاجارة و نحوها بل ظاهر الاصحاب
ايضا انهم فهموا ذلك **قال** الشهيد ره في القواعد النهي عن الغرر والجهالة كما جاء في الخبر من نهيه عن الغرر و عن بيع المجهول في قضيته كلام
الاصحاب يختص بالمعاوضات المحضة كالبيع فههنا اقسام ثلاثة الى ان قال الثالث ما يقصد العوض لا بالاصالة بل ارواء المعاوضة كالنكاح فان المقصود
الذاتي فيه هو الالفة والمحبة والمودة لتحصيل التحصين من السفاح و تكثير النسل و لكن قد جعل الشرع فيه عوضا لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم و
آتوا النساء صدقاتهن نحلة فبالنظر الى الاول جاز تجريده عن المهر و جهالة قدره و بالنظر الى الثاني امتنع فيه الغرر الكثير كالتزويج على عبد او غير معلوم
او بعير شارد غير معلوم **وكذا** ثم قال الاصحاب لو تزوجها على خادم او بيت كان لها وسط لعلمه الغرر فيه **الى** ان قال لا يقال ان المتعة ليست
مثل النكاح الدائم لان المهر ركن فيه بل هن مستأجرات كما في الاخبار **لانا** نقول كون المهر ركنا فيه لا يوجب جعلها من المعاوضات الصرفة لان غاية
الغرض فيها التمتع والتلذذ و هو يحصل من الطرفين بل ربما كان في جانب المرأة اكثر فليس الغرض محض العوض المالي **و** لا ريب ان اطلاق
المستأجرة عليها مجاز اشارة الى دلالة جواز تكثيرهن و عدم الانحصار في الاربع فلاحظ مسائل المتعة واحكامها و مسائل الاجارة واحكامها
وبينهما مباينة الا في قليل من الاحكام **و** ذكر وجوه المباينة و ايضاح كون ذلك مجازا يحتاج الى تطويل يغني عنه ملاحظتهما **و هنا**
كلام مع ان المرأة اذا عرفت من حال الزوج عدم المضايقة في النفقة فلا ريب انه يندفع به الغرر والسفه **مع** ان ما ذكر يجري في الاشكال من نسائنا
ما لو كانت المرأة غنية لا تبالي باخذ النفقة فيهدم اساس الاشكال فان الاعتماد على المال اليسير لابد من الاعتماد على الزوج الباذل للنفقة حتما
بل الاعتماد على ذلك و ثوق غالبا **و** ان جعل مبنى الاشكال لزوم العسر والحرج والضرر المنفيات **فنمنع** انه غير ظاهر من الاشكال فيه مضافا
الى منع لزومها غالبا و لا قائل بالفرق ان ما دل على الجواز واللزوم اقوى كما اشرنا **مع** ان غاية ما يقتضيه نفي العسر والحرج هو ثبوت الخيار في الفسخ
لا البطلان ولم يقل به احد مضافا الى ما ذكرنا من المعارضة بمثل عدم الزوجة بعدم استيفاء منفعة منه وارضاعها لولده وغير ذلك **مع** ان نفي
مثل هذا العسر والضرر غير معلوم من الادلة **و بالجملة** الظاهر انه لا اشكال في صحة العقد اذا علمت المرأة بذلك و لعله من جعل كون الزوج

بادي لا للنفقة او على اخذها بل واذا وطئت بعضها على التكسب او الاعتبار ابقه لا يلزم من ذلك سقوط النفقة ولذلك تجوز للشارع الاعتبار في ما لم يقبل وكذلك الاظهر التحريم فيما لو لم تعلم بذلك ثم علمت سواء كان الزوج عالما بجهلها ام لا لعدم الدليل على البطلان كما عرفت ومقتضى عمومات الكتاب والسنة هو ذلك **نعم** الاحوط هنا اعلامها بذلك ثم ابتداء رضاها بذلك وشرط النفقة في ضمن العقد يجب ان يعين الجهات

وبذلك على ما ذكرنا على المسلمين في الاعتبار والاعتبار من دون تعرض للنفقة لان ذكر ذلك في كتبهم **وكيف** كان فليس للزوج مطلقا الفسخ ولا النفقة لا بمنع دعويها باني ما رضيت بالعقد لا بنية اخذ النفقة كل العقود لا بمجرد النيات بل يحمل على اطلاقها كما صرحوا به وانما يختلف عن اطلاقها بالتعاهد بين الجانبين او ذكر القيد في العقد وهو المسمى بالشرط **و** هذا كلام وقع في البين فلنرجع الى اصل المقصد

و نقول **لنا** ايضا ان الشرط قسط من الثمن فاذا جهل بطل الثمن فيبطل العقد **حجة** القول الاخر ان الممنوع شرعا هو الشرط دون العقد وان كلا واحد من العقد والشرط منفك عن الاخر والتراضي وقع بكل واحد منهما **و** هو مردود بمنع التفكيك وعدم تعلق القصد بكل منهما منفردا هذا **ولكن** اصحاب القولين حكموا بصحة عقد النكاح مع اشتماله على الشرط الفاسد بل ادعى في المسالك الاجماع عليه **و** هو مشكل لما ذكرنا من الادلة فان ثبت الاجماع فهو والا فلا وجه له في ثبوت الاجماع ايضا اشكال لوقوع الخلاف فيه ايضا فيما خالف مقتضى العقد وذكروا مواضع اختلفوا فيه ايضا **نعم** ورود الاخبار في بعض الشروط الفاسدة خاصة بصحة العقد مع بطلان الشرط **فالاولى** الاقتصار على ما ورد فيه او ثبت الاجماع **و** بالجملة فلا ينبغي في النكاح ايضا ترك الاحتياط فيها في هذا المطلب **المبحث الرابع** اذا شرط ما وافق الشرع فان قبله فهو وان لم يقبل المشروط فقالوا انه يتخير بين فسخ العقد المشروط فيه وامضائه وذلك لانه لم يفتوه في جملة الخيارات بخيار الاشتراط وكلامهم في مسائل البيع في عدم الخلاف في ذلك **ولكن** نصت في مسائل النكاح بانه لا يصح بذلك في الشروط الجائزة الا في بعض صور التدليس مثل ما لو تزوج امرأة على انها حرة فظهرت امة فله الفسخ او تزوجته على انه حر فظهر عبدا فانها لها الفسخ وكذا لو شرط كونها بنت مهيرة فظهرت بنت امة فله الفسخ وكذا لو شرطها بكرا فظهرت ثيبا **و** استندوا في جميع صور الشرط الى الخبر **و** لا يذهب عليك ان ذلك لا ينافي اتفاقهم على عدم خيار الشرط في عقد النكاح **فان** التمسك مرادهم هنا نفي خيار الشرط لا خيار الاشتراط **و** المراد بخيار الشرط هو الخيار الحاصل بشرط الخيار لا الخيار الحاصل من جهة عدم سلامة الشرط

اقول في بيان تصحيح ما ذكروه من افادة المتعاقدين بالشرط مجرد الالتزام او الالتزام واثبات الحق لا جعل العقد اللازم متزلزلا **وقد** ذكرنا في اول البحث ان افادة مجرد الالزام او الالتزام من الشرط اعم فائدة من ادلة ذكرنا بنفي الشروط بانتفائه وان كان ذلك اكثر افراد القسم الاول فاطلاق القول بان عدم سلامة الشرط يستلزم الخيار للمشروط له موجبه **ثم** انهم اختلفوا في وجوب الوفاء بالشرط الجائز على اقوال **احدهما** الوجوب فليس للمشروط له الفسخ الا مع تعذر تحصيل الشرط فان منع المشروط عليه عن الشرط ولم يمكن اجباره عليه رفع امره الى الحاكم ليجبره عليه ان كان مذهبه ذلك فان تعذر فله الفسخ ودليل هذا القول عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم وغيرهما من الادلة ويجيء بعض الاخبار **وقيل** لا يجب على المشروط عليه الوفاء به وانما فائدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال عند فقد الشرط ولزومه عند الاتيان به تمسكا باصالة عدم وجوب الوفاء **و** انت خبير بما فيه فان الاصل لا يقاوم الدليل **وللشهيد** ره تفصيل ثالث وهو ان الشرط الواقع في العقد اللازم ان كان العقد كافيا في تحققه ولا يحتاج بعده الى صيغة فهو لازم لا يجوز الاخلال به كشرط الوكالة في عقد الرهن ونحوه وان احتاج بعده الى امر اخر وراء ذكره في العقد كشرط العتق فليس بلازم بل يقلب العقد اللازم جائزا **و** جعل السر فيه ان اشتراط ما العقد كاف في تحققه كجزء من الايجاب والقبول فهو تابع لهما في اللزوم والجواز واشتراط ما سيوجد امر منفصل عن العقد وقد علق عليه العقد والمعلق على الممكن ممكن **و** بذلك يندفع التعجب من اشتراط الجائز لازما واشتراط اللازم في اللازم يجعل اللازم جائزا **و** انت خبير بان ذلك ايضا مخالف للعمومات الدالة على اللزوم كما يظهر لما ذكره من التفصيل وجه لو اشترط التعليق حين العقد بان يكون مقصود المتعاقدين كون العقد متزلزلا موقوفا على اتيان المشروط عليه بالشرط باختياره ولا كلام فيه وهو يرجع الى شرط الخيار وليس من الخيار الناشي من الشرط في ضمن العقد في شيء وكلامنا في الثاني وبذلك يظهر ان دليل ثبوت خيار الفسخ عند عدم حصول الشرط ليس من جهة التعليق حتى يستلزم انتفاء المعلق عليه انتفاء المعلق بل لان التراضي في العقد على سبيل اللزوم والاستمرار انما وقع بهذا الشرط ولم يعلم من الطرفين تمام رضاهما من ملكهما على سبيل اللزوم الا مع تحقق الشرط فمع انتفائه لهما الرجوع الى ما لهما فعند الشك في ذلك ايضا **ثم** ان ما ذكرنا من الاقوال الثلاثة ذكروه في كتاب البيع واما في مسائل النكاح فلم اعرف فيه خلافا في وجوب الوفاء بالشرط مطابقا للايات والاخبار عموما وخصوصا بل ادعى الاجماع عليه غير واحد مع ان منشأ الكلام في الشرط واحد في الجميع ويمكن ان نقول ان الفارق هو عدم ثبوت خيار الشرط في النكاح بخلاف غيره لا اشتراكهما في الفرق بين خيار شرط الخيار والخيار الحاصل من فقد الشرط وان الظاهر منهم ان الاول انما هو الذي نفوه في النكاح

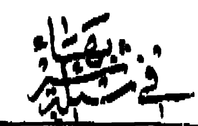
مع انه لا منافاة بين وجوب الوفاء بالشرط وثبوت الخيار بعد تعذره وبالجملة من فرضنا المسئلة لا نجد دليلا يعتد به في ذلك فاصالة والقاعدة
تقتضي مساواتها للبيع وغيره ثم اعلم ان هذه الاقوال الثلثة هي المذكورة في عبارات جماعة منهم ولكن الذي يظهر منهم الا ان
يقال يجب ان على المشروط عليه الوفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم بل عموم اوفوا بالعقود فان ذلك هو مقتضى عقد البيع اللازم
بالاصل والمفروض ان الشرط صار جزءا من احد العوضين فيصير لازما وللمشروط له الزامه واجباره ايضا ولو بالرفع الى الحاكم لانه حقه ويجوز
له استيفاء حقه لعدم وجوب رفعه اذا امتنع المشروط عليه فلا دليل عليه فان كان المشروط له ذا خيار بانفساخ المعاملات والرجوع الى عوضه
والمفروض انه لا مانع له من قبل المشروط عليه لان التقصير من جانبه فلا دليل على وجوب اجباره عليه قلت الدليل هو اصالة لزوم
البيع مثلا وعموم اوفوا بالعقود يجب على المشروط له ابقاء العقد البيع على حاله والوفاء على مقتضاه ما لم يتمكن من تحصيل الشرط ولو بالاجبار
وعدم الامكان ولا نص على ذلك ولا دليل مع ان مقتضى البيع اللزوم فان قلت دليل انتفاء الشرط ح ومقتضى انتفائه انتفاء المشروط
قلت لا تعليق هنا بالفرض فانه عقد وشرط لا عقد بشرط بل غاية ما يوجبه هذه المقالة هو ما اشرنا اليه في المتن من ان الاصل عدم انتقال
كل من العوضين عن صاحبه الى الاخر الى ان يثبت الانتقال ولم يثبت الانتقال الا في صورة تحقق الشرط فكلما لم يتحقق الشرط فيما نحن فيه فرجع
المشروط له الى ماله ان اراد وانت خبير بان مقتضى هذا الاصل لا الاكتفاء في الخيار والرجوع بامتناع المشروط عليه وعدم اتيانه بالشرط لانه
هو مقتضى ذلك الاصل ولم يثبت اشتراطه ابدا من ذلك فالاصل بقاء تسلط المشروط له على عوضه ولم يثبت من عقد البيع المشروط بهذا الشرط
بطلان تسلطه عليه في مثل ذلك الحال بل انما اثبت الانتقال لو اتى المشروط عليه بالشرط ولو بالجبر عنه ولم يدل دليل على اشتراطه ابقاء الاصل بعد
التمكن من تحصيل الشرط ولو بالاجبار ولو ادخلنا هذا الشرط وارجعناه الى التعليق بان نقول قولنا بعتك هذه الفرس بالف وشرطت عليك ان تبيعني
فرسك بماة معناه استمرار هذا البيع معلق على حصول بيع الفرس فغاية ما يعلم من ذلك ايضا ان استمرار بيع الفرس واستدامته مقتضاه معلق
على بيع الفرس فمعناه ان المشتري ان لم يبع الفرس يرجع البائع الى فرسه ان اراد لا بمعنى انه اذا لم يتحقق بيع الفرس في نفس الامر ولم يمكن تحصيله يرجع الى
فرسه وعبارة الشهيد الثاني ره في شرح اللمعة لا تنافي المعنى الذي ذكرناه والظاهر عندي انه على ما ذكرنا عبارة الكفاية وعبارة المسالك
ظاهرة في وجوب تحصيل المشروط له الشرط اذا امتنع المشروط عليه وعبارة المفاتيح اصرح منهما في ذلك ولم يحقق دليل هذا القول وعبارة
الدروس كالصريح فيما ذكر قال يجوز اشتراط سائغ في عقد البيع فيلزم الشرط من طرف المشروط عليه فان اخل به فللمشروط له الفسخ وهل يملك اجباره عليه
فيه نظر انتهى وعلى هذا فالاقوال في المسئلة اربعة واقواها عندي هذا القول واعلم انه قد تقدم الفرق بين عقد البيع وغيره من العقود فاذا صالحت
الزوجة مثلا مع زوجها عن صداقها بذهب مصنوع وشرطت عليه ان يعطيها في راس شهر الاتي فاذا ذهب من الشهر الا يوم ولم يعطها تسلط على
فسخ المصالحة والامر هنا اظهر لعدم التمكن من الشرط فيما نحن فيه واما الانقضاء فقد مر تدبر **المبحث الخامس** المشهور ان الذي يجب بسبب الشرط انما
هو ما يذكر بين الايجاب والقبول بحيث يكون جزء منهما مثل ان يقول بعتك هذه الفرس بالف درهم وشرطت عليك ان تبيعني فرسك بماة درهم ثم يقبل
المشتري البيع والشرط بل ادعى عليه الخلاف في ذلك فلا يعتبر ما تقدمه ذكره على العقد او تاخر وقد يظهر من الشيخ في النهاية من الاكتفاء بما ذكر بعد العقد
قال ان يبعد ان يكون مراده ما ذكر بعد الايجاب كما ذكره المحقق السيد مهدي في شرح النافع وقال فلا يتحقق الخلاف في المسئلة وعلى ذلك تنزل الاخبار
الدالة على ذلك ايضا والحاصل ان ما وقع في متن العقد فلا ريب في صحته اتفاقا ويشمله عموم الادلة وهو الظاهر من اذا الشرط وهو على جهة [illegible]
التعليق بين الشرط كما اشرنا سابقا انه ظاهر الاكثر واما ما تقدم عليه بما تقدم فلظاهر الاجماع ومنع صدق الشرط عليه بالتعريف المتقدم وللاخبار
الكثيرة المصرحة بان الشرط انما هو بعد النكاح الماولة بما بعد الايجاب كما اشرنا اليه ظاهرا وابن بكير هو ذلك قال قال ابو عبد الله ع اذا اشترطت على
المرأة شروط المتعة فرضيت به واوجبت التزويج فاردد عليها شرطك الاول بعد النكاح فان اجازته فقد جاز وان لم تجزه فلا يجوز عليها ما كان من
الشرط قبل النكاح ونقل المحقق في الشرائع عن بعض الاصحاب القول بلزوم اعادة الشرط بعد العقد ولعله نظر الى هذه الرواية وهو بعيد ثم
ان هذا الكلام في البيع انما هو ان لم نقل بكون المعاطاة بيعا وان قلنا به كما هو الاظهر فلعل ان ذكر الشرط اولا ثم المعاطاة على مقتضى لم يلزم منه العقد
على الشرط المذكور ونحوه كان خيره كما يجري فيه المعاطاة **المبحث السادس** في ذكر بعض من الاخبار الواردة في هذا الباب عموما وخصوصا
مثل قولهم ع المؤمنون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله والمؤمنون عند شروطهم الا من عصى الله وقد يستشكل في دلالته على
الوجوب وربما حمل على الاستحباب ولا وجه له فانه من الجمل الخبرية الوجوب واحتمال المنع والوضع كما في قوله ع كانوا قليلا من الليل
ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون ومثل قولهم ع المؤمن عند كرمه بدعه ظاهر الاستثناء فان المؤمن لا يخفى ان يشترط ما خالف كتاب الله

في اجبار المشروط عليه على الوفاء بالشرط

في حكم الشرط المتأخر عما بين الايجاب والقبول

في ذكر الاخبار الواردة في الباب

حتى يكون من مقتضيات الوفاء به ومقتضى الاحتمال المذكور انه يشترط المخالف للكتاب لكن لا يفي به وهو كما ترى و اما اذا اريد منه الحكم
بالوجوب فلا حزازة فيه اصلا مع ان الوارد في كثير من الروايات المؤمنون عند شروطهم فيكون الاحتمال المذكور فيه اضعف منه مضافا الى ان
قوله الا من عصى الله على تقدير ارادة المدح مستثنى متصل عن المؤمنين ومقتضاه لزوم العصيان بمخالفة الشرط وهو مبنى الوجوب وكذا لو
اريد به الحكم وجعل مستثنى منقطعا وان اريد به الا من عصى الله بالشرط بان شرط ما خالف الكتاب فهو ايضا لا يناسب المدح ويرد عليه فايدة
ولا حزازة عليه مع ارادة الحكم هذا مع ان فهم العلماء اعصارا بعد اعصار في جميع ابواب الفقه اعظم شاهد على ذلك وقد نعترض على من منع في
ذلك بل يظهر من تأويلهم بعض الاخبار المذكورة في هذا اللفظ في بعض الشروط وحملهم على الاستحباب ان الاصل فيه الوجوب كما ستطلع
لك ويظهر من بعض الاخبار الاتية ايضا ان المراد منه الوجوب في قديم الزمان وانه مما اراد الدلالة على ذلك ثم ان لفظ الشرط لم يثبت فيه حقيقة شرعية
يحمل عليها قد ذكرنا ان مآل حقيقته العرفية الى الالزام والالتزام او ما ينتفي بانتفائه المشروط فيشمل كل ما التزمه مؤمن من وعد وعهد ونذر ونحو
ذلك ومنها الالتزام في ضمن العقد سواء علق لزوم العقد واستمراره عليه ام لا ومنها روايات خاصة منها ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله عز وجل فلا يجوز ولا يجوز على الذي اشترط عليه والمسلمون عند شروطهم
فيما وافق كتاب الله عز وجل وما رواه الشيخ ايضا والصدوق في الصحيح عن ابي عبد الله ع المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل
وما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الملك بن عتبة قال سألت ابا الحسن موسى ع عن الرجل ابتاع منه متاعا على ان يأخذ منه ولا وضيعة هل يستقيم
هذا وكيف يستقيم وحد ذلك قال لا ينبغي وعن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في الرجل يشتري الجارية ويشترط لاهلها ان لا يبيع ولا
يهب ولا يورث قال يفي بذلك اذا شرط لهم الا الميراث وروى الكليني في الحسن ما يقرب منه في اخره وكل شرط خالف كتاب الله عز وجل فهو رد وقد عرفت
انهم ذكروا من جملة الشروط الغير الجائزة عدم البيع والهبة مع استشكال العلامة وذكرنا ان وجهه لعل ملاحظة هذه الرواية والظاهر ان هذه
الشروط لا ينافي مقتضى العقد وليست مخالفة للسنة الا عدم الارث فانه مرغوب شرعا لا يصح اشتراط عدمه وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر
ع في رجل تزوج عليها امرأة او هجرها او اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك ان شرط الله قبل شرطكم فان شاء وفى لها بما اشترط وان شاء
امسكها واتخذ عليها ونكح عليها قوله هي طالق الضمير راجع الى الزوجة المشروط لها كما لا يخفى وظاهر العبارة ان الشرط هو عدم التزوج والتسري و
طلاق الزوجة مبني على هذا الشرط والكلام في فساد هذا الشرط قد مر وفساد التعليق ايضا واضح ولو جعل الطلاق المعلق ايضا فسد كما لا يخفى
والظاهر من الرواية هو الاول وصحيحة الاخرى عنه ع قال قضى في رجل تزوج المرأة واصدقها واشترطت ان بيدها الجماع والطلاق قال خالف
السنة وولى الحق من ليس باهله قال فقضى على ان على الرجل النفقة وبيده الجماع والطلاق وذلك السنة وصحيحة الاخرى عنه ع في رجل
تزوج المرأة الى اجل مسمى فهي امرأته وان لم يجئ بالصداق فليس له عليها سبيل شرطوا بينهم حين انكحوا فقضى ان بيد الرجل بضع امرأته وحبط شرطهم
والظاهر ان هذا الشرط مندرج تحت الشرط المتفق على فساده في عقد النكاح ورواية زرارة قال كان الناس بالبصرة يتزوجون سرا فيشترط عليها
ان لا اتيك الا نهارا ولا اتيك بالليل ولا اقسم لك قال زرارة وكنت اخاف ان يكون هذا تزويجا فاسدا فسألت ابا جعفر ع عن ذلك فقال لا بأس
به يعني التزويج الا انه ينبغي ان يكون هذا الشرط بعد النكاح ولو انها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزويج نعم ثم قالت بعد ما تزوجها اني لا ارضى
الا ان تقسم لي وتبيت عندي فلم يفعل كان اثما وصحيحة ابي العباس عن الصادق ع في الرجل يتزوج المرأة ويشترط لها ان لا يخرجها من بلدها قال يفي لها
بذلك او قال يلزمه ذلك ورواية ابن ابي عمير قال قلت لجميل بن دراج رجل تزوج امرأة وشرط لها المقام بها في اهلها او بلد معلوم فقال قد
روى اصحابنا عنهم ع ان ذلك لها وانه لا يخرجها اذا شرط ذلك لها ورواية ابراهيم بن محرز قال سأل ابا جعفر ع رجل وانا عنده فقال
رجل قال لامرأته امرك بيدك قال انى يكون هذا والله يقول الرجال قوامون على النساء ليس هذا بشيء وموثقة منصور بن بزرج قال قلت
لابي الحسن ع وانا قائم جعلني الله فداك ان شريكا لي كانت تحته امرأة فطلقها فبانت منه فاراد مراجعتها فقالت المرأة لا والله لا اتزوجك
ابدا حتى يجعل الله لي عليك ان لا تطلقني ولا تتزوج علي قال وقد فعل جعلني الله فداك بئسما صنع وما كان يدريه ما يقع في قلبه في جوف الليل
والنهار ثم قال اما الان فقل له فليتم للمرأة شرطها فان رسول الله ص قال المسلمون عند شروطهم الحديث وقريب منه رواية اخرى
وحملها الشيخ على الاستحباب ثم وجهها بان ذلك نذر يجب الوفاء به وجوز في الاستبصار حملها على التقية لموافقتها للعامة **فلنكتف**
بذكر هذه الاخبار وعليك بملاحظة كتب الاخبار فان استقصاءها مما لا يسعه هذه الرسالة ثم ان الاصل في المسئلة عموم قوله تعالى اوفوا
بالعقود ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وعموم قوله ع المؤمنون عند شروطهم منها ما يثبت مخالفته لمقتضى العقد بحيث



يخرج العقد عن وضعه او يحصل الشك بسببه في تحقق ماهيته عرفا او حرمته شرعا وبما لفته للسنة فاحكم بفساده وما ثبت موافقته لهما
وحكم بصحته وما شك في مخالفته للسنة فاحكم بجوازه وكان ما شك في مخالفته لمقتضى العقد من غير مدخليته في ماهيته واما
ما ورد فيه تعليقات من الاجماعات المنقولة او الاخبار الدالة على الجواز فيما هو محتمل لمخالفة مقتضى العقد وعلى المنع فيما ظاهره الجواز والموا
فقه للسنة ولم يخالف مقتضى العقد فاجعلها مخصصا للقاعدة مع مقاومتها لها بحسب السند والدلالة والاعتضاد والله ولي العصمة و
الرشاد وكتبه مؤلفه الفقير الى الله الدائم القائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في خاتم الماتين والالف من الهجرة المقدسة على مهاجرها
الف ثناء وسلام وكتبت هذه صورة خط مؤلفه

رسالة عزيزة ونخبة وجيزة في الشهوات السبعة في مسئلة حرة بنيها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة والسلام لاهلهما **مسئلة** ما تعارف بين اولياء المرئة من اخذ شئ للمسامحة في تزويجها في بولاد فهرست العجم في هذه الا
زمان شيربها هل يجوز اخذه ام لا وهل يجوز استرداده ولو مع التلف ام لا **الجواب** اذا جعل جعالة للولي لامر مطلوب مثل مشية امر التزويج ونحو ذلك
فالظاهر الحلية وعدم جواز الرجوع بعد العمل المجعول عليه كما صرح به العلامة في التحرير وغيره سواء طلقها قبل الدخول ام لا وهذا لا اشكال
فيه واما بدون الجعالة فاما ان يشترط الولي والتزوج عن ذلك لاجل رضائه بالمراة فان لم يجعلا ذلك شرطا في ضمن العقد ولا مبنيا في متن العقد
فعلى تقدير الرضاء والاباحة في التصرف والعلم بعدم اللزوم وعدم الاستحقاق فالظاهر الحلية ولكن لا لزوم فيه فيجوز الرجوع مع بقاء العين لا في
صورة الاتلاف لانه لم ينتقل باحد من العقود اللازمة وتوهم كونه هبة معوضة فاسد لان عوض البضع ليس شيئا غير الصداق ورضاء الولي
ليس مما يصلح لكونه احد طرفي الهبة المعوضة مع انه مما لا يمكن قبضه وهو شرط في صحة الهبة او لزومه مطلقا بل ليس ذلك من باب هذه المقابلة
المكافاة ايضا كما لا يخفى بل هو من باب الاباحة وتسليط الغير على المال فيجوز التصرف ايضا لا يوجب اللزوم اذا بقي العين وان تغيرت صورتها بل اذا استبدل
بعين اخرى بيعا وصلحا ايضا وان قلنا بكون التصرف ملزما للهبة مطلقا **واما** مع عدم الرضا ولكن اعطاه لاستخلاص الزوجة مع رضا الزوجة بالتزويج
بالمهر المسمى بدون شيء اخر فيحرم اخذه واكله ويجوز الرجوع فيه باقيا كان او تالفا **واما** اذا ذكره شيئا في نفس العقد فالمشهور بين العلماء بل الظاهر عدم الخلاف
فيه انه لو سمى للمراة شيئا ولابيها شيئا لزم ما سمى لها وسقط ما سمى لابيها لصحيحة الوشاء عن الرضا انه لو ان رجلا تزوج امرأة وجعل مهرها عشرين
الفا وجعل لابيها عشرة الاف كان المهر جائزا والذي جعله لابيها فاسدا **والظاهر** ان مرادهم ان يكون المجموع في مقابلة البضع كما صرح بعضهم وهو الظاهر
من الصحيحة ايضا فكانه تزوجها وجعلها في حبالة له في مقابل عوضين احدهما لنفسها والاخر لابيها والمهر هو الذي جعله لنفسها لان المهر لا يكون الا
للزوجة **واما** ما جعله لابيها فهو غير المهر وهذا هو الذي نفاه الرواية الصحيحة بل الظاهر ان هذه المعاملة انما هو مع الاب لا من جانب المرئة فهذا هو
من الروايتين واطلاق الفتاوي ايضا مطابق للفظ الرواية **واما** اذا جعلت هي ما جعله لابيها من جملة الشروط التي تذكره في ضمن العقد اللازم فالذي يدل انه لا
مانع منه لعموم المؤمنون عند شروطهم ولانه لا مانع منه عقلا وشرعا فيكون شرطا سائغا مذكورا في متن عقد لازم فيلزم **والفرق** بين هذه و
الصورة الاولى ان المفروض ان ما جعل لابيها ليس داخلا في المهر بل ليس من فعل المرئة فجعله في مقابل البضع غير صحيح لعدم الدليل مع قطع النظر عن
الرواية ايضا والذي يجعل في مقابل البضع انما هو المهر والمهر لا موضع له الا للزوجة فالذي يجعل لابيها **واما** صورة الشرط فيدخل الشرط في المهر
فيكون المجموع مهرا فلا غائلة فيه **فان قلت** ان ما تشترطه لابيها لا يصل الا لابيها فكيف يكون من جملة المهر والمهر لا يكون الا للزوجة **قلت**
ان المال وان كان لا يصل الى المرئة لكن النفع الحاصل من وصول المال الى الاب وهو سرور الزوجة بذلك يصل اليها فكانها قد صيرت
بضعها بما عين له المال وبهذه الفائدة التي هي السرور بحصول شيء لوالدها ولا غائلة في ذلك ومثله ما لو شرطت في ضمن عقدها انفاق الزوج
ولادها من زوجها السابق او انفاق والديه ونحو ذلك مع انا نقول قد يكون الفائدة في اشتراط شيء لابيها صيرورته عنها البسط والنفقة
عن ابيه وهذا نفع مقصود للعقلاء ينتقل الى الزوجة **وكيف كان** فالحكم ببطلان ذلك الشرط مشكل الا ان يكون اجماعا وهو
غير معلوم ودلالة الرواية على مثل هذه الصورة ايضا غير واضحة **فان قلت** اذا جاز ذلك لجاز جعل اجارة الزوج نفسه للاب مهرا
لها كما في حكاية موسى وشعيب مع انه لا يصح جزما والظاهر انه اجماعي من المسالك **قلت** ان اردت تسليمها الاب بإباء اما مع صغرها او
على القول بالولاية على الباكرة من دون اذنها فيمنع الملازمة لعدم عود شيء من ذلك الى المرئة ولا يجوز تفويت بضعها من دون عوض يعود اليها



وهذا هو الذي لا يسلم الاجماع فيه وان ادعيت عدم جواز اشتراط المرأة حصول نفع من التزويج لابيها وتحمل له فلا اسلم بطلان الثاني ايضا اذا لم يكن المهر مخصوصا به وكان ذلك شرطا علاوة المهر فرق الى الصورة الاولى تنظر ورواية السكوني عن الصادق (ع) قال لا يحل النكاح اليوم في الاسلام باجارة ان يقول اعمل عندك كذا وكذا سنة على ان تزوجني ابنتك واختك قال هو حرام لانه ثمن رقبتها وهي احق بمهرها فيقول لا يجوز جعالة لغيرها الا انه لا يجوز ان يجعل المرأة فاجعل الله لها لغيرها مع ما في اول الرواية من الظهور فيما ذكرنا من ارادة المنافاة مع ما للاب يدونها فيها ملاحظة رضا المرأة وعود النفع اليها **والحاصل** ان الكلام في هذا الشرط يرجع الى القسم الثاني الا انه لا فرق بين ان تقول المرأة زوجت نفسي على ثلثين دينارا بشرط ان تعطي عشرا منها ابي او تقول زوجت نفسي على عشرين دينارا لنفسي عينا وقبول شرط مع طيب نفس وهو ان تعطي ابي عشرة دنانير او تنفق ولده في مدة كذا وهكذا **ويجئ** ان الاظهر الجواز في القسم الثاني **فان قلت** في الكفاية بعد نقل الفتوى والرواية وقد يستشكل الحكم فيما لو شرطت لابيها شيئا وكان الشرط ايضا على تقليل المهر حيث اقتضت لزوم الشرط فان الشرط ح يكون كالجزء من المهر فاذا لم يلزم الشرط اشكل تعيين المسمى منها من المهر خاصة لكن الرواية مطلقة ولا يبعد تنزيلها على ما عدا هذا القسم انتهى كلامه **وهو** يشير الى ما ذكرنا فاذا نزلناها على ما عدا ذلك فيكون الحكم في ذلك اللزوم نظرا الى عموم ادلة الشرط **ولعله** اشار بذلك الاشكال الى ما ذكره في المسالك **فانه** قال وقد يشكل الحكم في بعض فروض المسئلة كما لو شرطت لابيها شيئا وكان الشرط باعثا على تقليل المهر فقلت لزوم الشرط فان الشرط ح يكون كالجزء من العوض الذي هو المهر فاذا لم يلزمها الشرط فيشكل تعيين ما سمته من المهر خاصة كما في نظائره من المعاوضات وذلك لا ينافي الرواية لان ما سمته من المهر ثابت على التقديرين وانما الكلام في شيء اخر ولولا الرواية الصحيحة لكان القول بفساد المهر ووجوب مهر المثل قويا لاشتمال المهر على شرط فاسد فيفسد كما يفسد العقد لو كان العوض من لوازمه كالبيع **اقول** وان فرضنا كون الشرط باعثا على تقليل المهر كونه باعثا على رضا الزوجة بالتزويج **ومراده** من الاشكال ان مقتضى لزوم الشرط ان المرأة لا ترضى الا بما سمي لها في العقد في الصورة المفروضة لانه لا يلزم ذلك لان ذلك الشرط ح ابقي جزء المهر ولا يحصل التراضي الا بالمجموع والرواية لا تنافي اثبات الاكثر من المسمى اذ مقتضاها بطلان ما سمي لابيها بعنوان ان الاب لا يستحق شيئا وان المرأة تستحق ما سمي لها لا انها لا تستحق شيئا اخر في عوض الشرط في مثل هذه الصورة ايضا **وانت** خبير بان فساد المهر انما اوجب الرجوع الى مهر المثل في المثل ولا يجوز تخصيص تلك القاعدة بمثل هذه الرواية الدالة على لزوم المسمى وان تخلف عن غيرها مهر المثل فلا يجوز التمسك بالرواية في تعيين المسمى ايضا فان مقتضى عدم المنافاة وان جاز العمل بها مع تضمنها لتعيين المسمى وان زاد عن مهر المثل فتخصيص تلك القاعدة بها فان منشأ الاشكال في تضمنها لسقوط مقتضى الشرط بدون جبران له **والحاصل** انا ان بنينا العمل بالقاعدة فلا بد ان نترك الرواية وان عملنا على الرواية وخصصنا القاعدة فلا بد ان لا نعتني بالاشكال الا انها انما سمي لها وعين من المهر **وبالجملة** فلا منافاة بالرواية للقاعدة ولا وجه للقول بعدم المنافاة وكانه منبه لما ذكرنا وقال لولا الرواية الصحيحة آه **وهذا** الكلام وان كان مناسبا لما اوردنا عليه هيهنا **لكن** يرد عليه منع فساد الشرط ح اذ لا دليل على فساده الا ما يتوهم من ان المهر عوض البضع ولا بد ان ينتقل الى المرأة **وقد عرفت** التحقيق وانه يكفي فيه حصول نفع للمرأة مقصود للعقلاء وان وصل المال الى غيرها **ولا دليل** على بطلانه سوى الرواية **وهو** مع ان المفروض قطع النظر عنها وجعلها اساسا منشأ **فيه** انها محمولة على غير هذه الصورة وظاهرة فيما حصل المنافاة بين الزوج والولي لا الزوجين **فالتحقيق** انه يحمل الرواية على غير صورة الشرط الذي يصير من باب جزء المهر بل هي ظاهرة في الصورة الاولى التي ذكرناها بان يجعل كليهما في مقابل البضع ويجعل المهر وما سمي للاب مرددين منها بينهما لارادة المنافاة من الزوج والولي لا الزوجين **ووجه** هذا الحمل ظهور الرواية وعدم ظهورها في الشرط المذكور وانها لا تنافي عمومات ما دل على الوفاء بالعقود والشرط هذا كله اذا كان الشرط خارجا عن المهر **واما** اذا جعل المشروط هو جزء المهر مثل ان تجعل المهر المرأة ثلثين دينارا وتشترط عشرة من جملة الثلثين لابيها فالمشهور فيه ايضا عدم الصحة لان المهر حق للزوجة وشرطه لغيرها مناف لمقتضى العقد **وذهب** جماعة من المتأخرين الى الجواز تبعا لابن الجنيد لان هذا شرط في مال نفسها لابيها بعد ان يصير لها والناس مسلطون على اموالهم **وهو** حسن **و** يظهر وجهه مما مر **هذا** ما اقتضاه الان في بيان هذه المسئلة واسئل الله العفو عن الزلل والاستقامة في القول والعمل كتبه مؤلفه الفقير الى الله الدائم ابن الحسن الجيلاني **رسالة شريفة في تحقيق** ابو القاسم في شهر شوال المكرم من عام خمس ومائتين والف

حكم متاع البيت في صورة التنازع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على رسوله وآله واصحابه امنا بالله **مسئلة** اختلف الاصحاب في حكم متاع البيت اذا تنازع الزوجان فيه او ورثتهما او احدهما مع ورثة الاخر ولم يكن بينة على اقوال ومنشأها اختلاف الاخبار **فلنذكر** اولا ما وصل الينا من الاخبار **ثم** ننقل الاقوال ثم نتبعها بتحقيق الحال وتنقيح المقال **فروى** الكليني رحمه الله في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله (ع) قال سألني هل يقضي ابن ابي ليلى بالقضاء

ثم رجع عنه فقلت له بلغني انه قضى في متاع الرجل والمرأة اذا مات احدهما فادعاه ورثة الحي وورثة الميت او طلقها الرجل فادعاه الرجل وادعته
المرأة باربع قضيات فقال وما ذاك فقلت اما اولهن فقضى فيه بقول ابراهيم النخعي كان يجعل متاع المرأة الذي لا يكون للرجل للمرأة ومتاع الرجل
الذي لا يكون للنساء للرجل وما كان للرجال والنساء بينهما نصفين ثم بلغني انه قال انهما مدعيان جميعا فالذي بايديهما جميعا بينهما نصفين ثم قال
الرجل صاحب البيت والمرأة الداخلة عليه وهي المدعية فالمتاع كله للرجل الا متاع النساء الذي لا يكون للرجال فهو للمرأة ثم قضى بعد ذلك بقضاء
لولا اني شاهدته لم اروه عنه ماتت امرأة منا ولها زوج وتركت متاعا فرفعته اليه فقال اكتبوا المتاع فلما قرأه قال للزوج هذا يكون للرجل والمرأة فقد
جعلناه للمرأة الا الميزان فانه من متاع الرجل فهو لك فقال لي فعلى اي شيء هو اليوم فقلت رجع الى ان جعل البيت للرجل ثم سألته عن ذلك فقلت
ما تقول انت فيه فقال القول الذي اخبرتني انك شهدته وان كان قد رجع عنه فقلت يكون المتاع للمرأة فقال ارأيت ان اقامت بينة الى كم
كانت تحتاج فقلت شاهدين فقال لو سألت من بين لابتيها يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة لاخبروك ان الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة الى
بيت زوجها فهي التي جاءت به وهذا المدعي فان زعم انه احدث فيه شيئا فليأت البينة **وروى** الشيخ في الاستبصار في الصحيح
عن عبد الرحمن بن الحجاج ايضا عنه قال سألني كيف قضى ابن ابي ليلى قال قلت قد قضى في مسألة واحدة باربعة وجوه في التي يتوفى عنها زوجها فيجيء
اهله واهلها في متاع البيت فقضى بقول ابراهيم النخعي ما كان من متاع يكون للرجل والمرأة فقسمه بينهما نصفين ثم ترك هذا القول فقال المرأة بمنزلة
الضيف في منزل الرجل لو ان رجلا اضاف رجلا فادعى متاع بيته كلف البينة وكذلك تكلف البينة والا فالمتاع للرجل وتحول الى قول آخر فقال ان
القضاء ان المتاع للمرأة الا ان يقيم الرجل البينة على ما احدث في بيته ثم ترك هذا القول فرجع الى قول ابراهيم الاول فقال ابو عبد الله عليه السلام القضاء الاخير
وان كان قد رجع عنه المتاع متاع المرأة الا ان يقيم الرجل البينة قد علم من بين لابتيها يعني جبلي منى ان المرأة تزف الى بيت زوجها بمتاع ونحن يومئذ
بمنى **وفي** الصحيح على الظاهر عن يحيى بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج جميعا قال سألني هل يختلف قضاء ابن ابي ليلى عندكم فقلت نعم فقد قضى في
واحدة باربعة وجوه المرأة يتوفى عنها زوجها فيجيء اهله واهلها في متاع البيت فقضى فيه بقول ابراهيم النخعي ما كان من متاع الرجل فللرجل وذكر مثله
سواء الا انه قال الا الميزان فانه من متاع الرجل ثم رواها في الصحيح عن عبد الرحمن مثل ما رواه في الكافي ثم روى في الموثق عن سماعة قال
سألته عن الرجل يموت ماله من متاع البيت قال السيف والسلاح والرحل وثياب جلده **وروى** في التهذيب هذه الاخبار **وروى** ايضا في التهذيب
في الموثق عن يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام في امرأة تموت قبل الرجل او رجل قبل المرأة قال ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان من متاع الرجال
والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له ورواه في كتاب الميراث **و**عن رفاعة بن موسى النخاس عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طلق الرجل امرأته
وفي بيتها متاع فلها ما يكون للنساء وما يكون للرجال والنساء قسم بينهما قال فاذا طلق الرجل المرأة فادعت ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع له
كان له ما للرجال ولها ما للنساء **و**في حاشية نسخة التهذيب التي عندي هكذا **و**في بعض النسخ كذا اذا طلق الرجل امرأته وفي بيتها متاع فادعت
ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع له كان له ما للرجال ولها ما للنساء وما يكون للرجال والنساء قسم بينهما **و**روى الصدوق في الفقيه في الصحيح
عن رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طلق الرجل المرأة فادعت ان المتاع لها وادعى ان المتاع له كان له ما للرجال ولها ما للنساء قال وقد
روي ان المرأة احق بالمتاع لان من بين لابتيها قد يعلم ان المرأة تنقل الى بيت زوجها المتاع ثم قال مصنف هذا الكتاب يعني بذلك
المتاع الذي هو متاع النساء والمتاع الذي هو يحتاج اليه الرجال كما يحتاج اليه النساء فاما ما لا يصلح الا للرجال فهو للرجل وليس هذا الحديث
بمخالف للذي قال له ما للرجال ولها ما للنساء **واما** الاقوال فهي اربعة **الاول** مذهب الشيخ في المبسوط والعلامة في القواعد وولده في
شرحه وهو انه بينهما سواء فينقسم بينهما بعد حلف كل لصاحبه سواء كان المتنازع فيه مما يصلح للرجال كالعمائم والدروع والسلاح ام يصلح للنساء
كالحلي والمقانع ومقص النساء ام يصلح لهما كالفرش والاواني وسواء كانت اليد لهما ام لاحدهما ام للثالث وسواء كانت الزوجية باقية ام لا
وسواء كانت يدهما عليه تحقيقا ام تقديرا وسواء كان التنازع بينهما ام بين ورثتهما ام بين احدهما وورثة الاخر وهذا القول مبني على اطراح
الروايات والرجوع الى الذي يقتضيه الاصل في باب التداعي وهو بعيد **والثاني** مذهب الشيخ في الاستبصار وهو ان القول
قول المرأة مطلقا كما نسبه اليه جماعة من الاصحاب قال في الاستبصار بعد ما نقل رواية عبد الرحمن بن الحجاج بطرق متعددة مع اختلاف في
الالفاظ فاما ما رواه محمد بن احمد بن يحيى الى آخر رواية رفاعة النخاس فهذا الخبر يحتمل شيئين احدهما ان يكون محمولا على التقية لان ما افتى في
الاخبار والادلة لا يوافق عليه احد من العامة وما هذا حكمه يجوز ان تتقي فيه والوجه الاخر ان نحمل على ان يكون ذلك على جهة الوساطة والصلح بينهما
دون فصل الحكم **والثالث** مذهب ابن الجنيد والشيخ في الخلاف وابن حمزة وابن ادريس والكيدري والمحقق في الشرائع والعلامة في

الخبر وهو المشهور كما في غاية المراد وقد ذهب الاكثر كما في المسالك وهو ان كل ما يصلح للرجال يحكم به للزوج وما يصلح للنساء خاصة للمرأة وما يصلح لهما خاصة يقسم بينهما بعد التحالف او النكول وادعى على ذلك الشيخ في الخلاف الاجماع وكذا ابن ادريس في السرائر واحتجوا على ذلك برواية

الخاص المؤيدة بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج حيث قرر ما حكاه ابن ابي ليلى في قول ابن ابي ليلى وموثقة يونس بن يعقوب وموثقة سماعة الآتية **والرابع**

مذهب العلامة في المختلف وهو الرجوع في ذلك الى العرف العام او الخاص وان انتفيا او اضطربت بينهما تساقط الدعويين وعدم الترجيح و

اختاره ابن فهد في المهذب والشهيدان والمحقق الاردبيلي والمحقق الخراساني وغيرهم ومستندهم في ذلك ملاحظة جميع الاخبار والجمع بينهما

وبين الاصول والقواعد المقررة **اذا** تقرر هذا **فنقول** ان المستفاد من طريقة الشارع في الدعاوي تقديم جانب الاصل والظاهر فلا

لا يطلب من المنكر ذو اليد بينة ويكتفي بيمينه وعلى المدعي تحمل البينة وتكلف الاثبات فاذا اشتركا المتداعيان في هذا المعنى بان يدهما جميعا

على المدعى به فلا بد من الرجوع الى مرجح آخر فان ثبت فهو والا فيرجع الى التحالف او النكول فمن مرجحات العرف العام او الخاص يعني ان العرف قد

يقتضي في بعض البلاد كون بعض الاشياء من المرأة وبعضها من الرجل كان يدعي المرأة ان تلك الاموال كانت جهازا اهداها اليها من بيت ابيها وكان

متعارفا في حال المرأة ذلك اما بخصوص نوع خاص من مثل اسباب الشاطة وفرش الزفوف والكتاب والمكحلة ونحو ذلك او اعم من ذلك مثل ان تدعي

ان هذا الفرش وهذه الثياب وهذا الحلي من مال ابيها جهازا وكان المتعارف في تلك البلاد من مثل تلك المرأة ما يقصد فيها وتحمل الا

والافعال المسلمين والمشابها على الصحة والصدق وان كان يوجب تقديم الفرق بينهما الا ان قول المرأة ح معتضد بشيء آخر سواه هذا الاصل وكذلك

المتعارف في مثل الدروع والاسلحة والخضاب ونحو ذلك انها ليست من المرأة وانها من الرجل لمن ادعيا بيتي يلان الى المدعي منكر بنسبة الحلقة

به فالرجل بالنسبة الى تلك الامتعة على فرض المذكور يدعي خلاف الظاهر بسبب العرف فعليه البينة واذا فقدت فالقول قول المرأة منكرة لا يستحقها

الرجل وكذا المرأة بالنسبة الى هذه **وانت** خبير بان ذلك انما يتم اذا جعلنا المدعي من يدعي خلاف الظاهر فيندرج في عموم قوله البينة على

المدعي واليمين على من انكر واما على التفسيرين الاخيرين من كونه هو من لو ترك ترك او من يدعي خلاف الاصل فلا يتم وح فلا يتم هذا الكلام الا بملاحظة

تتبع تلك الاخبار فان ظاهرها اعتبار ذلك الظهور في قبول قولها وان لم يجعل المدعي من يدعي خلاف الظاهر عموما فلاحظ صحيحة عبد الرحمن

الحجاج حيث قال الامام لو سئلت من بين الجبلين آه فان الظاهر ان غرض الامام ان من بين الجبلين يعرفون خصوص تلك الامتعة بعينها

مال الزوجة بل المراد والتحقيق والله اعلم انهم يعلمون ان هناك حقا للمرأة وانها تدعي ما هو المتعارف فالمراد انه لا بينها يعرفون المتعارف ان المرأة تأتي

بالجهاز الى بيت زوجها فلا تدعي الا ما هو حقها على قدر المتعارف فيكون الرجل هو المدعي لا المرأة كما صرح به في آخر الصحيحة فلعل ما رواه ابن ابي ليلى

وصيرها للمرأة واستثنى منها الميزان هو من جهة ان ابن ابي ليلى عرف بحسب البلد والمتعارف ان تلك الامتعة مما يتعارف ان المرأة يجيء بها من بيت ابيها

اما بسبب خصوص نوع المال او اعم منه مع انضمام المتعارف كما اشرنا وكذلك قرره الامام وذيله بقوله لو سئلت من بين الجبلين وكذا بحمل

السيف والرحل والثياب في رواية سماعة للرجل انما هو بملاحظة المتعارف **و** على ذلك ينزل موثقة سماعة ورواية رفاعة بان يكون المراد ما

يقتضيه العرف ان يكون للنساء بتوسط اعتبار التمليك لا باعتبار صلاحية اللبس ومناسبة نوع المرأة وكذا الرجل **وبالجملة** المراد ان ما يصلح

ان يحكم عليه بانه مال الزوج او مال الزوجة لا ما يناسب جنس الرجل او جنس المرأة بسبب اعتبار ملبسه ومباشرته وهذا المعنى وان كان بعيدا

بحسب اطلاق الرواية او تشبيهها المعنى بمعنى **و** لكن لا باس مع ملاحظة صحيحة عبد الرحمن وملاحظة الاصول والقواعد في باب الدعاوي وقوله لاهل بين

الجبلين لا يشهد بان المرأة لا تاتي بالفراش والظروف من بيت ابيها مع انها صالحة للرجال والنساء جميعا فلاحظه الصحيحة بل لعل المقاصد المتعددة

وملاحظة الاصول الممهدة المستفادة من الاخبار والاجماع وغيرها تقتضي ذلك **وان** قطعت النظر عما ذكرنا من الاصول وفهم تحكيم العرف

من صحيحة عبد الرحمن ولم تنزل رواية رفاعة على ملاحظة العرف في التمليك بالمعنى الذي ذكرنا وجدت على لفظ الروايات فلا ريب ان العمل على

رواية رفاعة اقوى لاعتضادها بغيرها من موثقة يونس بن يعقوب وموثقة سماعة والاجماعين المنقولين وباشتهار العمل بها بين الاصحاب مع

انه يمكن ان يقال ان عدم وجود العرف العام او الخاص نادر **و** مع قطع النظر عنه يمكن ان يقال ان عموم وجود العرف العام او الخاص رابعة **و** مع

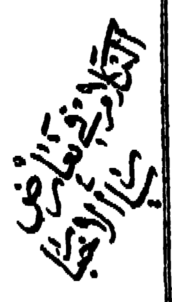
قطع النظر عنه يمكن ان يكون المنظور في صحيحة رفاعة القرائن المؤيدة للدعوى فيمكن ان يكتفي ببعض تلك الصلاحية بان الحكم مجرد كون نوع

النسوان او كون المتاع ما بنا ظاهرا في حقيقة جانب المرأة وكذا فيما يصلح للرجل فيكون ذلك الظهور كافيا في تصييرهما مدعيا والآخر منكرا

فالقول قول مدعي ما يصلح له مع يمينه **و** لا يبعد بان يكون نظر القائلين بهذا التفصيل ايضا الى ذلك فان ابن ادريس الذي هو من مدعي

الاجماع في هذا القول قال والذي يقوى عندي هو ما ذهب اليه الشيخ في مسائل خلافه لاجل الاجماع ويعضده الادلة لان ما يصلح للنساء

بالقرائن وكذلك ما يصلح للرجال واما ما يصلح للجميع فبناها معا عليه فيقسم بينهما لانه ليس احدهما اولى به من الآخر الى ما ذكره ونظيره مثل ذلك من العلامة في التحرير ومن تبعه ايضا **ويشكل** الامر في غير صورة التداعي وتحقق شكه لو اوقع كما اذا لم الامر الى الوارث من قصر او تقدم العلم اجمالا بكون كل منهما صغيرين او استبه الامر على الزوجين في حال حيوتهما فهل يقتضي الآلات لصلاحيته لا انفسه موثقة يونس بن يعقوب في موثقة سماعة ذو الولد وابنه ربما اعتبار ذلك الظهور ففيه اشكال لان مع تساوي اليدين وعدم الدعوى ويشكل الاعتماد على مثل هذا المرجح الضعيف واما اعتماده عليه في صورة التداعي بسبب انضمامه مع دعوى المسلم ذلك والاصل والقاعدة تقتضي تساويهما الثبوت يد ها عليه ولا مرجح لاحدهما واحال اليدين مقامه دون ترجيح بتضعيف سنداتهما في الملك فهو لا يمكن الا بالتنصيف **نعم** يمكن ان يقال ان اليد الحكمية من المسلم ثابت فيها عرفيته ايضا بل القول ايضا لانهما معا يعرفان لانفسهما حقا في المجموع ولكنهما لا يعرفان التفصيل فلا يبعد الاقتصار على ظاهر الروايات بعد سند طرق الظهور فيما هو اقوى منه فليتبع **الكلام** في امور **الاول** ان القوم استندوا القول بتخصيص المراة بالمال مطلقا الى الشيخ في الاستبصار وهو ليس كذلك لان ظاهرها بتخصيصه رواية عبد الرحمن اسندنا ما يختص به الرجل كما يتادي به ما اسندنا الميزان مستدلا بانه للرجل فيلزمه ان يكون ما اختاره في الاستبصار وهو ما يصلح لهما يحكم به للمراة وما يختص بالرجل فله ويلزمه اختصاص المراة بما يصلح لها فقط الطريق الاولى فالقول باختصاص المراة بجميع ما ذهب كانه غير معروف القائل في اصحابنا بل الظاهر انه يقول في الاستبصار باختصاص الرجل بما يصلح له فقط ايضا لانه روى بعد رواية عبد الرحمن وموثقة سماعة ثم قال فاما ما رواه محمد بن احمد بن يحيى الى آخر ما ذكرنا فيها لفته من القول المشهور واما هو فيما يصلح لهما فقد جعل الشيخ في الاستبصار للمراة والمشهور لهما معا نصفين واستدل ناملت في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج بطرفيها المختلفة تعرف انه ينبغي ان يخرج القول بتنصيفها عن محل النزاع وان الشيخ قد غفل عن ذيلها وجعل مستندا لما اختاره فان الظاهر ان مراد الامام اثبات كون الرجل متعبا واخراج المسئلة عن باب التداعي حيث استشهد على حكمه بعلم من بين الجبلين بان المراة تزف الى بيت الرجل جهازا او متاعا وحاصله ان من بين الجبلين يعلم ان المال مال الزوجة بعنى بخصوصه فرجع دعوى الرجل الى احداث حدث فيه من اشتراء او انتهاب ونحو ذلك كما صرح به في آخر الرواية على ما في الكافي في قوله ما رايت ان اقامت بينة الى آخره فان البينة لا تقاوم الاصل المعلوم في مدلول الحديث وافتته خاصة خارجة عن التنازع فيها وان هذا من الحكم بكون المتاع المشترك بانه للمراة كائنا ما كان وهذا واضح **و** لهذا لم يستدل بها اصحابنا في مقام الاستدلال **و** تفرد به الشيخ في الاستبصار **واما** صحيحة على الطريق الآخر فان سلمنا انه لم يصرح فيه بحكاية الرجل متعبا **فيرجع** عليه انها كالعلم العادي الحاصل لمن بين الجبلين بان لها شيئا من جهازها وما ابيها وان من بين الجبلين يعرفان ذلك وان لم يعرف خصوص المال الخوبشهدوا عليه بالخصوص **فالظ** انه ايضا يخرج من باب التداعي الى الدعوى فان المراة ح مدعية للظاهر والرجل يدعي خلافه فان ثبوت اليد الحكمية وان كان مشتركا بينهما لكنها تدعي يدا خاصة ايضا اذ دعويها معتضدة بظهور كون يدها من جهة كونه جهازها او مقومه يدها باعتبار ظهور سببها **و** **يؤيد** ايضا قول عبد الرحمن في رواية الكافي في امراة ماتت وتركت متاعا ظاهر في كون اليد الحقيقية للزوجة ايضا بل الكلام يجري فيما لو ظن ذلك من جهة الغلبة ايضا فلا يجب العلم باثبات الجهاز فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب اعتبروا ذلك الظن في حصول جعل احد المتداعيين منكرا كما ذكروا فيما لو اسلم الزوجان الكافران وادعت الزوجة التعاقب في الرجل للتقارن فيتعارض الاصل وهو عدم التعاقب مع ظهور التعاقب لندرة التقارن مع ان ظاهر فتحوا ها هنا انها ما لها من باب الجهاز ومع حصول العلم من بين الجبلين وظنهم بان المراة ادخلت المال في بيته والاصل عدم اخراجها من البيت مع ان الاصل عدم تعدد ذلك النوع باكثر المتيقن فيتم ذلك على القول بجعل المدعي من يريد اثبات الاصل ايضا توضيحه ان من بين الجبلين يعرفون ان المراة تاتي من بيت ابيها سوارا او دملجا وخلخالا او طستا وقمقمة وطنفسة ومخدة ووسادة ونحو ذلك مثلا ولكن لا يعرفونها باعيانها فاذا وقع التداعي على افراد من تلك الاشياء فالاصل عدم فرد آخر غير ما اتت به الزوجة يقينا لان الانواع وان تكثرت افرادها ولكن الاصل عدم تعدد افرادها زيادة على المتيقن والاصل عدم انتقالها وعدم تبديلها وعدم اخراجها من بيتها وعدم تبديل استعمالها على النهج الاول واحتمال ان يجعلها كثيرا ويحتسبا فالزوج يدعي خلاف الاصل ايضا وتظهر من هذا التقريب وجه تعليل الميزان ايضا اذ علم من بين الجبلين ان ما هو بالعدد المشترك مضافا الى اختصاصها بها مع ان اسندنا الميزان انما هو في كلام ابن ابي ليلى وظهور استناده الى الامام في الطريق الآخر انما هو من جهة او تفصيلهم فتوى الاخيرة وكان ذلك في محلها وتجري هذا التقريب في صورة حصول الظن لمن بين الجبلين بما ذكر من جهة الغلبة ايضا **واذ** قد تقرر ذلك **فقد عرفت** ان تلك الاخبار متشابهات بمنزلة ما عرفت في الكلام في تعارض الاخبار **فنقول** ان ادلة ربما لا انها في موثقة سماعة ولا موثقة يونس بن يعقوب كما لا يتحقق التعارض بينهما وبين صحيحة الحلبي في التداعي اذ المفروض ان محل النزاع هو ما



يرجع الى المدعي والمدعى عليه المعهودين في باب القضا **فان** مرادهم بالمدعي كما تبين سابقا من يريد اثبات خلاف الاصل وخلاف الظاهر وهو ان ترك ترك وكلا ريب ان الاخير يتصدق عليهما جميعا والمفروض عدم معلومية الاصل ومثلهما واما ثالثا **فلانك** ان اردت بالظهور من الاصحاب الاختبار والاعتبار وهو الظهور الحاصل من الجهة الشرعية ككون فعل المسلم وقوله صحيحا وصادقا وقد لك جعلوا اليد ظاهرا ومن يريد نفي مقتضاه مدعيا واما ظهور مثل كون تقبيض قبيض النسا في كونه ملكا للزوجة فلا دليل على اعتباره مع قطع النظر عن صحيحة رفاعة وما في معناها فان تعارف التبعية الزوج في شرائه القبيض للزوجة سيما بعد ملاحظة ان الحرف في كسوة المرأة ونفقتها هو انه ليس باب الاباحة والامتاع لا من باب التمليكات كما بيناه في كتاب مناهج الاحكام فتلك المناسبة مع عدم قرينة اخرى او عرف عام او خاص لا يوجب الظهور بنفسه كما لا يخفى فتلك الصحيحة وما في معناها اما بان المراد ان ما يظهر من الخارج انه للمرأة مال المرأة كما في معرفة حال الجهاز كما مر في الحديث السابق وكذلك في جانب الرجل والا يظهر من الخارج شيء فهو بينهما لا بمعنى انه ما يناسب الرجال فهو لهم وما يناسب المرأة فهو لها فهو ايضا رجاع الى الدعوى والانكار المصطلح المعهود والخارج عن المتنازع وان اريد اعتبار محض المناسبة فهو اما من باب التعبد وبيان الاعتبار مثل هذا الظهور ايضا في جعل المدعي منكرا والثاني فيه ضعف لما عرفت من انه لا ظهور فيه مع قطع النظر عن الخارج فينبغي ان يكون تعبدا محضا فالدليل العام الذي هو اصل الحجر باب التداعي حاصل النزاع على التحقيق بعد التامل والتدقيق الى ان المتاع الذي يتداعى الزوجان عليه ولم يعلم صدق احدهما ظاهرا ولا اصلا ولا قرينة من الجهات المذكورة من تعارف الجهاز ونحوها فلك وظهر الناس بها غالبا الجهل ونحو ذلك فكيف ينقطع النزاع فالشيخ في المبسوط ومن تبعه ياخذون بالاصل في باب التداعي المشهور ياخذون بهذه الرواية فكان انما هو في مقام ذلك تخصيص للعام **و** الاظهر جواز التخصيص لصحتها وقوة سندها الاخرين واعتضادها بالاجماعين المنقولين **لكن ينبغي** الاشكال فيما علل ابن ادريس بالظهور وهو ليس بمعتمد وتحقيق ما ذكرنا ان القول الذي اختاره العلامة في التحرير والمحققون من بعده ليس على مقتضى التحقيق فان غرضهم من العرف العام والخاص ان كان ما يوجب اخراج المتداعيين من المدعي والمنكر فهو صحيح ولكنه ليس محل النزاع وان اريد غير ذلك فلا دليل عليه ولا يبدل الى مقتضى انقسام الدعوى في سائر المواضع التي لم يخرج المتداعيان من المدعي والمنكر الا مع طرح هذه الصحيحة وما في معناها ومقتضى كلامهم ان الصحيحة وما في معناها انهم لا يقتضي الا ذلك فغير رجوعهما الى المدعي والمنكر كما اشرنا في نقل الاقوال **و** قد عرفت انه لا مناسبة لظاهر الصحيحة وما في معناها لذلك بل هو ليس الا تعبدا خاص مختص بعام دليل التداعي **فينبغي** القول لمناسبة للمقام منحصرا في قول المبسوط وقول خلاف المشهور **و** الاظهر الثاني والاحوط التصالح **نعم** يمكن ان يجعل الرواية مناسبة لقول الحر ومن تبعه ولما ادعاه ابن ادريس من الظهور ان جعلنا المراد ما يصلح للنسا مثل المكحلة والتكحو واسباب المشاطة ونحوها وما يصلح للرجال مثل الدرع والخفاف والرمح ونحوها **و** اما الحلي وثياب النسوان ونحو ذلك فليس يظهر كونها للمرأة من جهة انها صالحة لها **و** قد عرفت ان كلامهم اعم وكذلك ظاهر الصحيحة وما في معناها يثبت الاعم من ذلك مع انه يمكن ان نظر في الاشكال في قول مثل ذلك الظهور ايضا ولو قطعنا النظر عن صحيحة رفاعة لا بد له ان يجعلها مخصصا للقاعدة لا ارجاعا اليها **الامر الثاني** انه ذكرنا ان قول الشيخ في المبسوط يقسم بينهما بعد التحالف مبني على مراعات القاعدة في مطلق التداعي ولا بد ان يكون حلفهما على النفي لانه يحلف من جهة كونه منكرا وكذلك الحكم اذا نكلا جميعا فيقسم بينهما فاذا حلفا حدهما ونكل الاخر فقضينا بالنكول كما هو الاظهر حكم بالكل للحالف لا يرد عليه اليمين وحكم بمقتضاها وان نكل الاول ورجعت الاخر حلف الاخر يمينا واحدة جامعة بين النفي والاثبات ويمينا مثبتة للنصف الذي ادعاه صاحبه وكذلك الكلام فيما يصلح للرجال والنسا على قول المشهور وفي تخيير الحاكم في تقديم ايهما شاء في التحليف بينهما والعمل بالقرعة وجهان وكذلك الحكم فيما لو تعارضت البينتان **ثم** ان التقسيم المذكور في هذا القول ناظر الى خلاف في تعارض البينتين فانه قد ذهب بعضهم الى اعتبار الصلاحية وقدمها كما هو احد قولي المحقق وبعضهم الى انه ان كان في ايديهما حقيقة كالمشاهدة فهي بينهما وان كان في يد احدهما تقديرا رجع الى الصلاحية ومع كونها للطرفين يحكم بها للرجل وبعضهم الى ان في اختلاف الزوجين مع ورثة الاخر يقدم قول الباقي من الزوجين وحيث لم نذهب صحابنا الى احد من هذه الاقوال ومرت اليه الاشارة فلا نتعرض لجرحها وتعديلها **الثالث** مقتضى صحيحة رفاعة مراعاة الصلاحية لاحدهما فيما تثبت فيه والتقسيم فيما يصلح لهما معا ولم يذكر فيها حكاية اليمين وكذلك في كلام بعض الفقهاء المتقين بمضمونها ولكن صرح جماعة بان القول قول من يدعي ما يصلح له مع يمينه وفيما يصلح لهما يحلفان به صرح الشيخ في الخلاف وابن ادريس وغيرهما وهو مقتضى الجمع بينها وبين قاعدة الدعوى وكان مبنى هذا الكلام ان الصحيحة وما في معناها الى مراعاة العرف والظاهر واخراجها الى حكم المدعي والمنكر المعهودين المصطلحين **و** قد ذكرنا ضعفه فيما ذكروه من ثياب النسا والمقانع والحلي ولكن لها فيما ذكرنا اخيرا من المكحلة واسباب المشاطة ونحوهما وجه وكلا ريب ان الاحوط **بل** الاظهر ان لا يجعل على ما هو المتيقن

توابع مسكانة البيت فهذا اليمين انما نشأ من جهة الدعوى **ومن** هنا يتضح حكم ما لو لم يكن هناك تداع كما مرّ سابقا فانه مع انتفاء ما يوجب
ظهور الملك في احد الطرفين بحيث يعتمد عليه شرعا ويعمل عليه ولا يبنى على ما يقتضيه هذه الصحيحة في تقسيم المال من دون يمين و
اعلم ان صحيحة رفاعة وان كانت نزلت نهاية اللفظ غير وافية في افادة مدعاهم اذ ليس فيها ان ما يصلح لهما يقسم بينهما على تقدير التنازع
وذكره في صدرها لتوهم انه كان قبل النزاع ولكنها ظاهرة في مطلبهم لا يمكن انكاره **الرابع** ان المراد بالمتاع هو ما كان مسلطا على المتاع ان
لا يستبعد عكسه وهو كون البيت مسكنا لهما ومورد التصرفهما او بيدهما غايته بانا لا نسلم هذه اليد واما لو كان لاحدهما بيت لنا هذه يد دون الاخر فلا يبعد
ان يكون يقدم قوله لذات اليد كما ذكره ويدلك موثقة يونس بن يعقوب فللنساء ما يصلح لهن على بدن المرأة اذا انهتك انها من ما لها فلا يبعد تقديم قولها بمجرد
ذلك مع ثبوت الاشكال في ذلك ايضا في خصوص اللباس نسائها على ما بيّنا من كون كونها من باب الاوّ **ونظهر** الثمرة في الشهود فيما يصلح لهما
فلا يبعد تقديمها بناء على اعتبار اليد مطلقا **و** المسئلة من المشكلات فلا يترك الاحتياط هذا ما اقتضاه الحال في تحقيق هذه المسئلة مع اعترافي
بقلة البضاعة وتبذل الاستطاعة والملتمس من الناظرين ان يلحظوه بعين الرأفة ويحفظ الاصلاح لا بنظر العناد واللجاج والكفاح وكتبه مؤلفه الحقير

رسالة شريفة في بعض مسائل الميراث

الى العفو ابو القاسم بن الحسن الجيلاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله وآله اجمعين **مسئلة** اذا مات احد وعليه دين او وصية فهل ينتقل ما له الى الوارث ام لا وهل يمنع
عن التصرف فيه ام لا قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك وان كانت واحدة
فلها النصف ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس من بعد وصية
يوصي بها او دين ظاهر الاية والله يعلم ان الله يامركم ويعهد اليكم ويفرض عليكم في شأن ميراث اولادكم وبيان مقداره ان للذكر مثل حظ الانثيين
الى ان قال ولابويه المتوفي لكل واحد منهما السدس الى قوله من بعد وصية الخ لا يصلح للرجوع وهو ظاهر في بيان المقدار والكيفية بعد ثبوت اصل
الميراث وعلى هذا فيختص ظاهر قوله تعالى من بعد وصية الخ لا يصلح للرجوع الى الجملة الاولى كما لا يخفى ورجوعه الى الجملة الاخيرة وهو قوله تعالى ولامه السدس
متعين كما حقق في الاصول وقرينة المقام والدليل الخارج يثبت رجوعه الى سائر الجمل ايضا والاشكال في معنى التخصيص وكيفية الرجوع **و** الاظهر انه
والله يعلم ان هذه المقادير من ثلث اصل المال ونصفه وثلثه وسدسه انما يثبت لصاحبها بعد ملاحظة الوصية والدين يعني يعتبر ذلك من المال الذي بقي
الوصية والدين وبعد اخراجها عن المال لاجل الموصى له وصاحب الدين ثم يعطي صاحب النصف نصفه والمفروض وما بقي منه بعد اخراج الوصية
والدين **واما** متى اعطاهم شيئا اذا لم يبق شيء بعد وضع الوصية والدين فهو وان كان كذا في نفس الامر **لكنه** يشكل استفادته
من الاية فانها انما سيقت لاجل بيان نفس الامر انما بعد كونه مفروضا عنه وجعل الاية مسوقة لبيان المقدار فلا تحكم يستفاد من الخارج
هذا اذا جعلنا قوله تعالى في اولادكم متعلقا بقوله يوصيكم الله بارادة في امر ميراث اولادكم كما ذكره بعض المفسرين وان قلنا انه ظرف مستقر متعلقا
بما بعده وقلنا ان قوله تعالى للذكر متعلق بقوله يوصيكم لتناسب قطعه قوله تعالى ولابويه لكل واحد عليه فيكون الاية مسوقة لاجل بيان اصل الميراث ومقداره
معا فيكون قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين بيانا لحق الموصى له وصاحب الدين **فالحاصل** ان مال الميت يقسم على المذكورين الموصى
له وصاحب الدين والاولاد والابوين فلصاحب الدين مقدار دينه وللموصى له مقدار الوصية نعم الاجماع والادلة خصصه بما اذا خرج من الثلث وللابوين
لكل واحد منهما السدس وللاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وهكذا ولكن استحقاق اولي الارحام متأخر عن الدين والموصى له فيصير فرض اولي الارحام
والحمد لله يعلم بعد وضع ما فرض لهما فيصير المعنى ان هؤلاء الارحام يملكون هذه الانصباء بعد انقضاء الدين ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما
وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم والمؤمنين العدول **و** الحاصل بعد تخليص المال عن الوفاء بهما ولا يحصل مالكيتهم لا بعد تملكهما لنصيبهما
ووصوله اليهما كان فقد لا يبقى لهم شيء يملكون وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فتعلق حق الدين بالمال ليس من باب تعلق الزكوة بالعين فانه
اذا تلف بعض المال بدون التفريط مع وسعة الجميع قبل العزل واعطائها او وكيلها او وليها وتبع المال الغير بل انما هو متعلق بذمة المالك
وفي هذا المال واذا تلف المال قبل الاداء فيبقى في ذمته الى القيمة واما الموصى به فيعتبر التوزيع فيه اذا حصل النقص قبل القبض غير بعيد **وقد**
يحتمل ان يكون المراد من الاية ان هذه الانصباء انما تثبت للارحام بعد ان يكون مالكا لهما ولهما ان يعزل عنهما ما يساوي هذه الانصباء
في كل ذلك وجواز التصرف ان يعزل نصيبهما وان لم يوصل اليهما والى وكيلهما او وليهما ثم يتصرف فيها او في مقدار ما فضل عنهما من نصيبهما ثم او
نصيبهما وان لم يعزل فيجوز التصرف فيها بعد فضل عنهما او في الكل بعد الضمان **و** هو بعيد عن اللفظ والاعتبار **و يؤيد** الاول مع فرق



سبيل الاخبار كما سيجيء و هنا مسائل مهمة الثالث و هو ان الاستقرار للملك هل يحصل بعد وفاء الدين والوصية اذا تقرر هذا فنقول اختلفوا في ان المتوفى اذا كان له دين مستوعب للتركة فهل ينتقل المال الى الوارث لكنه يمنع من التصرف فيه الى ان يوفى الدين منها او من غيرها او هو على حكم مال الميت على قولين الاكثر على الثاني واختاره العلامة في كتاب الميراث من القواعد اولا وكذا الشهيد الثاني ره في المسالك واجمعوا على انتفاء بقاء الملك بعينها للميت والميت لا يقبل الملك والديان لا ينتقل اليهم اجماعا ولا الى غير الوارث فتعين انتقالها الى الوارث وانما يمنع الوارث من التصرف كمنع الراهن من التصرف في ماله المرهون الى ان يوفى الدين منها او من غيرها وهو مخير في جهات القضاء والاقوى الثاني لظاهر الاية على ما قررناه فان ثبوت الملك للانصباء للتعدي للاحكام مخصص بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين فان قلنا بان المراد منه من بعد اخراج الدين وابقاء الوصية كما هو الاظهر لان المقصود ظاهر وان قلنا بعد التعلق فلا اقل من عدم ظهور غيره من الاحتمالات فيعتبر المخصص مجملا والمخصص بالمجمل لا حجية فيه فلم يثبت الانتقال الى الورثة اليه والاصل عدمه وحمل قوله تعالى من بعد وصية على ان استقرار الملك مقيد بما بعد وفاء الدين والوصية كما فعله ارباب القول الاول خروج عن الظاهر ومستلزم لان يدعى ان الاية مسوقة لبيان استقرار الملك في الانصباء لا لبيان اثبات اصله ومعناه وهي انما اذا اثبت ملك اصل الميراث ومقداره من الخارج وكان نزوله من اجل الدين والوصية لاثبات الاستقرار من الاية وهو بمكان من البعد مع انه لا ينهض بمطلع سليم وما ذكروه من ان الميت لا يقبل الملك ثم لو لا يكون ذلك من باب مؤنة التجهيز والتكفين وقد اثبت هذا المنع في كلام المحقق الشيخ احمد الجزائري في آيات الاحكام فقال هو ابعد من الايضاح من بعض فقهائنا وكذا دعوى الاجماع على عدم الانتقال الى الديان ممنوعة ان اريد عدم ثبوت نحو الانتقال حتى مثل تعلق حق المستحق بالعين في الزكوة مع اولوية ترتب المال في التصرف فيها سلمنا لكنا نقول انه ملك لله يجب اداء دينه به كما يقال في الموقوف على المصالح العامة وتدل على ما اخترناه ما رواه الكليني في الصحيح في باب قضاء الزكوة عن ابي الحسن بن محبوب وقيل انه ممن اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن عباد بن صهيب وقد ذكرنا في المحاسن انه بعد الانهر ما نقل عن الكشي انه عامي وما قيل انه ثقة فلا يضر الاثر كون الحديث موثقا وهو حجة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل فرط في اخراج زكوته في حيوته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه من الزكوة ثم اوصى به ان يخرج ذلك فيدفع الى من يجب له قال جائز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما اوصى به من الزكوة قال الشيخ الجزائري وروى الشيخ عن ابي بصير قال سئل عن رجل يموت ويترك عيالا وعليه دين ينفق عليهم من ماله قال ان استيقن ان الذي عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم وان لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال وروى عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن مثله انتهى وقد يدل عليه صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في دية المقتول انه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم اذا لم يكن على المقتول دين واما صحيحة الاوزاعي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقتل ويترك دينا وليس له مال فيأخذ اولياؤه الدية عليهم ان يقضوا دينه قال نعم قلت وان لم يترك شيئا قال نعم انما اخذوا الدية فعليهم ان يقضوا دينه فهي لا تدل على خلاف ما ذكرنا واما الكلام في التصرف في المال وعدمه على ما اخترناه من عدم انتقال الملك الى الوارث فالتحقيق فيه ان يقال انه لا يمنع جواز التصرف مطلقا بل القدر المسلم انما هو المنع عن التصرف بعنوان التملك في الجملة واما التصرف بعنوان الاولوية بناء على ان هذا مال الميت ويجب اداء الدين عنه بتعيينه من شاء او فيمته وليس احد اولى بالتصرف فيه في ذلك من ورثته سيما مع ما هو ملحوظ لهم من الاحكام كالتجهيز منها لانه الاولى كما انه يجوز لنا احيانا بعض الاموال للبيع والانتقاد لاشتراء ما يحتاج اليه الميت في تجهيزه من الخليطين والماء والكفن وغيرها فكذا في احيانا البعض لدينه والاخر لوصيته والاخر للميراث فاذا حصل صلاح الميت في تصرف الورثة في ماله غاصبا واداء الدين من غيرها المانع من التصرف نعم لو تلف المال الذي اخذه لاداء الدين قبل الاداء يجب عليه الاداء مما اخذه لنفسه ولو اتلف ما اخذه لنفسه قبل ذلك فالظاهر ثبوت الضمان في ذمته كونه التجهيز بعينها نعم يرد على هذا ان المسلم ما ثبت جوازه هو اختيار التصرف فيما به قضاء الدين والتجهيز واما غيره قبل اداء الدين وايضا وتجهيز الميت ودفنه فلا يثبت من ذلك واما هو محل الاشكال فالاولى ان يقال انه ح يتصور على اقسام منها ما اذا يمون غالبا في شان اداء الدين عنه وتجهيزه فيمتنع جواز تصرفه في المال القليل الذي استوعبه دين وقد منع كون مقصوده اداء الدين وتجهيزه وبيده من ماله نفسه مما لا يسهل على الفاقة ولم يثبت المنع عنه في الشريعة لعدم انصراف ما دل على حرمة التصرف في مال الغير الى مثل ذلك فانهما يتصور انما الحال حين رفع الوارث فيه الى اداء ما للدين والتجهيز فهو مناد من احتمال التلف لذلك لا ان الخاص قبل اداء الدين بعد كلت الكلام في الوارث البالغ الذي جنابة ماء مثوبة فيه شئ لا يملك الغير المستوعب اذا كان المال كثيرا غاية الكثرة وان لم يكن للوارث سعة مالية غير التركة وقد يدل على ما ذكرنا ايضا شهادة الحال بعضا التنبيه في مثل هذا العصر مثل هذا الوقت ولا استبعاد في ذلك بل اقتضاء مثل هذه التبعات كثيرة من قبلها اصرف لما فات لها من المساجد الموقوفة الحريرة الغيرها مما لو عرضها الى ما هو اقرب الى مقصود الواقفين ومطلوبه بسبيل الله



على القول بعدم انتقال الوقف عن الواقف وان الصلوة في المغانم في الاجنبية لو نودي ونحو ذلك و يدل عليه شهادة حال صاحب الدين بالاذن لمثل
هذا الوارث الموصوف كذلك وليه اذا كان صغيرا او غائبا فلا مانع من جانبه و يدل عليه ايضا نفي العسر والحرج وان العسر ولك يمكن ادعاء
الاجماع بملاحظة عمل الناس في الاعصار والامصار من دون نكير فانا لم نعرف ولم نطلع على احد منع من تصرف مثل الوارث الموصوف في المنا
من العلماء السابقين واللاحقين و يؤيده ان ما يحكى لا ادري المتقدمة منا بعد والاجماع الذي يظهر من المسالك في كتاب القضاء على قدر
جواز التصرف في المستوعب فيما قابل الدين في غيره محمول على غير الصورة المفروضة فالحاصل ان الصورة التي يمكن دعوى الاجماع
فيها وصحة المنع هو ما لو كان الوارث معسرا غير باذل او غير معتمد او كليهما في جميع المال ثم صورة الاستيعاب فيما قابل الدين ثم في غيره وح فالدليل
على الجواز في الفاضل على ما قابل الدين انما هو الاصل ونفي الحرج والعسر وعدم منع الحاكم من ذلك اذا كان المدين مولى عليه لاعتماده على التفا
وليس منا شاهد حال من جهة المورث ولا المدين كالشاهد بل قد نعرف ذلك الوارث بنفسها فلان جميع المال لو لم يتعلق الدين او وليه فهو مع
عدم الاتلاف شيئا فشيئا فربما يحصل المعاملة للدين او وليه و يتلف ما قابل الدين فكان لا اذن لمثل هذا الشخص في التصرف نعم اذا
كان المدين مطلقا باذا و ينتظر الاتلاف للفاضل وان يأخذ بما قابل حصته او وليه فلا يجب منعه عن التصرف في الفاضل بل لا معصية عليه بذلك وان
كان عاصيا بنيته في اتلاف الباقي **و بالجملة** فالواجب على الوارث ملاحظة المصلحة في التصرف فلا يتصرف بما يعسر ولا من لا يعتمد على
ذلك **و اما** غيره فلا مانع من تصرفه كما ذكرنا و لعل من اخذ الدين في الصحيحة المذكورة كان جاهلا بذلك فلا قائل بمذهبه و بعد العلم يجب عليه الاداء
اذا من نفس الدين او عوضها اذا اتلفها **و يظهر** ثمرة هذا النزاع لفظا النزاع في الانتقال وعدم الانتقال في النماء المتجدد بين الوفاة وابقاء الدين
فان كان المال بعضه لا يفي بالدين فيلحق به النماء و يصرف في ابقاء الدين لانه من نماء مال الميت والدين متعلق بعينه فهو في حكم المال وعلى القول
الاخر فهو من مال الوارث وفيه وجوب الفطرة اذا كان النماء ولد الرقيق **وثمرة** ان كلمات الاصحاب في هذه المسئلة وان كانت مضطربة الا ان
ولكنه لا يلائم العرف ظاهرا بينه وبين الوصية و تبدل الغلبة لانه **هذا** الكلام في الدين المستوعب و اما غير المستوعب فقال في الشرايع تبعا للشيخ
والاكثر انتقل الى الورثة ما فضل عما قابل الدين بل في حكم مال الميت **و قال** في المسالك ولو لم يستوعب التركة ففي منعه من التصرف
مطلقا او فيما قابل الدين خاصة وجهان اجودهما الثاني لكن يكون التصرف مراعى بوفاء الباقي بالدين فلو قصر لتلف و نقص لزم الوارث الاكمال
فان تعذر الاستيفاء منه فسخ تسلط الديان والحاكم على نقض تصرفه اللازم في الزائد وجهان اجودهما ذلك انتهى **و على** ما اختاره فيمنع
المستوعب من الانتقال بعد الفاضل فيظهر الثمرة في نمائه النماء وقيمته بعد الحصة على اي حال ان تساوي الباقي او نقص ولا ملا جرح الحصة
عن الاشاعة بعد عزل الوارث الا ان يكون في تعيين المال عزل الوارث لحصته وهو محل كلام افادة العزل والتصرف مراعى لا مطلقا **و فاكثر في**
ان المعنى الاول من المعنيين للدين ذكرناهما للاية واخراه لا يتفاوت فيه الامر بين المستوعب وغيره وان لا اظهر فيهما عدم الانتقال الى الوارث و
لا اجد للتفصيل لاكثر وجها على هذا المعنى الذي اخرناه و لا يلائم ذلك سند لانهم لعدم الانتقال في المستوعب ظاهر الاية على هذا فان الاية لا
تقييد فيها ولا تفصيل في الاية و لا يلائم على مدعاهم الا بارادة المعنى الثاني بان يراد من قوله بعد وصية يوصى بها او دين ان حصول الملك للوارث
في الانصباء المذكورة انما يحصل بعد توسع التركة للدين والوصية وزيادتها بما فان فضل شيء منها فهو مالهم والا فلا يبقى لهم شيء ففي صورة الاستيعاب
لا ينتقل اليهم شيء وفي صورة العدم ثبات الوارث متعلقا في المال بعد الفاضل عليها و يحصل الانتقال اليهم بهذا القدر بعنوان الشياع وتحقيق لكنه
المقام ان ههنا مذاهب ثلثة **الاول** قول الاكثر انه لا ينتقل المستوعب اصلا و ينتقل في غير المستوعب بعد الفاضل عن الدين وبناؤه على حمل
الاية على المعنى الثاني من المعاني التي ذكرناها للاية وهم يمنعون عن التصرف في الاول مطلقا لعدم الملك اصلا وفي الثاني فيما قابل الدين لثبوت الملك
في الفاضل مع احتمال المنع المطلق للاشاعة ولكونه بمنزلة الرهن فلا يجوز للراهن التصرف فيه **و الثاني** قول العلامة في المسالك من الانتقال في
المستوعب ايضا مكان مالكية الميت وهو مستلزم لثبوت الملك في الكل في غير المستوعب بطريق الاولى وهم يجعلون معنى قوله من بعد وصية
ان الملك مستقر من بعد ابقاء الدين والوصية فيكون هذا معنى ثالثا للاية كما اشرنا **و** ذكر في المسالك وجهين في المنع عن التصرف وعدمه في الفاضل
عن الدين في غير المستوعب **و اما** في المستوعب فظاهره دعوى الاجماع على المنع كما يظهر منه في كتاب القضاء وكذا فيما قابل الدين من غير المستوعب
واما وجه الوجهين في غيرها قابل الدين من غير المستوعب فلعل وجه الجواز حصول الملك وان كان متزلزلا على مختاره ووجه العدم عدم استقرار الملك
وكون حق الديان متعلقا به كتعلق حق المرتهن بالرهن **و الثالث** هو ان الخراج من عدم الانتقال مطلقا و لم نعثر على موافق له صريحا
الا ظاهر كلام الشرايع في المطلوب و يظهر وجود القول به من المسالك وظاهر المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام والشيخ احمد الجزائري في آيات

الاحكام فالدليل على عدم الانتقال هو ظاهر الآية والخبرين وغير ذلك مما مر واما التصرف وعدمه فقد فصلناه وبيناه و اما ما كان القائل لم يتكلم به من التدقيق والتعمق ولم يطلع على حقيقة الفكر واستمراره ولا على شبابك الفقه واغواره بقول هذا قول حادث وخرق للاجماع و الجواب عنه اما السكوت واما ان ينصف من نفسه فعليه ان يتهجد عند الله وتحفظه الحالة انه حصل له العلم في هذه المسئلة بالاجماع المركب الذي هو حجة عند الشيعة ومن اين والي صح انك تتوهم ان هذا الاختلاف لم يحصل لهم الا بسبب خلافهم في فهم الآية وكل منهم ناظر الى ان المسئلة في غاية الاشكال والاولى والاظهر والاحوط ما ذكرنا من عدم الانتقال الى الوارث مطلقا الا بعد اداء الوصية والدين وجواز التصرف مطلقا ولكن بالتفصيل المتقدم **فرع** لو مات صاحب من الطلبة وكان عليه مطالب لاهل قرية متفرقة بقدر مائة دينار وبقي منه خانات وحمام بقيمة الف دينار واهل القرية ساكتون عن المطالبة والمرافعة فالاظهر جواز التصرف للوارث في الخانات والحمام بالاجارة والانتفاع وبيع الصلوة والغسل فيها للمكلفين لعامليه ذلك ما لم يحصل منه اتلاف لا يبقى مقابل مائة دينار ويمكن اداء الدين منه فلو طالب ارباب الطلب فيتوجه فقد بالمنع

تنبيهان الاول لو كان الدين مستوعبا للمال وقد تعلق الزكوة بالعين وكانت باقية فهي مقدمة على الدين لتعلقها بالعين من حيث هو فلا يعارض مع الدين **الثاني** يظهر من بعض الاصحاب جواز بيع ام الولد في مطلق الدين اذا كان الدين مستوعبا للتركة وهو ناظر الى عدم انتقال المال الى الوارث و يؤيده رواية ابي بصير المذكورة في كتاب التهذيب و لكنها معارضة بصحيحة عمر بن يزيد الدالة على جواز بيعها في ثمن رقبتها فيمكن ان يجعل الصحيحة مؤيدا للقول بالانتقال الى الوارث الصحيح ويمكن ان يجعل مخصصا لظاهر الآية و لا يبعد ترجيح الاخير فلا يضرنا ما اخترناه في اصل المسئلة **هذا** ما حضرني الان في تحقيق هذه المسئلة و المرجو من الله العفو عن الزلل والسهو في القول والعمل انه ولي قدير وبالاجابة جدير و كتبه مؤلفه الفقير الى الله الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في دار المؤمنين كاشان في سلخ شهر الله الاعظم من شهور سنة الف ومأتين و خمس

رسالة نفيسة في بعض فروع الضرر

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة هل يجوز تصرف المالك في ملكه مع علمه بتضرر الغير به مع الظن وعلى فرض الجواز هل يجوز اكثر من قدر الحاجة ام لا وعلى كل تقدير فهل يحصل الضمان ام لا **الجواب** عنون الفقهاء هذه المسئلة بقولهم اذا ارسل في ملكه ماء او اجج نارا لمصلحة نفسه وتجاوزا فيه و لا خلاف بينهم في الجواز وعدم الضمان اذا لم يزد على قدر الحاجة ولم يعلم ولم يظن بتضرر الجار و نقل بعضهم الاتفاق عليه و كذا لو زاد على قدر الحاجة وعلم او ظن بتضرر الجار والظاهر انه لا خلاف في الحرمة والضمان **و اختلف** كلامهم في غير الصورتين فذهب جماعة الى ان الضمان لا يتحقق الا بالامرين معا اعني التجاوز عن قدر الحاجة والعلم او الظن بالضرر فلا ضمان اذا انتفى احدهما و هو قول المحقق والعلامة في القواعد والارشاد و ذهب في التحرير الى ان الضمان يحصل باحد الامرين و ظاهر عبارة التهذيب للشهيد ان عدم الضمان مشروط بامرين عدم الزيادة عن الحاجة وعدم ظهور ما هو مظنة التعدي كالريح في صورة الاحراق و في الدروس اعتبر في الضمان التجاوز عن قدر الحاجة او علم التعدي الى مال الغير و في بعض فتاويه اعتبر في الضمان احد الامور الثلثة مجاوزة الحد او عصف الهواء او غلبة الظن بالتعدي و في المسالك ترجيح هذا القول يعني مختار التحرير في بعض افراده وهو ما لو علم التعدي فتركه اختيارا وان كان فعله بقدر حاجته **هذا** نقل الاقوال في الكفاية **ثم** قال والاقرب عندي الضمان عند العلم والظن بالتعدي والضمان لظن القوي بالافشاء وعند مجاوزة العادة مع عدم العلم والظن به تردد في المسالك في مفروض ما اذا اقتضت العادة بسرايته بان كان الهواء شديدا يحملها الى ملك الغير او الماء كثيرا وان اتفق عدم شعوره بذلك لبلادة او غيرها انتهى كلام الكفاية **اقول** اما الحرمة فما يترتب على الفعل المنهي عنه فالفعل بقصد الاضرار حرام والظاهر لا اشكال فيه **و اما** القصد الى فعل يستلزم الضرر عادة ولو لم يقصد الضرر فلا يبعد القول بحرمته مطلقا سواء استشعر بانه مما يحصل به الضرر ام لا يستشعر **فنقول** في الصورة الاولى لا اشكال في الحرمة ولا ضمان للاصل ولان الناس مسلطون على اموالهم وللاتفاق ظاهرا وان حصل الضرر به فلا يقاوم خبر الضرر هذه الادلة فيترجح عليه وكذلك لا يقاومها عمومات الاتلاف والتسبيب **و اما** الصورة الثانية فهي ايضا كذلك لا اشكال في حرمته وضمانه الظاهر الاتفاق ولعموم التسبيب والاتلاف لان الضرر مستند الى فعله وادلة الرخصة وجواز التصرف لم يثبت في مثل ذلك فيصير الفعل بمقتضى خبر الضرار وعمومات الاتلاف والتسبيب اولى لا مطلقا انها ما عن فيه من ادلة رخصة التصرف كما لا يخفى **و اما** سائر الصور فالتحقيق فيها اذا فعل بقدر الحاجة ولم يزد عليها ولكن علم بتضرر الغير او ظن التفصيل بان ترك الفعل ان كان موجبا لتضرر صاحب المال فلا يبعد تقديم حقه على المنع وان كان الاولى بيع الضرر بمقتضى الحرج الضرر مطلقا لانتفاء اضرار الغير فقط فيبقى فيه التسبيب في مقابل ادلة الرخصة والثاني اقوى واظهر ومقتضى الاصل **نعم** [illegible]

تنبيهان

يوجب الضمان ح ايضاً وهو ما لو اضرم النار في داره بقدر حاجته ولكن تركها بحالها ولم يطفها فاضربها الجار لحصول التسبيب مع ظن الضرر وعدم [illegible]
المالك بتركه اطفائها فلعله الى هذه يشير كلام المسالك المنقول سابقا وهذا مبني على ان الترك من الافعال كما هو التحقيق وان لم يكن موجبا [illegible]
صاحب المال ولو كان هو الحرمان عن النفع العظيم ان قلنا انه ضرر في العرف كما هو الظاهر وذلك بان يكون لصاحب المال محل لو لم هذا الفعل لاوجب
اختباره ضررا عليه ولا عسرا ولا حرجا ومع ذلك فعل الفعل المضر فالظاهر الضمان بل الحرمة ايضا لحديث الضرار المعتضد بقاعدة الاتلاف والتسبيب واما
فيما زاد من قدر الحاجة ولم يعلم بضرر الغير ولم يظن به فوجه الضمان عدم انصراف رخصة الشارع الى مثل هذا الفرد سيما وهو غالبا اما اسراف وحشو
من اللغو والعبث مثلا اذا اردنا الاصطلاء بالنار في داره ويمكن حصوله باضرام حزمة او حزمتين من الحطب فجمع عشرين وقرا من الحطب واضرم عليه
فخرج اشتعاله من الدار واحرق بعض اشجار جاره او ثيابه المنشورة على سطح داره ونحو ذلك فالظاهر ان هذا يوجب الضمان وان لم يعلم لظاهر التسبيب
وعدم ثبوت الرخصة في هذا التصرف من الشارع اما عقلا فلان ما نقول ان العقل يحكم باباحته هو ما كان فيه منفعة خالية عن الضرر وهذا ليس منه لما
فيه المضرة واما النقل فلعدم انصراف العمومات الى مثل ذلك لو لم نقل بالدلالة على عدمه واما جعل ما ترتب عليه ذلك موجبا للضمان في صورة عدم
الاستشعار من جهة الغفلة والبلادة لا من جهة الجهل بالحال كالصورة السابقة فلعل الوجه لابد الحاقه بذلك كما ذكره في المسالك والمسئلة
في الصورتين لا يخلو من اشكال ودلالة عمومات التسبيب والاتلاف غير ظاهرة والاصل لا يخرج عنه الا بالدليل وكتبه مؤلفه المفتقر الى الله الغني
ابو القاسم بن الحسن الجيلاني في شهر شوال المكرم من عام خمس وثمانين و[illegible] الالف في دار المؤمنين كاشان [illegible]

رسالة شريفة في نسخة منيفة في منجزات المريض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده انجز وعده ونصر عبده والصلوة والسلام على من [illegible] افضل الثقلين محمد اشرف الثقلين وآله [illegible] المصطفين اما بعد
فهذه رسالة في مسئلة منجزات المريض نبينها [illegible] توضيح حكم تبرعات المشارف للموت فنقول انه لا اشكال بين العلماء كما ادعاه غير
واحد على ان الوصية انما يجوز في الثلث الا ان يجيز الوارث وانما نسب الخلاف الى علي بن بابويه وهو ضعيف لا يقدح في دعويهم الاجماع و
اختلفوا في عطايا المريض المنجزة كالعتق والهبة مع الاقباض والابراء والمعاملات المحاباتية ونحو ذلك مما يوجب نقص المال على الورثة من غير
عوض بخلاف مثل البيع بثمن المثل والشراء كذلك ومثل الاجارة وغيرها مع اختلاف الخلاف في بعضها ايضا كما سيجيء الاشارة اليه فذهب
المفيد في المقنعة والشيخ في النهاية وابن البراج وابن ادريس والسيد المرتضى الى انها من الاصل واختاره المحقق الاردبيلي و
المحقق الخوانساري وذهب الشيخ في المبسوط وابن بابويه وابن الجنيد والمحقق والعلامة في اكثر كتبه مع ظهور التردد من العلامة في كتاب الحجر
من الارشاد كالمحقق في كتاب الوصايا من الشرايع والشهيدان وغيرهم من المتأخرين الى انها من الثلث والذي يظهر من المقنعة موافقته للقول الاول كما نقل
عنه ولكن العلامة نقل عنه في المختلف القول الثاني ويظهر ذلك من الكليني ايضا حيث عنون بابا لان صاحب المال احق بماله ما دام حيا وذكر الاخبار
الدالة على ذلك والاول اقرب لنا وجوه الاول الاصل [illegible] الاصل هنا لاثبات جواز الفعل [illegible]
هو اللزوم فيما زاد على الثلث فهو حكم شرعي يحتاج الى الدليل والاصل عدمه [illegible] ولكن لهو دليل آخر الثاني الاستصحاب
فان قبل المرض كان تصرفه نافذا في جميع امواله فيستصحب الثالث الاجماع نقله السيد المرتضى [illegible] والعلامة [illegible] الشهيد وغيرهم
من [illegible] لنقل الاقوال لم ينقلوا عن السيد في المسئلة قولا [illegible] الانتصار مما انفرد به الامامية ان من وهب شيئا في مرضه الذي مات فيه فان كان
عاقلا مميزا تصح هبته ولا يكون من ثلثه بل من صلب ماله [illegible] في المنفعة فيه وذهب الباقون الى ان الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع
ولان تصرفنا [illegible] الجائز وما [illegible] للورثة بماله [illegible] وكذا [illegible] بالاخلاف [illegible] فاذا
[illegible] الهبة في المرض والوصية في المرض قلنا الهبة حكمها منجز في الحال [illegible] الحيوة [illegible] الموت والوصية حكمها
موقوف على الوفاة وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة بمال الموروث فوجب ان يكون محسوبا من الثلث انتهى كلامه اعلى الله مقامه ولهذا نقلناه بطوله
[illegible] كلامه لا يختص بالهبة كما [illegible] الهبة والوصية مع ان الظاهر انه لا قائل بالفرق و[illegible] القول بالفرق من الشهيد
في غاية المراد [illegible] الاسناد [illegible] في بعضه هي [illegible] العتق [illegible] وهو ضعيف لعدم القائل بالفرق الرابع
قوله الناس مسلطون على اموالهم [illegible] على المال [illegible] التصرف [illegible] اخراجها [illegible] الخامس [illegible]
[illegible] في ابواب [illegible] السادس [illegible] الكثيرة [illegible] في الصدقة [illegible]

في باب الوصية بالعتق والصدقة والحج في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل حضره الموت فأعتق غلامه وأوصى بوصية فكان أكثر من الثلث قال يمضي عتق الغلام ويكون النقصان فيما بقي و رواه الكليني أيضاً في هذا الباب في الصحيح مع أدنى تفاوت في اللفظ و رواه الشيخ أيضاً في التهذيب و منها [illegible] الإسناد لا لما يتضمنه من القول بالفصل و ما رواه في الكافي في الباب المذكور في الحسن كالصحيح بإبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير عن جميل عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل أوصى بأكثر من الثلث وأعتق مماليكه في مرضه فقال إن كان أكثر من الثلث رد إلى الثلث وجاز العتق و رواه الشيخ أيضاً في التهذيب و حمل العتق على الوصية بالعتق خلاف الظاهر سيما مع ملاحظة الأخبار الكثيرة المشتملة الدالة على أن التدبير كالوصية وانعقاد الإجماع عليه و ما رواه أبو شعيب المحاملي عن أبي عبد الله عليه السلام قال الإنسان أحق بماله ما دام الروح في بدنه و قد ضعف الحديث لا دلالة فيه كما في كتاب المجمع من شرح الإرشاد المحقق و فيه أن الكليني رواه في باب أن صاحب المال أحق بماله ما دام حياً عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان بن سعيد عن أبي المحاملي وإبراهيم بن هاشم حسن … بالحسن لأجل إبراهيم بن هاشم و لعل نظره كان إلى ما رواه في التهذيب فليس فيه إبراهيم وصورته هكذا علي بن إبراهيم عن عثمان بن سعيد عن أبي شعيب المحاملي الحديث و لا يبعد صحة الإسناد كذلك علي بن إبراهيم عثمان بن سعيد فإن الظاهر أنه هو عثمان بن سعيد العمري الثقة الجليل الذي كان من نواب صاحب الأمر صلوات الله عليه و نقل أنه كان وكيلاً لأبيه وجده عليهم السلام أيضاً و نقلهما فإن عثمان بن سعيد المجهول الذي هو من أصحاب الصادق يبعد روايته علي بن إبراهيم عنه مع أن الكشي روى … في ترجمته وفي نسخة أصح عثمان بن أبي سعيد وعلى هذا فلا إشكال أصلاً مع أن الإطلاق ينصرف إلى الغالب لوروده في الإسناد لا من لا يعرف له أصل ولا كتاب في الرواية و كيف كان فالحسن بإبراهيم بن هاشم أيضاً لا يقصر عن الصحيح ولذلك يعمل العلامة بكثير من الأخبار التي هو في سنده بالصحة و أما أبو شعيب فهو صالح بن خالد الثقة فالرواية إما صحيحة أو كالصحيحة و الظاهر أن الرواية على ما هو في التهذيب في الكافي واحدة وأن المحاملي هو … و قد … في أبواب الكافي … المحاملي لا في ترجمة أبي شعيب و جعلهما في الخلاصة … وهو كما ترى و ما رواه الكليني عن الموثق عن عمار الساباطي عنه عليه السلام قال الميت أحق بماله ما دام فيه الروح يبين به فإن تعدى فليس له إلا الثلث و رواه الصدوق أيضاً وكذا الشيخ و الظاهر أن المراد أن تعدى من التنجيز إلى ما بعد الموت كما يشعر به كلمة يبين و في التهذيب فإن قال بعدي و هو واضح و ما رواه الكليني في الصحيح عن صفوان وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن مرازم وهو ثقة عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه فقال إذا أبان به فهو جائز وإن أوصى به فهو من الثلث و هو صريح في المطلوب و رواه الصدوق أيضاً بسنده عن صفوان عن مرازم في الرجل يعطي الشيء الحديث و هذا وإن لم يكن فيه إرسال إلا أنه غير مسند إلى الإمام و الظاهر أنه غير مضر و رواه الكليني ره عن سماعة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يكون له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقرابته قال هو ماله يصنع به ما شاء إلى أن يأتيه الموت و ما رواه أيضاً عن أبي الحسن الساباطي عن عمار بن موسى أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول صاحب المال أحق بماله ما دام فيه شيء من الروح يضعه حيث شاء و رواه الصدوق في الفقيه أيضاً و ما رواه أيضاً في الموثق عن إبراهيم بن أبي بكر قال سألت … عن أبي عبد الله عليه السلام قال الميت أولى بماله ما دام فيه الروح و ما رواه أيضاً عن أبي بصير عنه عليه السلام قال قلت له الرجل له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقرابته فقال هو ماله يصنع به ما شاء إلى أن يأتيه الموت و رواه الصدوق أيضاً ثم قال مصنف هذا الكتاب يعني بذلك أن يبين به من ماله في حيوته … كله في حيوته … فأما إذا أوصى به فليس له أكثر من الثلث و يعضد ذلك ما رواه صفوان عن مرازم إلى آخر الحديث السابق وما رواه الكليني أيضاً عن أبي بصير قال قلت له الرجل له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقرابته قال هو ماله يصنع به ما شاء إلى أن يأتيه الموت أن لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء ما دام حياً إن شاء وهبه وإن شاء تصدق به وإن شاء تركه إلى أن يأتيه الموت فإن أوصى به فليس له إلا الثلث إلا أن الفضل في أن لا يضيع من يعوله ولا يضر بورثته انتهى ثم قال بعد ذلك بلا فصل وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال لرجل من الأنصار أعتق مماليكه لم يكن له غيرهم فعابه النبي وقال ترك صبية صغاراً يتكففون الناس و يؤيد هذا القول الأصل والروايات وإن عنوان المرض من الأحوال التي يغلب معها التلف كالمرامات في الحرب والطلق للمرأة لا يوجب المضي من الثلث كما سيجيء إن شاء الله و الآخرون بوجوه عقلية ونقلية

أما النقلية فما رواه الكليني ره في باب للإنسان أن يوصي بعد موته وما يستحب له من ذلك في الصحيح عن شعيب بن يعقوب العقرقوفي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ما له من ماله فقال له ثلث ماله وللمرأة أيضاً و ما رواه الصدوق أيضاً بسنده عن حماد بن عيسى عن شعيب بن يعقوب عن أبي بصير في باب مقدار ما يستحب الوصية به و رواه أيضاً الشيخ في الصحيح عن شعيب بن يعقوب في باب الوصية بالثلث وأقل منه وأكثر و هذه الرواية وإن كانت صحيحة مذكورة في الأصول الثلثة لكن … من الصادق عليه السلام … في الوصية لا الجزاء الأخرى … المتأمل المتدبر للأخبار … وبيان كلام الأئمة عليهم السلام … في أبواب الوصية … من ماله في حال حيوته … ثم انظر إلى الكليني فإنه قبل ذلك باب أن صاحب المال أحق بماله ما دام حياً وأورد فيه الأخبار … ثم قال باب للإنسان أن يوصي بعد موته وذكر فيه هذا الخبر وكذا الصدوق ذكر هذا الخبر في هذا الباب بعد باب أن صاحب المال أحق بماله ما دام حياً وذكر فيه ما تقدم ذكره من الأخبار والروايات

في بيان الوجوه النقلية

ظاهرة في السؤال عن حال الصاحب الحال بعد الموت بمعنى انتقال المال من الموروث الى الوارث معلوم في الجملة فكان السؤال عن نفوذ قوله بعد الموت وفي هذا المال بان
يكون للمتصرف فيه المستحب امره به وتنفيذ امره الصادر منه حال الحياة جائز بعد الموت ام لا فلو حمل على المنجز لم يكن مجوز في قوله يموت والاصل الحقيقة و
يؤيده ما رواه الشيخ في التهذيب في اواخر باب الزيادات في الصحيح على الاظهر عن ابن سنان والظاهر انه عبد الله الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال للرجل عند
موته ثلث ماله وان لم يوص فليس على الورثة امضاؤه **ونقلت** في الجامع عن الهداية وقال الصادق عليه السلام الوصية حق على كل مسلم الى ان قال وقال وليس
للميت من ماله الا الثلث فاذا اوصى باكثر من الثلث رد الى الثلث الى آخره اقول ويؤيده ما رواه الشيخ في اواخر باب الزيادات ايضا في الصحيح عن علي بن يقطين قال سألت
ابا الحسن عليه السلام ما للرجل من ماله عند موته قال الثلث والثلث كثير ويظهر مما ذكرنا ان هذه الرواية ايضا في الوصية فان لفظ عند للمقارنة والاقتران في
هو الصق بالوصية كما لا يخفى **ويشهد** بذلك ايضا روايات كثيرة مثل حسنة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام ورواها في الكافي والفقيه قال
من اوصى بالثلث فقد اضر بالورثة والوصية بالربع والخمس افضل من الوصية بالثلث ومن اوصى بالثلث فلم يترك وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام ورواها
المشايخ الثلاثة قال كان امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه يقول لان اوصي بخمس مالي احب الي من ان اوصي بالربع ولان اوصي بالربع احب الي من ان اوصي
بالثلث ومن اوصى بالثلث فلم يترك فقد بالغ المكدوة قال وقضى امير المؤمنين في رجل توفي واوصى بماله كله او اكثره فقال له ان الوصية ترد الى المعروف
غير المنكر فمن ظلم نفسه واتى في وصيته المنكر والحيف فانها ترد الى المعروف ويترك لاهل الميراث ميراثهم وقال من اوصى بثلث فلم يترك وقد بلغ المدى
وفي رواية السكوني عنه عليه السلام الخمس اقتصاد والربع جهد والثلث حيف وفي الاخبار في ذلك كثيرة و**بالجملة** بعد ملاحظة هذه الاخبار والنظر الى
سياق نقل الرواية سيما مع كون الحكم خلاف الاصل لا يبقى مجال للتأمل في ان المراد منها حكم الوصية لا المنجزات والا الامر ومع ان لفظ
الشائع عند حضور الموت هو الوصية لا المنجز فينصرف الاطلاق اليه وفي ما رواه الشيخ في الصحيح في الباب الاول من كتاب الوصايا عن زرارة عن
انه قال اذا ترك الدين عليه ومثله اعتق المملوك واستسعى وفي الصحيح عن جميل عن بعض اصحابنا عنه عليه السلام في هذا الباب ايضا قال اذا ملك المملوك سدسه استسعى
واجيز **استدلت** بها في الجامع **ولا** دلالة فيها على المطلوب فان التبعيض في العتق يتحقق مطلقا ولا اختصاص له بالانعتاق بسبب انصراف العتق في المرض
الى الثلث **وفي** المسالك جعلهما دالتين على العتق حال المرض وعتق الجميع لا البعض من المملوك كما يظهر من رواية الحسن بن الجهم الآتي استدل بها ايضا و
وجه هذا الحمل اذ لا منافاة بينهما يوجب الحمل ولا دليل عليه والرواية رواها الشيخ في الباب المذكور والكليني في باب من اعتق وعليه دين قال سمعت
ابا الحسن عليه السلام يقول في رجل اعتق مملوكا له وقد حضره الموت واشهد له بذلك وقيمته ستمائة درهم وعليه دين ثلاثمائة درهم ولم يترك شيئا غيره قال
يعتق منه سدسه لانه انما له منه ثلاثمائة درهم ويقضى عنه ثلاثمائة درهم فله السدس من الجميع **وفيه** يمكن حملها على الوصية كما يشهد به رواية ابي بصير التي استدل بها ايضا الخ وهو
ما رواه الشيخ في التهذيب في باب الوصية بالثلث واقل واكثر والكليني في باب من اوصى بعتق وصدقة وحج عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان اعتق رجل عند موته
خادما له ثم اوصى بوصية اخرى الغيت الوصية واعتقت الجارية من ثلثه الا ان يفضل من ثلثه ما يبلغ الوصية فان قوله ثم اوصى بوصية اخرى ينادي
بان العتق ايضا وصية **مع** ان الرواية في طريقها قاسم بن محمد عن علي بن حمزة والروايات التي ذكرناها لم يكن ان يستدل بها الا
الحسن بن جهم لما تقدم دلالتها على مطلوبهم كما عرفت **واما** رواية الحسن بن جهم فهي وان كانت فيها دلالة على المطلوب لكنها غير واضحة السند لاشتراك
الحسن بن جهم بين الثقة والمجهول وان لم يبعد كونه هو الثقة مع احتمال الاتحاد كما ذكره الميرزا ولكنه لم يثبت ذلك المعتمد ولذلك لم يصفه الشهيد الثاني
ره في المسالك بالتوثيق **وكيف** كان مع تسليم كون الحسن هو الثقة فالرواية من الموثقات بملاحظة سندها وحاله فهي مع معارضته بموثقة مع
كونها صالحة مع كثرة الاشتراك ويعضد الصحاح وغيرها من الاخبار والادلة المعتبرة بلا معارض **بقي** هنا روايات اخر استدلوا بها وهي اظهرها
دلالة **منها** رواية علي بن عقبة رواها الشيخ في التهذيب في باب الوصية بالثلث واقل منه واكثر وهي موثقة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل حضره الموت
فاعتق مملوكا له ليس له غيره فابى الورثة ان يجيزوا ذلك كيف القضاء فيه قال ما يعتق منه الا ثلثه وسائر ذلك الورثة احق بذلك ولهم ما بقي **قال** في
المسالك وهذه الرواية وان كانت متضمنة للعتق خاصة الا ان كونه مبنيا على التغليب يقتضي حكم غيره بطريق اولى **اقول** وفي الاستدلال
بالاولوية في امثال ذلك كلام **و**الاولى التمسك بعدم القول بالفصل بعد تمامية الاستدلال كما اشرنا سابقا **والجواب** عنها بعد منع
المنافاة انها محمولة على الوصية سيما مع ملاحظة قوله حضره الموت **ومنها** ما رواه الشيخ في باب الوصية بالثلث واقل واكثر عن ابي ولاد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يكون لامرأته عليه الدين فتبرئه منه في مرضها قال بل تهبه له فتجوز هبتها ويحسب ذلك من ثلثها ان كانت تركت شيئا **وفي** الرواية بعد ضعفها بالاسناد
فان في طريقها محمد بن علي المشترك بين الثقة وغيره وقد ذكر في المسالك فيها ان مضمونها لا يقول به احد لان ابراء ما في الذمة صحيح بالاجماع دون هبته
والحكم فيها بالعكس وكيف يستند الى مثل هذه الرواية المقلوبة الحكم الضعيفة السند **وفي** الوافي انما اضربت عن مضمونه

بالابراء الى الهبة متعلقة بذلك لان الابراء يشعر بان البضع كان بحياله الثمن في مقابلة تحقق بخلاف الهبة فانها تقتضي انه موهوب و انت خبير بما فيه
مع ان الدين اعم من الصداق كما لا يخفى و منها ما رواه العلامة في التذكرة مرسلا ونقل في المسالك ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد له في مرضه
ولم يكن له مال غيرهم فاستدعاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وجزاهم ثلثة اجزاء واقرع بينهم فاعتق اثنين وارق اربعة اقول وروى نحوه في تهذيبه
عن سماعة بن مهران قال روى جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام ان رجلا من الانصار توفي وله صبية صغار وله ستة من الرقيق فاعتقهم عند موته
ليس له مال غيرهم فاتى النبي صلى الله عليه وآله فاخبر فقال ما صنعتم بصاحبكم قالوا دفناه فقال لو علمت ما دفنتاه مع اهل الاسلام ترك ولده يتكففون الناس و فيه
ان مورد الروايتين واحد وظاهر الاخيرة عتق العتق من الاصل والا لم يوجب ذلك كفعله بالخامسة لا الاراثة فعل فعلا لغوا كما في الوصية فانّ
الوصية في كل المال ترجع الى الثلث اجازت الورثة غير معلوم البطلان بل هو ظاهر الجواز مع الحرمة لا يستلزم البطلان ولا ينافي العتق كما في غيره محله
الا ان العتق مشروط بنية التقرب وهو لا يمكن في الحرام ولكن ذلك يرجع الى عدم جواز اجتماع الامر والنهي مع تعدد الجهتين و هو محل كلام مع انها
فان ذلك خاص و قال ان كل من يقول بجواز اجتماع الامر والنهي يخص النزاع بما يكون بينهما عموم من وجه وما نحن فيه اخص مطلقا من مطلق العتق
واللازم فيه التخصيص جزما وان لم يحكم العقل بوجوبه ومنعه لا سيما على القول بان الامر على الاطلاق على خلاف التحقيق سيما والعتق ههنا
من العبادات ظاهرا و يمكن ان يقال ان ما رواه العامة كان متضمنا لتلك الحكاية فالمراد انه ذمه على نيته وقصده جعل ولده وجعلهم
سائلين يتطلبون الناس باكفهم وان لم يتعقد في تمام المال كما في اخبار الوصية والنهي عن اضرار الورثة بها ودخل الثلث كما مر تسمعه وكيف
كان فالرواية ضعيفة واما و يمكن حملها على الوصية او على التقية موافقا لما رواه العامة فانّ العامة ذهبوا الى كون المنجزات من الثلث
على ما ظهر مما نقلناه من الانتصار و من هنا ذكره جماعة في حمل الاخبار المتقدمة عليها فلم يبق في روايات هذا القول ما يدل على مطلوبهم سوى رواية
الحسن بن جهم ورواية علي بن عقبة وقد روايتي الاولى لرواية العامة و هذه مع ما فيها من ضعف سند بعضها واكثرها واشتمال بعضها على
ما عرفته لا تقاوم الصحاح وغيرها من الاخبار الكثيرة المعتبرة والادلة المثبتة من العمومات والاصول والقواعد فان قلت ان صحيحة
مسلم وحسنة الحلبي اسند للثلث فيهما ايضا ذكرهما المشايخ في باب الوصية بالعتق و بملاحظة سائر الاخبار المذكورة والخبر المذكورة يظهر الوجه
بعد لا تقاطع على المنجز مثل الاخبار التي اولها في حجة القول الاخير فقال ان المراد من العتق في جميع هذه الاخبار هو التدبير و على ذلك يحمل ايضا
رواه الكليني في باب من اوصى بعتق و صدقة وحج ايضا في الصحيح عن اسمعيل بن همام عن ابي الحسن في رجل اوصى عند موته بمال لذوي قرابته واعتق
مملوكا له وكان جميع ما اوصى به يزيد على الثلث كيف يصنع في وصيته فقال يبدأ بالعتق فينفذ قلت بعد توجيه التاويل وثبوت انه لا هو لا انها
الى التاويل ولئن كان في الاخبار له شاهد فان ظاهر العتق هو التنجيز لا التدبير وانّ صحيحة ابن همام منها نقصوا وارد ثبتا التقديم المقدم فالذكر
في الوصية والتنجيز كليهما فيظهر من تقديم العتق هنا انه المنجز فهو مقدم على الوصية وهو غير موقوف على الخروج من الثلث فتامل و نبيّنه بتسليم
ما ذكرت فلا يخفى ان باقي الاخبار مثل صحيحة الحلبي و موثقة عمار وغيرها من الاخبار المصرحة بالمنجز منضمنا الى سائر الادلة كما يتضح من هذه الروايات
الثلثة والاربعة المنقولة مخالفها و اما الوجوه العقلية فمنها ان العلة في كون الوصية من الثلث هو مراعاة حال الورثة والنظر اليهم كما ينبه
عليه الاخبار وهو موجود فيما نحن فيه فيثبت فيه الحكم اتفاقا ما ينبه الاخبار فعند من بعضها و نقول هنا انه روى الصدوق في باب ما جاء
في الاضرار بالورثة عن السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال علي عليه السلام لا ابالي اضررت بولدي او سرقتهم ذلك المال و ضبطه ابن ادريس في السرائر
بالقاف اي اخطاؤهم واغفلتهم و قد سرقت الشيء بالكسر اي اغفلته وجهلته ونقل ذلك عن الهروي والجوهري في الصحاح قال ومن قال سرقتهم بالفاء
فقد صحف لان السرف لا يتعدى الى مفعولين لا يعرف المحقق سرفت منهم ما لا بخلاف سرقت بالقاف فانه يتعدى الى مفعولين بلا واسطة اقول
وفي الصحاح سرف منه لا يفرق سرفا بالتحريك و الاسم السرف والسرفة بكسر الراء فيهما وربما قالوا سرفهما ما لا و روى ابن في الفقيه بسنده عن الوشاء عن حماد بن
عثمان عن الصادق قال من اوصى بالثلث فقد اضر بالورثة والوصية بالخمس والربع افضل من الوصية بالثلث ومن اوصى بالثلث فلم يترك و عن السكوني
عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال علي عليه السلام او اوصى فلم يجحف و لم يضار كان كمن تصدق به في حيوته و انت خبير بان تنبيه هذه الاخبار على العلة انما
هو على عدم جواز التصرف فيما زاد على الثلث في الوصية وذلك من جهة ان المال بعد الموت مال الورثة والاصل عدم جواز التصرف فيه بوجه وجواز التصرف
بقدر الثلث انما هو رخصة و توسيع من الشارع لا ان الاصل جواز التصرف والمنع من الازيد من الثلث مخصص لمراعاة الورثة بخلاف المال حال الحيوة فان المال للمورث
بالاتفاق فلم ينتقل بعد الى الورثة حتى يكون ذلك اضرارا بهم فالاصل فيه جواز التصرف الا ما اخرجه الدليل مع انه منقوض بالصحيح خصوصا المستلزم
بالموت كالاطلاق والمراماة و بموتها بالرهنية لمانة التسلق و كونه في معرض الانتقال الى الورثة لا يوجب ذلك كما في المال المدفون المذكورين و ذبح الحيوان

والتعجيز بموت ق وبالجملة هذه العلة مع كونها مستنبطة ضعيفة فلا يمكن الاعتماد عليها سيما اذا لم يكن فيه الاضرار مطلقا وخصوصا اذا
كان المنجزات من القربات الخالصة لله وكذا اذا كان في غاية الكثرة والوارث في غاية الغناء والسعة وعدم الاحتياج والزيادة على الثلث قليلا
فلا يطرد الحكم بالعلة ولا عموم لفظيا يشمل ما نحن فيه ولا دليل بالتفصيل بين المعروض وغيره نعم في رواية ابي بصير القائلة ان الفضل في
ان لا يضيع من يعوله دلالة على العلة ولكنها دليل على الاستحباب بملاحظة ذلك مع تصريحه بجواز التصرف في الجميع فلاحظ وتأمل ق فيها ان الحكم
في المنع عن الوصية ازيد من الثلث هو مراعاة حال الورثة فلو جاز التنجيز في الكل لانجاه كل من يريد الاضرار بالورثة بالتنجيز ق نظهر الجواب
عنه من السابق مع ان مظنة البرء يمنع الزيادة مع حصول الشح بالمال غالبا بخلاف ما بعد الموت فيسمح النفس بلعنه هذا ما ظهر لي من ادلة القوم
واطمئنت قلبي من بينها مذهب الفريقين فنقول ان الواجب على المجتهد النظر في الدليل وترجيح الراجح وطرح المرجوح او ارجاع المرجوح
الى الراجح كما حقق في الاصول والادلة العقلية والنقلية فما اشتهر بين المتاخرين من ان الجمع اولى من الطرح مطلقا فهو بمعزل عن التحقيق والذي
بقتضيه النظر والتامل هنا هو ترجيح الادلة للاخراج من الاصل لكونها موافقة للاصل والاستصحاب وعمومات الكتاب والسنة في التصرف في مطلق
المال والعمومات الواردة في ابواب المعاملات والعطيات ومخالفة لمذهب العامة كما ظهر مما نقلنا عن الانتصار وموافقة لجمهور قدماء الاصحاب
كما ظهر من دعوى السيد الاجماع فان عمدة المخالفين في المسئلة هم المتاخرون ق فانك عرفت مذهب الشيخين والصدوق وغيرهم ق اما
ابن الجنيد فالعادة في فتاويه هو موافقة العامة كما لا يخفى على المتتبع ولذلك اقتصر في هذا الباب على الاستدلال بالحديث العامي المنقول في
كتابه الاحمدي كما نقل في المسالك فما ينقل في الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الاولة على التبرعات لانها عامة وهذه خاصة ففيه اولا انه انما يتم
مع المقاومة في تمام اذا كان اقوى من الخاص فلا يجوز تخصيصه به ق ثانيا ان كثيرا من الاخبار الاولة يفيد بتعليل الذي نستبعد مع الوجه بجعلها
عاما باراسه كما ان كثيرا من الاخبار الاخيرة عام فراجع ولاحظ وتأمل ق ثالثا انه فيها تأويل الادلة المرجوحة ق فاحملها على الاستحباب كما دل عليه رواية
ابي بصير القائلة بان الفضل في ان لا يضيع من يعوله ق فاحملها على زيادة الوصية دون المنجز كما اشرنا سابقا ق فاحملها على التقية لموافقتها
للعامة سيما مع كون المروي عنه في رواية الحسن بن جهم هو الكاظم وكذلك في صحيحة علي بن يقطين والتقية كانت في زمانه شديدة والمروي عنه
في حسنة محمد بن مسلم هو الباقر وكلامه بعيد عن التقية لوجوه ذكرها في محله وتمسك به بعض المتاخرين فاحتمال كونها من باب التقية موافقة
للرواية العامية هذا ق ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط والاقتصار على الثلث فما دون مع انه احوط فلا يترك الاحتياط مهما امكن ق تتمة
ان تتميم هذا المراد يستدعي رسم مباحث الاول في حكم اقرار المريض والمراد به خبر الاقرار على المنجزات المتعلقة في حال المرض بان يعترف
بايقاعها حال المرض وان الكلام فيه مثل ما تقدم وقد لك بان يقر مطلقا او يصرح بكونه في حال الصحة او ما لا تستند الى حال المرض ق اختلف فيه
كلام الاصحاب فقيل يخرج من الاصل مطلقا للوارث كان او للاجنبي متهما كان او لا دينا كان المقر به او عينا نقل في المختلف عن سلار ق
هو قول ابن الجنيد ق قيل يخرج من الثلث في حق الوارث مطلقا ق هو المنقول عن الصدوق في المقنع نقل العلامة في المختلف والشهيد
في غاية المراد ق قيل يمضي من الاصل مع العدالة وانتفاء التهمة مطلقا ومن الثلث مع عدم الشرطين سواء كان وارثا او اجنبيا ق هو
المنقول عن الشيخ في النهاية وابن البراج وقواه الصدوق في المقنعة ق قيل يمضي من الاصل مع العدالة وعدم التهمة للوارث
والاجنبي اذا اقر بانه قد يعين وهناك دين محيط بالتركة واذا كان عليه دين ثابت بالبينة واقر بدين اخر فيقسم مطلقا فيما بين المقر له وباقي الغرما
وهو قول المفيد فتفرقه بين الاقرار بالدين والعين فشرط في الثاني العدالة وعدم التهمة دون الاول ق قيل يمضي من الاصل
للاجنبي مطلقا وللوارث من الثلث مع التهمة ق هو قول ابن حمزة ق قيل يمضي من الاصل مطلقا مع انتفاء التهمة ومن الثلث ق هو
قول المحقق في الشرائع واختاره الشهيد الثاني في المسالك ونسبه في الكفاية بعد اختياره الى الاكثر وكذا الفاضل المجلسي في حواشي الكافي
ق قيل يمضي من الثلث للاجنبي مع التهمة ومن الاصل لا معها وللوارث من الثلث مطلقا ق هو مختار المحقق في النافع ق قيل
يمضي من الاصل مع العدالة ومن الثلث بدونها ق هو ما قواه العلامة في التذكرة ق منشأ اختلاف الاصحاب في هذه المسئلة هو
اختلاف الاخبار ق الذي يرجح في النظر القاصر هو التفصيل بالتهمة وعدمها في الاجنبي وغيره لما رواه الكليني في باب المريض يقر لوارث
بدين والشيخ في اول كتاب الوصايا من التهذيب في باب الاقرار في المرض والاستبصار في باب اقرار المريض للوارث بدين في الصحيح عن الكليني عن
ابي عبد الله قال قلت له الرجل يقر لوارث بدين فقال يجوز اذا كان مليا ق في خبر كان يعود الى الوارث فيكون ذلك قرينة لصدق المقر فلا
ما لو كان للوارث غير ملي فاعلم انه كان في الاصل عينا للمال لصيغة الاستدلال بعمومه غالبا او يعود الى المقر فيكون ذلك تهمة قرينة لصدقه

المريكون الملائمة كناية عن ان اخراج الدين لا يوجب تفويت المال على الورثة لكونه فيكون ذلك قرينة لان مراده ليس تفويت المال عليهم شيئا اذا كان الدين قليلا بالنسبة الى المال و في ما رواه المشايخ الثلاثة ايضا في الابواب المذكورة في الصحيح عن منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اوصى لبعض ورثته ان له عليه دينا فقال ان كان الميت مرضيا فاعطه الذي اوصى له و الظ اعتبار كونه مرضيا عدم اتهامه على الورثة في ان ترك الاجحاف على الورثة افضل كما بيناه سابقا والمرضي لا يترك المستحب و تقل العلامة انه استند الى هذه الرواية في اعتبار العدالة و ان عدم الاتهام كاف ولا احتياج الى العدالة مع انه لا تعديل للعدالة انه لا يمنع عن ترك المستحب فيما مع كونه متطوعا لا يستلزم انتفاء العدالة لا بانتفاء التهمة مطلقا كما لا يخفى فانه لا امر فيما وصف الاخبار بين وهو ليس بمتهم فانهم صرحوا بان مرادهم من التهمة الظن الحاصل من الامارات والقرائن انه لا يريد الاخبار عن الحق الثابت بل يريد تخصيص بعض الورثة او الاجنبي اجحافا على الغير وايثار للمقر له التهمة لا على خيال سيأتي ان شاء الله تعالى و اما ما ذكره في الكفاية ان هذه الصحيحة لا تدل على اشتراط كونه مرضيا اذ لا عموم في المفهوم و قصد به ترد على شرط العدالة فلا يخفى ما فيه لعدم الاحتياج اليه لما بيناه ولان عموم المفهوم لازم للمنطوق بحجيته كما حقق في محله فلا ينبغي انكاره فانه ليس بحجة لا انه تردد و تنكر الحجية الا للتثبت بمنع الحجية و مثله روى الشيخ في الموثق في الباب المذكور عن ابي ايوب و بو صحيح ما ذكره بسبب ما رواه المشايخ الثلاثة في الابواب السابقة في الصحيح عن ابن مسكان وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه من تعلاء لبياع السابري وصفها في المسالك بالصحة وكذا المحقق الشيخ علي في شرح القواعد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة استودعت رجلا مالا فلما حضرتها الوفاة قالت له ان المال الذي دفعته اليك لفلانة وماتت المرأة فاتى اولياؤها الرجل فقالوا له انه كان لصاحبتنا مال ولا نراه الا عندك فاحلف لنا ما لها قبلك شيء ايحلف لهم فقال ان كانت مأمونة عنده فليحلف لهم وان كانت متهمة فلا يحلف ويضع الامر على ما كان فانما لها من مالها ثلثه و ما رواه الشيخ في الباب المذكور في الصحيح عن حماد بن عيسى عن شعيب عن ابي بصير جميعا قال سألته عن رجل معه مال مضاربة فمات وعليه دين واوصى ان هذا الذي ترك لاهل المضاربة ايجوز ذلك قال نعم مصدق فاو ما رواه الكليني وما رواه الشيخ في البابين المذكورين في الصحيح عن ابي ولاد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مريض اقر عند الموت لوارث بدين له عليه قال يجوز ذلك قلت فان اوصى لوارث بشيء قال جائز و اظ انها مقيدة بما تقدم وما سيجيء و كذا اطلاق ما رواه الشيخ في الباب المذكور في الصحيح عن سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام قال سألته عن رجل مسافر حضره الموت فدفع مالا الى رجل من التجار فقال له ان هذا المال لفلان بن فلان ليس له فيه قليل ولا كثير فادفعه اليه يصرفه حيث شاء فمات ولم يأمر فيه صاحبه الذي جعله له بامر ولا يدري صاحبه ما الذي حمله على ذلك كيف يصنع قال يضعه حيث شاء و الظ ان قوله ليس له فيه قليل ولا كثير معترضة حالية وبيان حال اي ليس للمقر له فيه قليل ولا كثير على زعم الراوي بها وعلى الظاهر او في زعمه وكذا اطلاق رواية السكوني التي رواها المشايخ الثلاثة و يدل على مذهب الشيخ في المقنعة ما رواه الكليني والشيخ في البابين المذكورين في الصحيح عن اسماعيل بن جابر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اقر لوارث له وهو مريض بدين له عليه قال يجوز عليه اذا اقر به دون الثلث و لا يخفى ان مفاد هذه الرواية اعتبار الاقل من الثلث ولم يقل به احد و ربما يوجه بان دون بمعنى عند او المراد الثلث وما دون او ان المبنى على الغالب من عدم الجود على نفس الثلث بل الغالب التجاوز عنه او التقاعد عنه ولو قليلا او كونه بمعنى الثلث بلا زيادة ونقصان نادر و كلها بعيدة لا الاخيرة لا بأس به الخبر و يمكن ان يستدل له ايضا بما رواه الشيخ في الباب المذكور عن سماعة قال سألته عمن اقر للورثة بدين عليه وهو مريض قال يجوز عليه اذا اقر به اذا كان قليلا لحمل القليل على الثلث فما دون و يمكن الجمع بين الروايتين على ما اختاره بان يراد الاقتصار على القليل قرينة على عدم التهمة وليس فيهما تخصيص الحكم بالورثة اذ اللقب لا يوجب التخصيص كما حقق في الاصول غاية الامر عدم استفادة حكم الاجنبي وهو لا يضر لثبوته بسائر الادلة و اما ما رواه الشيخ في الباب المذكور عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى العسكري عليه السلام امرأة اوصت الى رجل واقرت له بدين ثمانية الاف درهم وكذلك ما كان لها من متاع البيت من صوف وشعر وصفر ونحاس وكل ما لها اقرت به للموصى اليه واشهدت على وصيتها واوصت ان يحج عنها من هذه التركة حجتان وتعطى مولاة لها اربعمائة درهم وماتت المرأة وتركت زوجا فلم ندر كيف الخروج من هذا واشتبه علينا الامر وذكر كاتب ان المرأة استشارته وسألته ان يكتب لها ما يصح لهذا الوصي فقال لا يصح تركتك لهذا الوصي الا باقرارك له بدين يحيط بتركتك بشهادة الشهود وتأمريه بعد ان ينفذ ما توصيه وكتبت له بالوصية على هذا واقرت للوصي بهذا الدين فرأيك ادام الله عزك في مسئلة الفقهاء قبلك عن هذا وتعريفنا ذلك لنعمل به ان شاء الله فكتب بخطه ان كان الدين صحيحا معروفا مفهوما فيخرج الدين من رأس المال ان شاء الله وان لم يكن الدين حقا انفذ لها ما اوصت به من ثلثها كفى او لم يكف فالظ انه مطابق لما اخترناه ودليل عليه فان تعليق ذلك الرواية ان ما اخبرت المرأة في انفاذ مرادها واخراج ما ارادت من الوصية وان كان مرادها الحاصل على هذا الاخراج من

في بيان ما يثبت به الاقرار وتفصيل القول في ذلك وانه ليس باعتبار

الصدوق في الفقيه ... والمقنع انه ...

الثلث مع التهمة وامّا ما رواه الشيخ في باب المذكور عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال علي عليه السلام لا وصية لوارث ولا اقرار بدين يعني اذا اقر المريض لاحد من الورثة بدين له فليس له ذلك فحملها الشيخ على التقية مرة وعلى التهمة اخرى وعلى ما زاد على الثلث اخرى ايضاً ولا باس به وكذا ما رواه في الباب المذكور ايضا عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان يرد النحلة في الوصية وما اقر به عند موته بلا ثبت ولا بينة رده وجمع سائر الاقوال المفصلة من الاخبار لا بد من الجمع بين تلك الاخبار وتلكها متفقة ثم الوجه ما ذكرنا لقوة ادلته وما يدل عليه ووضوح دلالتها واما ابن ادريس فمستنده الاجماع على ان اقرار العقلاء على انفسهم جائز وما يدل على الاطلاقات المتعددة وان المريض قد يريد ابراء ذمته في حال العجز ولا يمكن التوصل اليه الا بالاقرار وبقاء شغل الذمة وحرمان المستحق وكلاهما مفسدة فقبوله مقتضى الحكمة والجواب ان الاجماع في محل النزاع ممنوع بل مثل هذا النزاع ممنوع والاجماع من الادلة القطعية ولا يقبل التخصيص حتى يخصص به واما عموم قولهم اقرار العقلاء على انفسهم جائز فهو مخصص بما ذكرنا من الاخبار المفصلة فان قلت انك اخترت في مسئلة منجزات المريض من الاصل مطلقا نظرا الى الاصل والعمومات وخصوص الاخبار فلم لا تختار هنا مع كون ذلك ايضا موافقا للاصل والعمومات وخصوص الاخبار الصحيحة وغيرها ولم تعتبر التهمة لانها فيما نحن فيه ولم تعتبره في المنجزات مع كون العلة واحدة وهي ارادة حرمان الوارث فان كان العلة هنا رفع الضرر عن الوارث وارادة التهمة فيكون الاخبار الدالة على المضي من الثلث في الاقرار مؤيدا لمضي المنجزات ايضا منه قلت الفرق بين المقامين واضح اذ الاقرار مثبت للحق ظاهرا وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلو حصل العلم للمقر له بعدم ثبوت الحق له فيكون الاقرار من قبيل اثبات ثبوت الحق لا الاخبار عنه وهذا وان كان نافذا للسلطنة بالنسبة الى المقر به والتهمة لكن لزوم الانتقال بالنسبة الى المقر له ثم غاية الامر جواز التصرف له فيه فيكون ذلك من باب الاباحة ولما كان عرضه الانتقال الى المقر له انما هو بعد الموت فلا اباحة بعد الموت ولما لم يحصل الانتقال للمقر له في نفس الامر بالنسبة الى ما قبله فكان الاقرار بالنسبة اليه بمنزلة الاباحة ما دام الحيوة والوصية بالنسبة الى ما بعد الموت فيرجع الاقرار الى الوصية وهي تعتبر من الثلث فلذلك اعتبرناه من الثلث وتمام الكلام في محله لا الاتهام لان اصل الاقرار هو الاخبار عن حق سابق والاصل في فعل المسلم وقوله هو الصدق واما فيما نحن فيه فحمله على الصحة انما هو لخصوص الاخبار المتعددة والا لكان مقتضى الاصل المضي من الاصل والخروج عن الاصل من جهة الاخبار من جهتين الاول اتباع النص والثاني ملاحظة العلة وهي التهمة وتنزيله منزلة الوصية كما بينا والوجهان منتفيان في المنجزات اما النص فلضعفه وعدم مقاومته لما دل على المضي من الاصل كما بينا واما العلة فهي مفقودة في المنجزات لانها ليس فيها توقيف للانتقال بما بعد الموت بخلاف الاقرار اذ في نفس الامر انه يؤل الى الوصية بالنسبة الى المقر له فافهم ذلك ولا تغفل عنه فانه دقيق حسن لم اقف في كلماتهم على تصريح به ولا تلويح ثم ان ههنا كلاما وهو انه هل يجوز مثل قبلت الاقرار ام لا فان قلنا انه كاشف فهو حرام منافي العدالة مسقط [illegible] وان قلنا انه [illegible] فاقلها انه تفويت للحق اذ الاباحة المحضة لا يفيد اللزوم وللورثة الرجوع الى العين وهذا الاقرار لا يفيد الا هذه كما اشرنا ومع الجهل لا يمكن الوارث من استيفاء حقهم وهذا ايضا يشبه اشتراط العدالة وهذا هو الذي يقتضيه الاحوط بل الاظهر لزوم ترك مثل هذا الاقرار وان كان حكمه خلاف ذلك فافهم ما قدمنا الثاني في كلام جماعة من الفقهاء خروج المنجزات من الثلث استثناء مواضع مثل التزويج وقولهم لو زاد عن مهر المثل في حق الزوجة نفسه بالاقل من اجرة المثل لانه اكتساب لا اخراج مال ومثل عتق المرهون فاوجبوا ادائه وان ذهب ومنهم من فرق بين ملكه اتخذه كما لو اشتراه واضطر اليه لكون الاول تفويتا للمال الا ان السبب متقدم وقد يستدل بقول الشيخ وان لم يكن متقدما بخلاف الثاني والظاهر انه لو تعلق في حال الصحة شراء قريبه شرائه في حال المرض حكم الارث بخلاف مثل الانهاب ولا يبعد الثبت ونحو ذلك مذكور في كلام الاصحاب ولما كان الكلام في ذلك يبطل الخبر ان الاقوى الخروج من الاصل اما بالجملة حسبما والحكم ههنا اولى والجهل فلا نطيل الكلام بذكرها وكذلك بيان المستثنيات مثل اداء دين بعض الديان وربما احتمل خروجه من الثلث لتساويهم في الاستحقاق كالمفلس ومثل في صحته واوجبه مذهب العلامة في الاصل واختاره الشهيد خاصة المراد كونه من الثلث لتعلقه بالممنوع من صرفه كما لو نذر المفلس التصدق بالمال المعين ومثل العقد الصحيح ومثل البيع بثمن المثل وربما احتمل الخروج من الثلث لتعلق المريض بالاعيان الى غير ذلك مما ذكروه واختلفوا في استثنائها واتفقوا الثالث في بيان المرض الذي يقع الخلاف في نفوذ التصرف فيه على الثلث وقد اشترط الشيخ في المبسوط كون المرض مخوفا وهو ما يتوقع به الموت قطعا او غالبا فيخرج من الاصل اذا لم يكن مخوفا وان اتفق الموت فيه واختاره المحقق الشيخ علي في شرح القواعد وذهب المحقق والعلامة في بعض كتبهما الى كفاية حصول الموت سواء كان المرض مخوفا ام لا الاول انه لا اطلاق الاخبار المتقدمة ان حضور الموت وعند الموت وان الرجل يموت ونحو ذلك من الالفاظ الواردة في الاخبار كما بعض ظهور امارات الموت وظهورها لا يكون الا مع المرض المخوف وكذلك العلة المستفادة منها اعني التهمة وحرمان الورثة لا يكون الا في مثل هذا الوقت غالبا وفيه ان الاصل والاستصحاب والعمومات المقتضية للمضي من الاصل لا يخصصها الا الدليل الذي يستفاد منه الادلة



اوبعين حكم المرض المخوف فهو في الباقي على الاصل ق ظني ان تخصيص هذا القول بالشيخ في المبسوط لتصريحه به والا فقد ذكره كل من ذكر مسئلة منجزات المريض قبل الفاضلين هو المرض المخوف ثم انه يوافق ظواهر الاخبار وغلبة ما هو الاغلب المتعارف ذكره واطلقوا المرض وقيدوه هنا بالمخوف اعتمادا على الظهور و احتج الاخرون بمقولة المريض محجور عليه الا في ثلث ماله خرج ما اخرجه الاجماع وبقي الباقي ومنع دلالة الاخبار عليه وقلنا ان تبادر الموت نحوه في الاخبار ونحوه في حال المرض ق ربما يقال انه اولى لان المخوف قد لا يتحقق معه الموت ق ان يختص بما في ذلك لا سند له فان الرواية مع قطع النظر عن سندها لا عموم فيها لغة وحمل المفرد المحلى على العموم حيث لا يكون هنا للعهد ق بملاحظة سياق الاخبار وطريقة الفقهاء يظهر ان المراد منه المرض المخوف و بعد تسليم العموم نقول انه مختص بظواهر تلك الاخبار و ما ذكر من جواز زيادة ونقصه في حال المرض فهو من ما لا يفهم من الوصية ولا يقبل الطبع التسليم ق اما حديث الاولوية ففيه ما لا يخفى فان عدم اتفاق الموت في بعض افراد المخوف لا يستلزم اولوية غير المخوف المتعقب بالموت حين عدم ظهور امارات الموت بالنسبة الى المخوف المتعقب بالموت ثم ان ظاهر كلام بعض الاعلام حصول الموت بسبب المرض ويظهر من اخر كلامه انه يكفي اتصال الموت وان لم يكن بسببه كما اذا قتله احد او اكله سبع ق يظهر الاخير من العلامة في القواعد وسنذكره ق سيجوده في المسالك ق الاول من المحقق ق على ما اخترناه من اعتبار المخوف فلا شك في تفاوت الحكم بين الامرين و اما على مذهب الاظهر عند المحقق لاشتمال الروايات بالمالك فان قوله المريض محجور عليه الظاهر ان المراد انه محجور عليه اذا مات بسبب مرضه و هكذا غيره من الاخبار **الرابع** المرجع في معرفة المرض المخوف وغيره الى الاطباء واهل المعرفة ق ربما فصلوه ق قالوا ان للمرض طرفين و واسطة **الاول** ما انه يحكم العرف كونه مخوفا كوجع القلبين و العقرب و حمى يوم و الفالج و السل المستمر المتطاول زمانهما كالشيخوخة فهذا ليس بمخوف ق ربما نوقش في السل فقيل في اقوال احدها ما ذكروا الثاني كونه مخوفا و الثالث كونه مخوفا في اوله دون اخره و الرابع بالعكس ق من ذلك يظهر ان جعل الدق من المرض المخوف مطلقا ايضا اشكال ق **الثاني** ما يعلم الموت عادة كقطع الحلقوم و المري واخراج الحشوة و شق الجوف ق في اطلاق المرض على المذكورات خفاء اشكال و ظن معه الموت كالطاعون و الانتهاء الى المعرفة و الجرح الواصل الى الدماغ ق **الثالث** ما فيه التوقف في الطرفين كالحمى المطيفة لا الغب و الربع الا ان ينضم اليهما برسام او رعاف دائم او ذات جنب ق هذه التفاصيل يستفاد من التجربة وان لم يحكم به الطبيب وان اشكل الامر يرجع الى قول الاطباء المسلمين العدول ولا بد من شاهدين ق من هو صرح باعتبار العدالة والعدد الشهيد في غاية المراد و المحقق الشيخ علي في شرح القواعد و غيرهما ق ذلك في شرح القواعد و يظهر في القبول التعدد و العدالة لان ذلك يقتضي اثبات حق الورثة و اثبات اسقاط حقوق اهل العطايا و ابطال تصرف المالك و لو اخبر به ليس بهذه الاوصاف لكن حصل الظن القوي بصدق قوله لكونه من اهل الخبرة فيشكل الحكم اشكال **اقول** ولا يبعد الاكتفاء لكونه من الموضوعات و يجوز الرجوع فيها الى ما يحصل به الظن من قول اهل الخبرة و الاطلاع كما في سائر الامور وان كان الاحوط ما ذكره **الخامس** المشهور ان غير المرض المخوف من الاحوال التي يغلب معها التلف كحال التقاء الصفين في القتال و تكاثر المراماة و حالة الطلق خصوصا مع موت الولد في بطنها و حال ركوب البحر مع تموجه و اضطرابه و كالة قائد لاستيفاء قود دجر ذلك بمنزلة ما وقع فيها من التبرعات من الاصل و لا يلحق بالمرض خلافا لابن الجنيد حيث الحقها بها ق مع ما بينا من اصل المسئلة فلا اشكال في الحقية الاصل **ثم** ان هذه المسئلة و ما فيها من فروعها و شعبها و غصونها كثيرة مذكورة في كتب اصحابنا ق لما كان وضع الرسالة لبيان اصل المسئلة على ما ذكرنا و الحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا ق **قد** وقع الفراغ منها يوم الثلثا الخامس عشر من شهر ربيع الثاني من شهور سنة خمس و تسعين و الف بعد الالف في بلد المؤمنين قم و كتبه مؤلفه الى الله الغني ابو القاسم بن الحسن الجيلاني ... حامدا مصليا على النبي و اله الطاهرين

هذه رسالة للمحقق القمي في الاحتجاج شرح الحديث المنسوب الى امير المؤمنين عليه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله باعث الوسائل و معطي النوائل و الصلوة و السلام على نبيه المبعوث باظهر المعجزات و ابهر الدلائل و على اله المنتجبين من اطهر الجراثيم المنتهين الى اشرف القبائل ... و على اصحابه الراشدين المهتدين ... **اما بعد** فهذه اجابة لما اقتضاه بعض اذكياء الاكابر من اخواننا ... **و هذا** الكلام وان كان ... في كتاب ... الذين لا يميزون السمين من الغث و الغث من السمين ...

فكتبت هذه الكلمات على سبيل الجمال في تلك الحال وضيق المجال في حلها اذ جاء بها ان الرواية مستغنيا بالفقد به مستفيدا من فضل الله وانتفاعه في البيان بحيث انها بقوة لا اظن احدا من اهل الديانة المطلع على خطابه لم يتصف به ملكات لسانين وهموات تغالي **والرواية** في هذا لسؤال امير المؤمنين عليه السلام **هل رأيت رجالا** قرينة المقام هنا تقتضي ان المراد بالرجل ليس معناه الحقيقي وهو مقابل المرأة الكامل للنساء والكامل بل المراد الرجل الكامل او المراد الكامل مطلقا والعرف انه من باب اطلاق المطلق على المقيد او من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم اذ تهيأ الرجال الكمال من جهة المرأة اذ المرأة مهما صغرتهم وهم اكمل منها الرجل غالبا ومن هذا الباب ما ذكر عنه صلى الله عليه وآله انه قال عليكم بعقل الرجل [illegible] رسول الله ذاته تعلم العلم وصحبة العلماء فالرجل الكامل هو العالم العامل الكامل في العلم والعمل فقال عليه السلام **نعم** يعني رأيت رجالا **واني اريد ان اسألك عنه** يعني الآن سؤالك هذا كأنه سأل الرجل الذي رأيت عن حاله واما لو يرجع لضمير المجرور في له الى الرجل لان كلمة المحاورة دخيرونها بعد السؤال اما يتعلق بالسائل او السؤال يتعلق بالمعنى بعينه فيفهم تلك مثل هذا لاسائل [illegible] فضمير المفعول محذوف ويظهر من قوله واني اريد ان اسألك عنه من ملاحظة باقي الحديث ان قوله فقال انت يومئذ بعد قوله فقلت ما انت المراد بالرجل الذي هو نفس [illegible] **فقلت من انت** هذا تفسير وبيان لسائل عليه السلام مع الرجل عن حاله وذكر سؤاله عن حاله وجوابه عنه يعني الى الان كنت مخاطبا لنفسه فيها وبانه هذا نوع من الكلام وبيان للتفكر في نفسه وتدبره في حقيقة ذاته انتهى فلما لم يرد بيته وعندانه في مخاطب نفسه فقال من انت لما كان السؤال يحتمله من كلمة ما اما يكون من شرح الاسم او شرح الكنه فالاولى بالمقام تنزيله على السؤال عن شرح الكنه لان المسئول عنه هو الرجل الكامل فانه لما كان منتهى معرفة الربوبية هو معرفة منتهى العبودية كما هو مشار اليه في مصباح الشريعة العبودية جوهرة كنهها الربوبية على ما ادى اليه النظر الغامض وفي رسالة معروفة وانبا اشير بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه في احد معنييه ان منتهى معرفة العبودية جعل العبد نفسه فقد وما عجبا لان كل موجود فهو من مبدء صدق عليه فقد عرف نفسه من حيث الامكان الذي او لعرف نفسه ولم يعتد طونه فيظهر انه محتاج الى غيره ولم يكن في حقيقته سوى الاحتياج ولابد للمحتاج من مرجع حاجته وفي كل شأن من شؤون الاحتياج تظهر للانسان من شؤون الغني والمحتاج اليه ذلك فيستحضر جميع ما هو نفسه ونحن كما لا انسان بلغ اليه من تواضعه كل جنبة الاحتياج يوجب فيه مادة جنبة من المعرفة فيزداد به المعرفة بزيادة ذلك التخضع فيبلغ الكمال وكانه لذلك قد خص الملائكة في خلق آدم من حيث انه لو اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون فان الملائكة كانوا منزهين عن الشهوات غير مبتلين باللذات الحيوانية وغير مبتلين بمتعلقات البهيمية الحيوانية كانوا غافلين عن ان كل مرحلة من مراحل الاحتياج يوجب التوجه الى المحتاج اليه من جهة الحيثية من الكمال والله تعالى كان عالما بما لا يعلمون فالانسان يدعوه بقوله يا رازق يا مانع يا دافع يا محيي يا مميت يا شافي يا كافي وبا جابر العظم الكسير فهكذا الى آخر الاسماء فيستعرف بتجميع الكمالات لربه وبجميع النقائص لنفسه والملائكة لما لم يكن لهم داع الى الالتجاء اليه في اكثر الاسماء لم يستفيدوا منها حق تذكر هذا الكمال لاسيما لا الانسان لما كان تميزه كمال نفسه بترتيب عليه معرفة كما تعتبد من جميع الوجوه **فقال الرجل** المسئول عنه للتنبيه هو نفسه **انا الطين** الذي هو اخس العناصر وادلها والمتواضع لكل مرتبة بها تحريها وتمييزها الا من حال المفهوم فيحدد انها انا لا انفس دعواه فيه شيء مما يراد بها ولما كان لا انسان قد ينحرف باصل وثبت وان لم يكن له كمال او معتد ابا الفعل او بنفسه وتجاهه لسانه بنفسه الحال بدوان لم يكن بالفعل تعين منها ولا اثره تستحقيق في السؤال وذلك **فقلت من اين** يعني من اين جئت ومن هيئاتك الذي اصل شريف وقد ومنه يتحقق منها اثر الزمان **فقال من الطين** يعني انا في الاصل طين ولم يكن لي نفعا ثم لما كان الانسان وان كان قديم الاصل خسيس المنشأ وضيع المقدا بالفعل فقد يتعلل بنفسه لان اثره يرجوه في وصول لمنا الى ولم يتم باما اصل خصوله لمقاما فيستحق غاية الاستغناء فقال **فقلت الى اين** يعني الى اين منتهاك سبيل الكمال وترجو وصولك في هذا السفر الى منزل عاليه عزة وجلالة **فقال الى الطين** يعني ما اذكر الطين واصيرطينا كما ان خلقني من الطين الحقيقي وابتدأ بعد ذلك ما الطين الحقيقي ولان بعض غيار الجنة او انا طين اقتضاء لاجل لشابهة في المقدار دوصتم الاثر فكذلك لا انت شيئا فلما ذرد كان ولعلي ذي منزلة ومقدار ولا ارجو من جهة نفسي شيئا وانبا ويمكن ان يراد من قوله الى الطين المحلول الذي منها خلقنا وفيها نعيدنا الذي لاولا ظهر **ثم** اعلم ان التواضع وافتقار الذلة كالادم الحامد بل هو راس الايمان ومن اعظم ما يتقرب به الى الرحمن والدخول في مخالفة النفس والشيطان فكذلك الصلف والعجب في تركية النفس واطراء مادحها من الذات والصفات الرذيلة الناشئة من الغواية المناسبة على غلبة النفس والشيطان اكثر قد يجب في بعض المواضع شيئا مما لح الله عل خلقه للمؤمنين منكم وانما ومنهم جرعها بعد الخسارة والنقصان اذ قد يخفى ذلك على ضعفاء العقول الناقصين عن الاحتواء ولشأنهم المختصين بهم من اتباعه المثال والمتمكين انفسهم وتمكنهم بفخار الجهل والظلمات وذلك بتناقض للغرض لاحتمل من جملتهم فسابطا لضعفي وسايل العزة وكذلك تلاطيف المؤمنين ويحسوب المسلمين فيما ما وراء من يعرف الرجل الكامل اذ ذلك السائل الغافل والمستبصر الجاهل في ضمن حكاية يحكيها قد تشمع نفسه المرفعة العجب بين ظهرانيها اذ لو الملكة المشرفة

وآما هيناه فنا لمق

معرفة الرب تعالى شانه وافشا تلك المنزلة العظيمة التي [illegible] المطهر لنهاية شكر [illegible] فقال تمهيدا لذلك **فقلت انا انت**
على سبيل الاستفهام بحذف حرف الاستفهام يعني بعد ما خاطب نفسه بالسؤال عن حاله [illegible] مقداري واجبتني [illegible] على كل [illegible] وذلك تنبيها على
ان مرتبة العبودية اظهار الانانية فقلت لها هل انا انت يعني هل انا الطين ومن الطين والى الطين ولست في ذلك بشيء ولا احصل في مرتبة الا [illegible]
شيئا [illegible] عدل عما هو المناسب للمقام نظرا الى ظاهر اللفظ [illegible] لفظ انا [illegible] انا [illegible] الى التكلم التنبيه على
ان مراده بهذا الرجل هو نفسه الشريفة **فقال انت ابو تراب** يعني لست انت الطين [illegible] بل انت فوق ذلك بل انت ابو الطين وبدل الطين بالتراب
لاجل التنبيه على ان الرجل نفسه الشريفة لانه كنيته التي خصه بها رسول الله صلى الله عليه وآله فهو من باب الكناية وبيان لكونه ابا الطين على [illegible]
ركب على [illegible] عليه [illegible] ابو لهب فعل كذا كناية عن الجهنمي ويحتمل ان يكون مبنيا على جعل الاسم منزلة الصفات التي اشتهر في ضمنها كان في
اشهد انك محمد بن عبد الله على احد الاحتمالات فقد ظهر مما ذكرنا ان في التكنية بكلمة ابو تراب تنبيهين احدهما على [illegible] ومسكنته كما وصف نفسه اولا
لانه صلى الله عليه وآله خاطبه بابي تراب حين كان نائما على التراب [illegible] والثاني التنبيه على [illegible] التراب يعني [illegible]
للوثوق في وجوده عليه السلام حين كان وجوده علة غائية لخلق التراب [illegible] ابن عم الرسول صلى الله عليه وآله [illegible] لولا لما خلقت الافلاك وفي بعض
الروايات [illegible] ولولا علي [illegible] تاويل ليس هنا مقام ذكره وسيجيء في رواية [illegible] رضي الله عنه في هذا المعنى ويدل على الاول بعض
كونه عليه السلام [illegible] التراب [illegible] كما رواه الصدوق [illegible] في العلل عن ابن عباس [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] ابو تراب [illegible] لانه صاحب
الارض وحجة الله على اهلها بعده صلى الله عليه وآله [illegible] ولقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول انه اذا كان يوم القيامة [illegible] الكافر
ما اعد الله تبارك وتعالى لشيعة علي عليه السلام من الثواب والزلفى والكرامة قال يا ليتني كنت ترابيا اي من شيعة علي عليه السلام وذلك قول الله عز وجل ويقول
الكافر يا ليتني كنت ترابا [illegible] ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره ويدل عليه [illegible] قوله تعالى وقال الانسان ما لها [illegible] تحدث اخبارها [illegible] ان المراد بالانسان
هو علي عليه السلام روى الصدوق في العلل عن فاطمة عليها السلام قالت اصاب الناس زلزلة على عهد ابي بكر [illegible] ففزع الناس الى ابي بكر وعمر [illegible]
فزعين الى علي عليه السلام فتبعهما الناس الى ان انتهوا الى باب علي عليه السلام فخرج عليهم غير مكترث لما هم فيه فمضى واتبعه ناس حتى انتهوا الى تلعة فقعد
عليها وقعدوا حوله عليه السلام وهم ينظرون الى حيطان المدينة ترتج جائية وذاهبة فقال لهم علي عليه السلام كانكم قد هالكم ما ترون قالوا وكيف لا
تهولنا ولم نر مثلها قط قالت عليها السلام فحرك شفتيه ثم ضرب الارض بيده الشريفة ثم قال ما لك اسكني فسكنت [illegible] فتعجبوا من ذلك اكثر من تعجبهم اولا
حيث خرج اليهم قال لهم فانكم قد عجبتم من صنيعي قالوا نعم قال انا الرجل الذي قال الله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الارض اثقالها وقال
الانسان ما لها فانا الانسان الذي يقول لها ما لك يومئذ تحدث اخبارها اياي تحدث [illegible] وفي كتاب الخرائج عن الباقر عليه السلام انه [illegible] هذه السورة
عند امير المؤمنين عليه السلام فقال انا الانسان واياي تحدث اخبارها الى غير ذلك من الروايات الواردة في ذلك **حاشا لك** كلمة استثناء
يعني نزهك الله عن ان يكون طينا بحتا [illegible] الطين البحت ولم يكن لك كمال [illegible]
المقام يعني لو فرض حال العباد كاشين طينا [illegible] الى الطين ولم يكن لهم حاصل في العاجل ولا منفعة في الاجل فانت مستثنى منهم **هذا من الدين**
في الدين الظاهر انه استفهام انكاري بحذف اداته والدين الاول بمعنى الجزاء والثاني بمعنى الطاعة يعني ليس هذا من الجزاء المستحق لك في طاعتك لله
وانقيادك ومقتضى تدينك [illegible] غير هذا **ثم** لما ظهر من طريق التخاطب مع النفس ومحادثته عليه السلام انه خاطب نفسه بكلمة انت [illegible]
عبر عنه بكلمة انا في المحاورة والمحادثة واظهار [illegible] فقوي في نفسه مرتبة الكمال المحض باظهار الكمال **قال انا انا انا انت** في
بعض النسخ على ما نقله [illegible] الرواية [illegible] بزيادة حرف الواو [illegible] ذكر كلمة انا مرتين [illegible] المطلب [illegible] انا جامع النشأتين فقال انا انا
يعني انا العبد الذليل العديم في حد الذات [illegible] بما ذكرته في بادي المكالمة وانا انا [illegible] المولى الجليل الممنوح بنعم الله ومنه والمتصف بما ذكرته في اخر
المكالمة فلا تظن بي فوق مقداري ولا دونه فقد غلط من ظن [illegible] الكمال كما غلط من غلا في شاني [illegible]
ما رواه الشيخ في الامالي عن اصبغ بن نباتة [illegible] قال كنت يوما مع مولاي امير المؤمنين عليه السلام [illegible]
[illegible] عليه السلام فقال يا [illegible] منذ [illegible] في هذه البرية [illegible] فقال يا امير المؤمنين منذ [illegible] سنة انا في هذه البرية
مطعمي ومشربي [illegible] اصلي عليك [illegible] عطشت ادعو على ظالميك [illegible] فقلت يا امير المؤمنين صلوات الله عليك وسلامه هذا شيء عجيب
وما اعطي منطق الطير الا سليمان بن داود عليه السلام قال عليه السلام او ما علمت اني اعطيت سليمان بن داود ذلك ولولا انا ما خلق سليمان ولا داود ولا
ابوهما ادم ثم قال عليه السلام [illegible] امير المؤمنين [illegible]

ولما الايجاد بينهما فتوى

طاوس اهبط فهبط ثم قال عليه السلام يا باز اهبط فهبط ثم قال عليه السلام يا غراب اهبط فهبط ثم قال عليه السلام يا سلمان اذبحهم وانتف ريشهم واقطعهم

اربا اربا واخلط لحوم بعضهم ببعض ثم قال يا سلمان ائتني برؤوسهم ففعلت كما امرني امير المؤمنين عليه السلام وقال عليه السلام ما تقول فقلت يا امير المؤمنين عليه السلام [illegible]

فقلت يا مولاي اطيار [illegible] ولا اعرفها [illegible] فقال عليه السلام تريد ان احييها [illegible] يا امير المؤمنين قال فنظر اليها وقال

[illegible] بعث الله فطار الطيور جميعا باذن الله فتعجبت من ذلك فقلت يا مولاي هذا امر عجيب قال عليه السلام يا سلمان لا تعجبن من امر الله فانه قادر على ما يشاء

لما يريد [illegible] شيء انا سبيل الله وخليفته امره امره ونهيه نهيه وقدرته قدرته وقوته قوته [illegible] وصف نفسه بالتنزيه وفي مرتبة

والفناء وفي مرتبة العز والعلى على سبيل الترتيب والتدريج ولا [illegible] الى الجمع بين المرتبتين في حقه [illegible] ثانيا اشارة الى [illegible] الفيض ووصول نعمه الى

سائر الذوات اشار فقال **انا ذلك النور الذي** يعني منيرها كما في قوله تعالى الله نور السموات والارض اي منورهما **ولما** كان السلطنة في الحقيقة

هو الله تعالى [illegible] فلابد من تجوز في ذلك بارادة [illegible] الكمال للذات وعلة الايجاد لها ولو كان [illegible]

فانه لا يجادها واشار الى المعنيين بقوله عليه السلام **في الذات والذات** يشير بالاولى الى التكميل وبالثانية الى علية الايجاد [illegible]

وبيان ذلك ان الذات عبارة عن كنه الشيء وحقيقته والكنه والحقيقة هو ما يكون الشيء به هو من المقومات وسائر الصفات مما يتعلق بها من العوارض والطوارئ

في غير ذات واجب الوجود الذي هو قائم مقام جميع صفاته [illegible] ثم ان الذات اذا خلت عن صفة الكمالية فهو بمنزلة العدم فالوجود في

ان كان يلاحظ بالنسبة الى الذات ويتعلق بها اولا ويتعلق بالصفات ثانيا ومن هذه الجهة الذات مقدمة على الصفات في مرتبة الوجود واولى بالاعتبار [illegible]

ولذلك [illegible] بالذات لكن لما كان [illegible] منها الصفة الكمال بمنزلة العدم فكان الواجد للصفات من جملة الذوات التي تضمنها الكمال بالعرض

اولى بان يطلق الذات على [illegible] الاعراض على ذاتها ولذلك [illegible] الانسان بالعقل [illegible] او بالكمال [illegible] فيقال ان ذات الانسان حقيقته هو

عقله [illegible] ان الذوات منقسمة الى الكاملين والناقصين وهو عليه السلام [illegible] باعتبار التكميل والعلية الغائية فيصير [illegible]

ذات الذوات كلها اما بالنسبة الى الكاملين [illegible] الكمال اليهم وصيرهم كاملين [illegible] فهو مقدم في الذات الادعائي [illegible]

كالانفس [illegible] فهو مقدم في الذات يعني يحصل لهم الذات الادعائية بتجليه بهذه الذات

فيه واما بالنسبة الى غير الكاملين من المخلوقات فهو مقدم لهم للذات يعني انه بمنزلة علة لايجادهم وذلك [illegible] شمول هذا المعنى الكاملين ايضا [illegible]

المعنى [illegible] بالنسبة الى الكاملين **و** [illegible] بالنسبة الى المعنيين مع ملاحظة الحيثية والاعتبار **و** يشير الى ما ذكرنا ما ذكر

في ما كتب الى معاوية [illegible] في الجواب حيث قال ولولا ما نهى الله عنه من تزكية المرء نفسه لذكر ذاكر فضائل جمة تعرفها قلوب المؤمنين ولا تمجها آذان السامعين

فدع عنك من مالت به الرمية فانا صنائع ربنا والناس بعد صنائع لنا [illegible] الصنائع جمع صنيعة [illegible] الحسن يعني [illegible]

قوله [illegible] والناس بعد صنائع لنا [illegible] الاخلاق الحسنة [illegible] الاعمال [illegible] **والحاصل** ان كل ما

عليه السلام [illegible] الادعائية [illegible] الذوات الكاملة [illegible] في الذات [illegible] بهذا المعنى [illegible] الذوات الناقصة لاجل الذات [illegible]

وجودها وحصولها **و** لما كان [illegible] بهذا المعنى [illegible] فكان وجوده وجودهم [illegible] بهذا المعنى [illegible] امير المؤمنين [illegible]

السائل عنه بعدما اجاب بما يتضمن كل ذلك الى هذا المقدار الذي لا [illegible] الخصماء [illegible]

[illegible] هذا الشرح [illegible] اهله

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله [illegible] والصلوة على النبي والولي **وبعد** لما كان كتاب غنائم الايام [illegible] الرسائل العظام [illegible]

هذا [illegible] الفوائد قدس الله نفسه [illegible]

[illegible] **فلهذا** [illegible]

[illegible] **فبينا** [illegible]

[illegible] **فلو** [illegible]